This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

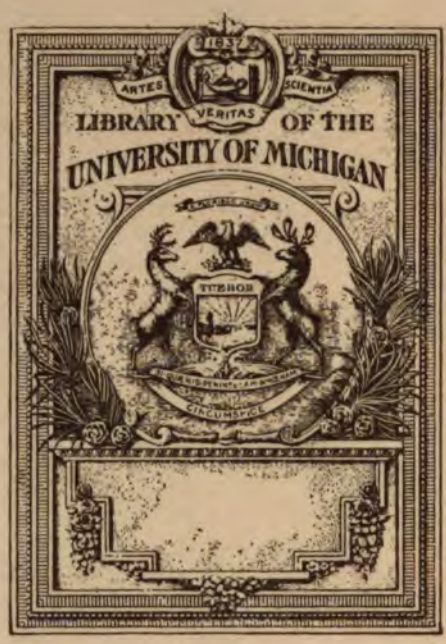
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

B 1,083,387


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME III.

VIENNA, 1889.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Printed by Adolphus Holzhausen, in Vienna.

Gen.
Hymn. Pro.

Contents of volume III.

Original articles.

Page

The Somnâthpattan Praśasti of Bhâva Brihaspati, by VAJESHANKAR G. OHZA Esq. With an introduction by G. BÜHLER 1

Zarathuštra's Versuchung (Vendidad XIX, 1—35), von FRIEDRICH MÜLLER . . 20

Bih'afrid, von M. TH. HOUTSMA 30

Beiträge zur armenischen Dialectologie, von Dr. JOHANN HANUSZ (Schluss) . 38

Faustus von Byzanz und Dr. LAUER's deutsche Uebersetzung, von P. G. MENEVISCHEAN 51

Türkische Volkslieder, von Dr. IGNAZ KUNOS (Fortsetzung) 69

Das arabische Original von Maimuni's Sêfer Hammiṣewôt, von IGNAZ GOLDZIHER 77

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter, von Dr. JOS. ZUBATÝ (Fortsetzung) 86

A note on the country called Kielonasufalana by Hiuen Tsiang, by J. F. HEWITT 93

On Bhâravi and Mâgha, by HERMANN JACOBI 121

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschriften, von FRIEDRICH MÜLLER 146

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter, von Dr. JOS. ZUBATÝ (Fortsetzung) 151

Beiträge zur Erklärung des Vendidad, von FRIEDRICH MÜLLER 163

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl, von SIEGMUND FRAENKEL 172

Vedica, by A. HILLEBRANDT 188

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum, von D. H. MÜLLER . . . 203

Further proofs for the authenticity of the Jaina tradition, by G. BÜHLER . . 233

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl, von SIEGMUND FRAENKEL (Schluss) 241

Vedica, by A. HILLEBRANDT (Conclusion) 259

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter, von Dr. JOS. ZUBATÝ (Fortsetzung) 281

Das Pehlevisuffix ϵ, von Dr. J. KIRSTE 313

Reviews.

IGNAZ GOLDZIHER: Muhammedanische Studien, von TH. NÖLDEKE 95

M. J. DE GOEJE: De Muur van Gog en Magog, von WILHELM TOMASCHEK . . 103

Page

HERMANN CAMILLO KELLNER: Sâvitrî, von Dr. M. WINTERNITZ 109

ERNEST A. WALLIS BUDGE, M. A, The martyrdom and miracles of Saint George of Cappadocia, von J. KRALL 274

CHEFIK MANSOUR-BEY, ABDULAZIZ KAHIL-BEY, GABRIEL NICOLAS KAHIL-BEY et ISKENDER AMMOUN EFFENDI: Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el-Djabarti, von A. v. KREMER . 323

RUDOLF HOERNLE: The Uvāsaga-dasāo or the religious profession of a Uvāsaga expounded in ten lectures, being the seventh Anga of the Jains, edited in the original Prākṛit with the Sanskṛit commentary of Abhaya-deva and an English translation with notes, von E. LEUMANN 328

M. J. DE GOEJE: Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik, von TH. NÖLDEKE 351

COMTE DE LANDBERG: Primeurs arabes, von IGNAZ GOLDZIHER 357

Miscellanea.

Bemerkungen zum Texte der Waṣṣâf-Urkunden, von A. v. KREMER 111

Ousâma ibn Monkidh, ed. H. DERENBOURG, von M. DE GOEJE 113

Ueber Vendidad II, 17—19 (Sp.), von W. BANG 116

Additional note to II, p. 154, by HERMANN JACOBI 118

Pahlawi שוו, von FRIEDRICH MÜLLER 119

Berichtigungen 120

A Catalogue of the Zand and Pahlavi MSS. belonging to Khan Bahadur Dr. Hoshangji J. Âsâ, Sirdâr of the first class, Dastoor of the Parsis in the Dekhan 195

FRIEDRICH MÜLLER: Notiz zur Abhandlung S. 51 201

VIII. Internationaler Orientalisten-Congress 202

Lexicographical notes 6, by G. BÜHLER 365

Ueber Vendidad I, 14—15 (Sp.), von FRIEDRICH MÜLLER 366

Mittheilungen der Redaction 368

92.06
JUL 8 - 1922
W
Wiener Zeitschrift
für die Kunde des
Morgenlandes

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. III — Nro 1

VIENNA 1889.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER

PARIS
ERNEST LEROUX

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

Separat-Abdrücke
aus den
Verhandlungen des XI. internationalen Orientalisten-Congresses.

Beauvoisis, Olivier, Calliet de mémoire pour le choix et l'aménagement des herbes fourragères. Preis: M. 1.20.

Bendall, Cecil, On a newly discovered form of Indian character. Preis: M. 1.60.

Bhagvánlál, Indrájí, Pandit, Ph. D., Hon. M. R. A. S., Two new grants of the Chalukya dynasty. Preis: M. 1.60.

Bhandarkar, R. G., The Rámánujas and the Bhágavatas or Páñcharátra system. Preis: M. —.80.

Edwards, Amelia B., Hon. Pr. D. LL.D. L. H. D., On the dispersion of antiquities, in connection with certain recent discoveries of ancient remains in Upper Egypt. Preis: M. —.50.

Eisenlohr, Prof. Dr. August, ägyptische Untersuchungsacten über Beraubung von Königsgräbern. Preis: M. —.40.

Ethé, Hermann, Firdausís Yúsuf und Zulikhá. Preis: M. 1.50.

Friedmann, M., Babylonischer Talmud. Traktat Makkoth. Kritische Edition. Preis: M. 2.50.

Grierson, G. A., The mediæval vernacular Literature of Hindústán, with special reference to Tulsí Sí Dás. Preis: M. 4.50.

Grimal de Guiraudon, Th., Notes de linguistique africaine. Les Fula. Preis: M. 1.60.

Grünert, Dr. Max, Die Alliteration im Alt-Arabischen. Preis: M. 2.20.

Guidi, Ignazio, Alcune osservazioni di lessicografia Araba. Preis: M. —.50.

Hommel, Fritz, Die älteste arabische Barlaam-Version. Preis: M. 2.50.

— — Erläuterung zu den von Rev. W. H. Hechler dem Congress vorgelegten Backsteinen aus Telloh in Süd-Babylonien. Preis: M. —.50.

Hoernle, Dr. R., On the Bakhshálí manuscript. With three photozincographs. Preis: M. 3.20.

Hunfalvy, P., Der Ursprung des Rumänischen. Preis: M. 2.20.

Krall, J., Ueber den ägyptischen Namen Joseph's. (Genesis 41, 45.) Preis: M. —.60.

Kremer, A. Freiherr von, Ueber das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hárún Alrashíd. Nach einer neu aufgefundenen Urkunde. Preis: M. 3.—.

Verlag von Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

The Somnâthpattan Praśasti of Bhâva Bṛihaspati.

By

Vajeshaṅkar G. Ozhâ Esq.

With an introduction by

G. Bühler.

The subjoined edition of the Praśasti of Bhâva Bṛihaspati has been prepared according to an eye-copy and an excellent rubbing prepared by Pandit Girjâśaṁkar Śâmaljî. The document, which was first discovered by Colonel J. Tod,[1] is neatly incised on a stone-slab measuring 29 inches by 18, fixed in the porch of the temple of Bhadrakâlî at Somnâthpattan.[2] It contains 54 lines the last nineteen of which are mutilated — some very badly — on the right haud side, because a triangular piece of which the basis measures 17 inches and the sides about 12 inches each, has been chipped off. On the left side the first nine lines as well as the 52nd and 53rd have each lost some letters. In the central portion a few letters have been damaged here and there.

The characters of the inscription in general resemble the common Nâgarî of the present day. Only the letters *i*, *e*, and *gha* show the antiquated forms, known from the palmleaf MSS. of the

[1] *Travels in Western India*, p. 504, where a *soi-disant* abstract translation has been given. A somewhat better, but not quite accurate abstract has been published by Mr. K. Forbes in the *Jour. Bombay Branch. Roy. A. Soc.*, vol. VIII. p. 59 f.

[2] Somnâthpattan, also called Devpattan, Prabhâspattan or more commonly Verával, lies in the Soraṭh district of Kaṭhiâvâḍ, in lat. 22° 7′ N. and long. 71° 34′ E.

Jaina libraries at Aṇhilvâḍ, Cambay and Jesalmîr. The language is Sanskrit, which, as may be expected in the composition of a *Śîghra-kavi* or *improvisatore*, is not quite free from grammatical mistakes and otherwise objectionable turns and expressions. The spelling is on the whole correct, but the letter *ba* is mostly expressed by *va*.

The object of the inscription is to celebrate the virtues of the *gaṇḍa* or temple-priest[1] Bhâva Bṛihaspati and to hand down to posterity a record of his great deeds. The poet boldly asserts (vs. 4), that Bṛihaspati was an incarnation of Śiva's attendant Naṇdîśvara, who assumed a mortal body in order to insure the restoration of the god's sanctuary at Somanâthpattan. He was born at Bâṇârasî, a town which belonged to the empire of Kânyakubja,[2] (verse 5) in the family of a Brahman of the Gârgeya gotra (verse 12) and became a Pâśupata. Leaving his home, he migrated to Mâlvâ and temporarily resided in Dhârâ and in Avantî or Ujjain. There he superintended the Śaiva monasteries, gained certain unnamed Pramâra, *recte* Paramâra, chieftains for the Śaiva faith and obtained i. e. wrote, a textbook explaining its doctrines (verses 6—8).

Next he became acquainted with Jayasiṁha-Siddharâja of Gujarât, be it at Ujjain when that prince conquered Mâlvâ, or at Aṇhilvâḍ (verse 8). He was bound to the king by the closest ties of brotherhood and received from him on the same day when Śiva reminded him of the object of his existence, great honours which however are not specified (verse 9). Jayasiṁha then died. His successor was Kumârapâla who conquered Ballâla, lord of Dhârâ, and the Jâṁgala king i. e. probably the prince of Sapâdalaksha or Śâkambharî (verse 10). After a time Bhâva Bṛihaspati exhorted Kumârapâla to restore the decayed temple of Somanâtha (verse 11).

[1] The term *gaṇḍa* is explained by Śâstrî Râmchandra Dinanâth in his edition of the Prabandhachintâmaṇi p. 212, note 2, *gaṇḍas tu bhâshâyâm bhaîḍo tapodhanaḥ*. The explanation is certainly correct, as this inscription and the corresponding passages of the Prabandhachintâmaṇi show. *Bhâva* is a common honorific title of ascetics or religious teachers.

[2] The fact that the Râṭhors of Kânyakubja held Bâṇârasî (Benares) is frequently mentioned in the Jaina Prabandhas.

The king readily agreed, made Bṛihaspati lord of all Gaṇḍas i. e. the head of all Śaiva temple-priests in his dominions, bestowed presents of ornaments, two elephants and pearl-necklaces on him, and entrusted to him the governorship of Somanâthpattan (verses 11—13).

When the temple, which, as the poet adds, had first been built of gold by King Soma (the Moon), then of silver by Kṛishṇa and finally of stone by Bhîmadeva i. e. the Chaulukya Bhîma I of Aṇhilvâḍ, had been finished, it received the name Meru. Kumârapâla richly rewarded Bṛihaspati by making his office of chief temple-priest hereditary and by granting to him the village of Brahmapurî near Maṇḍalî, i. e Brahmapur near the modern Mâṇḍal in the Viramgâm Tâlukâ of the Ahmadâbâd Collectorate (verses 14—16). After some extravagant praise of the priest's greatness and goodness (verses 17—21), the poet goes on to enumerate various other good works which Bṛihaspati did in Somnâthpattan viz:

1) the recovery of various *vṛittis* and granting them to men of the four castes (verse 22),

2) the settlement of Aryans to the number of 505 in Somanâthpattan (verse 23),

3) the construction of forticationsboth north and south of the temple (of Somanâtha) (verse 24),

4) the erection of golden *kalaśas* or pinnacles on the temples of Gauri, Bhîmeśvara, Kapardin, Siddheśvara and other gods (verse 25),

5) the construction of a royal hall or palace — apparently a rest-house for the king on his visits to Somnâthpattan — and of a well in connexion with it (verse 26),

6) the construction of a hall with pillars in front of the temple of Kapardin of a silver conduit for the temple of the god (possibly of Somanâtha) and of a bench for the waterpots required for the ablutions of the Liṅga (verse 27),

7) the restoration of the temple of Pâpamochana and of a flight of steps leading into the river (verse 28),

8) the construction of great houses for Brahmans and the restoration of *vṛittis* for the worship of Vishṇu (verse 29),

9) the construction of two temples of Chaṇḍikâ in the new town and on the road to the temple of Somanâtha (verse 30),

10) the construction of a large square well or *vâpî* (verse 31)

11) the renovation of a temple of Chaṇḍikâ close to the temple of Somanâtha (verse 32)

12) the presentation of gifts to Brahmans on the occasion of eclipses and on Parva-days.

Next comes the enumeration of the members of Bṛihaspati's family. His wife was Mahâdevî, descended from Soḍhala (verses 35—36). His four sons were called Aparâditya, Ratnâditya, Someśvara and Bhâskara (verses 37—38). A little further on there is a rather important statement which unfortunately is not fully preserved. From the fragments of verses 42—49 it would seem that Bhoja, a son of Kumârapâla's sister Premalladevî, came to Somnâthpattan and worshipped there under the guidance of Bṛihaspati on the occasion of a lunar eclipse. Thereupon the king, characterised in verse 47 as *mâheśvaranṛipâgraṇîḥ* "the leader of the princes who worship Maheśvara" gave another village to the priest. The last verses apparently contained the usual notices of the poet, of the writer who wrote the fair copy of the eulogy and of the mason who incised it. The name of the second personage alone has been preserved. The date Valabhîsaṁvat 850 Âshâḍha corresponds on the supposition that the reckoning is the same as in the Verâval or Somnâthpattan inscription of Arjunadeva,[1] to May-June 1169 A. D. For in the latter the month of Âshâḍha of Valabhîsaṁvat 945 has been shown to correspond to May-June of 1264 A. D. The difference between 945—850 is 95. Hence we obtain the Christian year 1264—95 or 1169. But as the further specifications of the date have been lost, it is impossible to arrive at a full certainty.

The importance of the inscription for the history of the famous temple of Somanâtha has been pointed out by Mr. K. FORBES in

[1] *Indian Antiquary*, vol. XI. p. 241 ff and vol. XVI. p. 147 ff.

the article quoted above. The document is also valuable for the history of Kumârapâla which has been mostly written according to the distorted accounts of the later Jaina Prabandhas. According to the latter, especially Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi[1] and Jinamaṇḍana's Kumârapâlacharita, it was Hemachandra who advised the restoration of the temple of Somanâtha, when Kumârapâla asked him by what great deed he might perpetuate the memory of his reign. When the news of the beginning of the work came, Hemachandra further induced his master to take the vow of abstaining from meat and spirituous liquor until the completion of the building. When the temple had been finished, the king agreed to keep this vow until he had performed a pilgrimage to Somanâthpattan which was undertaken soon after. Hemachandra agreed to accompany Kumârapâla on this occasion. At the gates of the town they met and were received by Bhâva Bṛihaspati. The latter conducted them into the temple and taught them how to perform the worship of Śiva in which Hemachandra took part. After it had been completed, the Jaina monk managed to effect the conversion of Kumârapâla within the very precincts of the temple. At a later period of Kumârapâla's reign Bhâva Bṛihaspati incurred Hemachandra's displeasure by interfering with the Kumâravihâra, the temple of Pârśvanâtha which Kumârapâla had erected at Somanâthpattan. He was deprived of his *vritti*, but reinstated after he had made his submission to the powerful spiritual director of the king. Merutuṅga tells his story very cleverly and Mr. FORBES has received it into the Râs Mâlâ, though it is contradicted both by Hemachandra's own Dvyâśrayamahâkâvya and by this inscription. The narrative of the former work shows that Kumârapâla's conversion happened before the restoration of the temple of Somanâtha was undertaken, as the edict forbidding the slaughter of animals is mentioned at the beginning of Sarga XX and the temple further on.[2] Our inscription proves that

[1] Prabandhachintâmaṇi pp. 211—216, 233, (Bombay edition); Râs Mâlâ pp. 138—149.

[2] *Indian Antiquary*, vol. IV, p. 268 f. Merutuṅga's story is still more fully dis-

it was Bṛihaspati, not Hemachandra, who induced the king to rebuild the temple. It explains the presence of Bṛihaspati at Somnâthpattan in a very simple manner by stating that, when the king agreed to undertake the work, Bṛihaspati was made the governor of the town. It further shows by the enumeration of the numerous building-operations that Bṛihaspati must have held his post for a long period antecedent to the year 1169 A. D. It further proves that Kumârapâla, though converted to Jainism, continued to show favour to the priests of his old creed. Not only immediately after the completion of the temple, but even later after the visit of Kumârapâla's nephew, which seems to have happened shortly before 1169 A. D., Bṛihaspati received valuable grants of villages which were confirmed by Śâsanas. This leaning towards Śaivism explains it, why Kumârapâla is still called *mâheśvaranṛipâgraṇîḥ* 'the leader of the princes who worship Maheśvara'. There were facts justifying this appellation just as there were others which made it possible for the Jainas to give him the title Paramaśrâvaka 'a devout[1] hearer of the Jaina faith'. It is perfectly clear that Hemachandra's success was not as complete as the later Prabandhas represent it. Like many other Indian princes Kumârapâla managed to combine the heterodox worship with a leaning towards his ancestral faith. It is only due to Hemachandra to add that his statements in the Dvyâśraya produce exactly the same impression and that he is free from the fault of boasting of a greater influence than he really possessed.

Very interesting too is the mention of Kumârapâla's sister Premalladevî. The Prabandhas[2] call her Premaladevî and state that she was the wife of the Mahâsâmanta Kâhṇaḍa or Kṛishṇa who helped Kumârapâla to gain the throne of Aṇhilvâḍ. The Prabandhas

---

credited by Hemachandra's account of Kumârapâla's conversion in the twelfth Sarga of the Mahâvîracharita, see my essay ‚Ueber das Leben des Jaina Mönches Hemachandra' in the *Denkschriften der Wiener Akademie 1889.*

[1] See the colophon of the Cambay Ms. Nr. 240 in Dr. Peterson's Third Report App. I, p. 67, which is dated Vikrama Saṁvat 1221.

[2] Râs Mâlâ pp. 138, 140.

add that Kâhṇaḍa was afterwards put to death by Kumârapâla, because he presumed too much on the strength of his services. This story now becomes doubtful as we see that Premalladevî's son, Bhoja was in Kumârapâla's favour and a man of power.

Transcript.

1 [Oṁ namaḥ] Śivâya ॥ yenâhaṁ bhavataḥ sahe suradhunîm aṁtarjjaṭânâm ataḥ karṇṇe lâlayasi krameṇa kitavotsaṁgepi tâṁ dhâsyasi ity-Adreḥ sutayâ sako[pa-

2 m Umayokto] vochad ârye [śru]-taur[1] bhûsheyaṁ gurugaṁḍakirttir iti vaḥ sovyâd Bhavânîpatiḥ ॥ 1 [ ] śrî-Vighnarâja vijayasva namostu tubhyaṁ Vâgdevate tyaja navoktivi-

3 [dhânavighnaṁ] jihve samullasa sakhi prakaromi yâvat sarveśvarapravaragaṁḍaguṇapraśastiṁ ॥ 2 [ ] Somaḥ sostu jayî Smaraṁgadahano yaṁ nirma[-la]ṁ nirmmame Gauryâḥ śâpa-

4 [balena vai kṛi]tayuge Vriṁdâva[n]opeyushâṁ । prâdât Pâśupatâryasâdhusudhiyâṁ yaḥ sthânam etat svayaṁ kṛitvâ svâm atha paddhatiṁ Śa]śibhṛi]to devasya tasyâjñayâ

5 [3] Kalau] kiṁchid vyatikrâṁte sthânakaṁ vîkshya viplutaṁ । taduddhârakṛite Śaṁbhur NaṁdîśvaraṁAthâdiśat ॥ 4 [ ] asti śrîmati Kânyakubjavishaye Vâṇârasî viśru-

6 [tâ pûr ya]syâm adhidevatâkulagṛihaṁ dharmasya mokshasya cha । tasyâm Îśvaraśâsanâdvijapater gehe svajanmagrahaṁ chakre Pâśupatavrataṁ cha vidadhe Naṁdîśvaraḥ

7 [sarvavi]t । 5 [ ] tîrthayâtrâvidhânâya bhûbhujâṁ dîkshaṇâya cha sthânânâṁ rakshaṇârthâya niryayau sa taponidhiḥ ॥ 6 [ ] śrîmad-Bhâva-Vṛihaspatiḥ samabhava-

8 — — sa (?) viśvârchito nânâtîrthakaropamânapadavîm âsâdya Dhârâṁ purîṁ saṁprâpto Nakulîśasannibhatanuḥ saṁpûjitastâpasaiḥ kaṁdarpapratimaś cha

---

[1] Read *śrutau*.

9 [śâstra]m akhilasvîyâgamodghâṭanaṁ 7 [ ] yadyan-Mâlava-Kanyakunja[1]-vishaye-(A)vaṁtyâṁ sutaptaṁ tapo nîtâḥ śishyapadaṁ Pramârapatayaḥ samyaṁ maṭhâḥ pâlitâḥ ;

10 nîtaḥ śrî- Jayasiṁhadevanṛipatir bhrâtṛitvam âtyaṁtikaṁ tenaivâsya jagattrayopari lasaty adyâpi dhîjṛiṁbhitaṁ ; 8 [ ] saṁsârâvatarasya kâraṇa-

11 m asau saṁsmâritaḥ Śambhunâ sthânoddhâranibaṁdhanaṁ prati matiṁ chakre pavitrâśayaḥ tasminn eva dine kṛitâṁjaliputaḥ śrî- Siddharâjaḥ svayaṁ chakre-

12 mushya mahattaratvam asamaṁ châryatvam atyâdarât 9 [ ] tasmin nâkam upeyushi kshitipatau tejoviśeshodayî śrîmadvîra- Kumârapâla-[2] nṛi-

13 patis tadrâjyasiṁhâsanaṁ âchakrâma jaṭity achiṁtyamahimâ Vallâla-Dhârâdhipa-śrimaj-Jâṁgalabhûpakuṁjaraśiraḥsaṁchârapaṁchânanaḥ 10 [ ] evaṁ

14 [râjya]m anârataṁ vidadhati śrivîrasiṁhâsane śrîmadvîra-Kumârapâlanripatau trailokyakalpadrume gaṁḍo Bhâva-Vṛihaspatiḥ Smararipor udvîkshya

15 devâlayaṁ jîrṇṇam bhûpatim âha devasadanaṁ proddharttum etad vachaḥ 11 [ ] âdeśât Smaraśâsanasya suvṛihatprâsâdanishpâdakaṁ châturjjâtikasaṁmataṁ sthira-

16 dhiyaṁ Gârgeyavaṁśodbhavaṁ śrîmad- Bhâva-Vṛihaspatiṁ narapatiḥ sarveśagaṁḍeśvaraṁ chakre taṁ cha sugotramaṁḍalatayâ khyâtaṁ dharitritale 12 [ ] datvâlaṁkaraṇaṁ ka-

17 reṇuyugalaṁ vyâlaṁvya muktâsrajaḥ śrikhaṁḍais charaṇau vilipya śirasâ bhaktyâ praṇamyâgrataḥ utsâryâtmamahattamaṁ nijatamâm uchchhidya mudrâm adât sthânaṁ bhavya-

18 purâṇapaddhatiyutaṁ nistantrabhaktavyayaṁ 13 [ ] prâsâdaṁ yad akârayat Smararipoḥ kailâsaśailopamaṁ bhûpâlas tad atîva harsham agamat provâcha chedaṁ vachaḥ śri-

---

[1] Read *Kanyakubja*.

[2] After *Kumârapâla* follows *deva*, marked by *Śivapâdas* as a mistake.

19 madgaṁḍamahâmatiṁ prati mayâ gaṁḍatvam etat tava prattaṁ saṁprati putrapautrasahitâyâchaṁdratârâruṇaṁ ॥ 14 [॥] sauvarṇṇaṁ Somarâjo rajatamayam atho Râvaṇodâra-

20 vîryaḥ Kṛishṇaḥ śrî- Bhîmadevo ruchirataramahâgrâvabhî Ratnakûṭaṁ । taṁ kâlâj jîrṇnam esha kshitipatitilako Merusaṁjñaṁ chakâra prâsâdaṁ sa prabhâvaḥ sakala-

21 guṇanidher gaṁḍasarveśvarasya ॥ 15 [॥] paśchâd Gûrjjaramaṁḍalakshitibhujâ saṁtoshahṛishṭâtmanâ datto Vrahmapurîti nâmavidito grâmaḥ savṛikshodakaḥ । kṛitvâ trai-

22 puṭhatâṁvraśâsanavidhiṁ[1] śrî- Maṁḍalîsannidhau tvatputrais tad[aṅgodbh]ûtakulajaiḥ saṁbhujyatâṁ svechchhayâ ॥ 16 [॥] uddhṛitya sthânakaṁ yasmât[2] kṛitaṁ Somavyavasthayâ । Vṛihaspa-

23 tisamo gaṁḍo nâbhûn na bhavitâparaḥ ॥ 17 [॥] bahukumatijagaṁḍair dravyalobhâbhibhûtair nṛipakusachivavṛiṁdair nâśitaṁ sthânam etat । sapadi tu gurugaṁḍenoddhṛitaṁ daṁta-

24 koṭisthitadharaṇivarâhasparddhayâ lîlayaiva ॥ 18 [॥] ke ke naiva viḍaṁvitâ narapater agre vipakshavrajâḥ keshâṁ naiva mukhaṁ kṛitaṁ sumalinaṁ keshâṁ na darpo hṛitaḥ ।

25 keshâṁ nâpahṛitaṁ padaṁ haṭhatayâ datvâ padaṁ mastake ke vânena virodhino na valinâ bhikshâvrataṁ grâhitâḥ ॥ 19 [॥] susthâmabhir bahir idaṁ bahubhir yadîyair gâḍhaṁ guṇai-

26 r niyamitaṁ yadi nâbhavishyat । nûnaṁ tad aṁtar akhilaṁ saṁbhṛitaṁ yaśobhir vrahmâṁḍabhâṁḍakam aṇu sphuṭam asphuṭishyat ॥ 20 [॥] yadrûpekshaṇavâṁchhayâ Śatamakho dhatte sahasraṁ

27 dṛiśâṁ yanniḥsîmaguṇastutau kṛitadhiyo Dhâtuś chaturvaktratâ yanmâhâtmyabharâch chaleti vasudhâ gotrâchalaiḥ kîlitâ yatkirtir na bhuvi pramâsyati tato nûnaṁ

28 trilokî kṛitâ ॥ 21 [॥] uddhṛitya vṛittayo yena savâhyâbhyaṁtarasthitâḥ । châturjjâtakalokebhyaḥ saṁpradattâ yaśorthinâ ॥ 22 [॥] svamaryâdâṁ vinirmâya sthânakoddhâ-

---

[1] Read *puṭatâmra°*. —

[2] *Thât* indistinct.

29 rahetave | paṁchottarâṁ paṁchaśatîm âryâṇâṁ yobhyapûrayat || 23 [॥] devasya dakshiṇe bhâge uttarasyâṁ tathâ diśi | vidhâya vishamaṁ durggaṁ prâvarddhayata yaḥ puraṁ || 24 [॥] Gau-

30 ryâ Bhîmeśvarasyâtha tathâ deva-Kapardinaḥ | Siddheśvarâdidevânâṁ yo hemakalaśân dadhau || 25 [॥] nṛipaśâlâṁ cha yaś chakre rasahatyâś[1] cha kûpikâṁ | mahânasasya

31 śuddhyarthaṁ susnâpanajalâya cha || 26 [॥] Kapardinaḥ purobhâge sustambhâṁ paṭṭaśâlikâṁ | raupyapraṇâlaṁ devasya gaḍukâsanam eva cha ॥ 27 [॥] Pâpamochanadevasya prâsâdaṁ jî-

32 rṇam uddharaṁ sa[2] | tatra tripurushâṁś chakre nadyâṁ sopânam eva cha ॥ 28 [॥] yugmaṁ ॥ yenâkriyaṁta bahuśo vrâhmaṇânâṁ mahâgṛihâḥ | Vishṇupûjanavṛittînâṁ yaḥ proddhâram achîkarat ॥ 29

33 navînanagarasyâṁtaḥ Somanâthasya châdhvani | nirmite vâpike dve cha tatraivâpara-Chaṁḍikâ ॥ 30 [॥] gaṁḍenâkṛita vâpikeyam amalasphârâpramâṇâmṛitaprakhyasvâdu[jalâ]

34 savelavilasatkâtkârakolâhalaiḥ | bhrâmyadbhûritarâraghaṭṭaghaṭîmuktâmbudhârâśatair[3] yâ pîtâ Ghaṭayoninâpi hasatîvâṁbhonidhi[ṁ]llakshyate ॥ 31 [॥] Śa[śi]-

35 bhûshaṇadevasya Chaṁḍikâṁ sannidhisthitâṁ ॥ yo navînâṁ punaś chakre svaśreyorâśilipsayâ || 32 [॥] sûryâchaṁdramasor ggrahe pratipadaṁ yenâśritâḥ sâdha[vaḥ sarvajñâḥ pa]-

36 ripûjitâ dvijavarâ dânaiḥ samastair api | tadvat paṁchasu parvasu kshititalakhyâtaiś cha dânakramair yena kshmâ paritoshitâ guṇanidhiḥ ka[s tatsamonyaḥ pumân || 33 ॥]

37 bhaktiḥ Smaradvishi ratiḥ paramâtmadṛishṭau śraddhâ śrutau vyasanitâ cha paropakâre | kshâṁtau matiḥ suchariteshu kṛitiś cha yasya viśvaṁbhare [pi cha nutiḥ sutarâṁ sukhâya ॥ 34]

38 etasyâbhavad iṁdusuṁdaramukhî patnî prasiddhânvayâ Gaurîva Tripuradvisho vijayinî Lakshmîr Murârer iva | śrî-Gaṁgeva Sarasvatîva Ya[munevehâgrakîrtyâ girâ kâṁtyâ]

---

[1] The syllable *sa* is indistinct and uncertain; possibly *rasavatyâ* (Gujarâtî *rasoî*) to be read.

[2] Read *uddharan*.

[3] Read °*sphâra*° °*ghaṭikâ*°; perhaps *sahela*° for *savela*° to be read.

39 Soḍhalasaṁbhavâ bhuvi Mahâdevîti yâ viśrutâ ॥ 35 [॥] lâvaṇyaṁ navachaṁpakodgatir atho vâhû śirîshâvalî drishṭiḥ kraun-cha ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – ⏑

40 naṁ । hâsaḥ kuṁdam amaṁdarodhrakusumâny uchchâ kapolasthalî yasyâ manmathaśilpinâ virachitaṁ sarvarttulakshmyâ vapuḥ [36॥] – – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑

41 siddhâś chatvâras te Daśarathasamenâsya putropamânâḥ । ádyas teshâm abhavad Aparâdityanâmâ tatobhûd Ratnâ[ditya] ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – [॥ 37 a-]

42 nyaḥ Someśvara iti kṛitî Bhâskaraś châparobhûd ete Râmâdibhir upamitâḥ satyasaubhrâtrayuktâḥ । ni – – – ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ – – ⏑ – – ⏑ – – – – –

43 [dra]vavinihitâ vâhavaḥ śrî-Murâreḥ ॥ 38 [।] dhanyâ sâ janani bhûtaṁ[1] sa pitâ viśvaśekharaḥ । yâvajjî[va ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [39] – – – ⏑ ⏑ –

44 dalopari luṭhaty ânîya viṁdûpamâ[2] lakshmî saṁbhritavâjichâmaragajâ vidyudvi – – ⏑ śaḥ । â (?) – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – – ⏑ – ⏑ ⏑ – – – – ⏑ ⏑ – ⏑

45 yena guṇinâ kîrttiḥ paraṁ saṁchitâ ॥ 40 [॥] satvenâdya Śivîr Dadhîchir atha vâ tîvrâjñayâ Râ[vaṇaḥ] – – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ – – – ⏑ – – । – – – ⏑

46 Yudhishṭhiraḥ kshitipatiḥ kiṁ vâ vahu vrûmahe ity etebhidhayâ Vṛihaspatitayâ sarve ⏑ – – – ⏑ – [॥ 41] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × – – ⏑ ⏓ × ×

47 Kumârapâlasya bhâgineyo mahâbalaḥ ॥ 42 [॥] Premalladevyâs tanayo Bhoja × × ⏑ – – ⏑ ⏓ । × × × × ⏑ – – – ⏑ × × × × ⏑ – – ⏑ ⏓ 43 Śrî-Soma[

48 nâthapûjâṁ yach chhaśâṅkagrahaṇakshaṇe । kârito gaṁḍarâjena tena prîtim agâ[d ⏑ ⏓ ॥ 44] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ – । × × × ⏑ – – – ⏑ × × × ×

---

[1] Read *bhûtaḥ*.

[2] This word and the preceding one are very uncertain. Perhaps *lakshmîḥ* to be read.

49 yathâkramaṁ ‖ 45 [‖] Hiraṇyataṭinîtîre Pâpamochanasannidhau | gaṁḍatri × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [‖ 46] × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ | × × ×

50 [saṁ]dadau tasmai Mâheśvaranṛipâgraṇîḥ ‖ 47 [‖] śâsanîkṛitya dadatâ grâ[ma] × × ⏑ – ⏑ ⏓ | × × × × ⏑ – – ⏑ × × × × ⏑ – ⏑ ⏓ [‖ 48] × × × × ⏑ –

51 [vaṁśapra]bhavaiḥ putrapautrakaiḥ | bhoktavyaḥ pramadâbhiś cha yâvachchaṁdrâ[rkatârakaṁ ‖ 49] ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑ – – ⏑ ⏑ – ⏑ ⏑ – – | ⏑ – ⏑ –

52 [gaṁḍagu]ṇapraśastiṁ chakâra yaḥ śîghrakaviḥ sukâvyaiḥ ‖ [50] . . . . . .

53 . . Lakshmîdharasuteneyaṁ likhitâ Rudrasûriṇâ . . . . . .

54 Valabhîsaṁvat 850 âshâ[ḍha] . . . . . .

Translation.[1]

Adoration to Śiva!

1) May that lord of Bhavânî protect you, who being thus angrily addressed by [Umâ], the daughter of the Mountain: 'Since I bear with the River of the gods in thy matted locks, hence thou fondlest her now in thy ear and in course (of time, no doubt) art going to place her, O rogue, in thy lap', — answered her (saying): 'Worshipful one, this ornament in my ear is the eulogy of the venerable Gaṇḍa.'[2]

2) Divine Gaṇeśa, mayest thou be victorious, adoration to thee! Goddess of speech, put [no obstacle in the way of the composition

[1] Translated from the Gujarâtî rendering of Mr. Ozhâ. [G. B.]

[2] The situation which the poet has in mind, appears to be this. Pârvatî, always jealous of Gaṅgâ, who resides in the locks of Śiva, sees suddenly a stream of Amṛita in her husband's ear. Thinking this to be Gaṅgâ, she upbraids him. He excuses himself by saying that this stream is not Gaṅgâ but a eulogy on his temple-priest. The *tertium comparationis* between the river and the poetry is that both are *amṛitalaharî*.

of] a new song! My friend Tongue, move nimbly the while I fashion a eulogy of the virtues of the best lord of all Gaṇḍas!

3) May that Moon be victorious whom the burner of Cupid's body created spotless, — he who gave this locality[1] to the worshipful, holy and wise Pâśupatas that [indeed owing to] the curse of Gaurî had gone in the Kṛita age to Vṛindâvana, and (who) himself made his mark (there in Pattan) at the command of that deity, the bearer of the Moon.

4) When a portion [of the Kali age] had passed, Śambhu, seeing (that) place destroyed, gave orders to Nandîśvara for its renovation.

5) There is in the prosperous country of Kânyakubja the famous town of Bâṇârasî where the ancestral home of the supreme god (Śiva), of religion and liberation (is to be found).[2] In that (town) [omniscient] Nandîśvara, at the command of Îśvara, took birth in the house of a Brahman and the vow of the Pâśupatas.

6) That ascetic[3] went forth in order to perform pilgrimages, in order to initiate princes (into the mysteries of his faith) and in order to protect the (sacred) places.

7) Illustrious Bhâva Bṛihaspati became one honoured by all ..... when he reached the town of Dhârâ, the seat of (saints) resembling various founders of religions (*tîrthakara*), he who in body resembling Nakulîśa is worshipped by ascetics and similar to Cupid, obtained a Śâstra unclosing his entire doctrine.

8) Because he strenuously performed penance in the Mâlava and Kânyakubja countries and in Avantî, because he made the Pramâra lords his pupils, because he duly protected the monasteries (of his faith), because he bound to himself the illustrious king

---

[1] I. e. Somanâthpattan.

[2] According to text the spelling is *Vâṇârasî*. The translation gives everywhere the form required by usage.

[3] The person spoken of is *Bhâva Bṛihaspati*, whom the poet represents as an incarnation of Nandîśvara, see verse 9.

Jayasiṁhadeva in closest bonds of brotherhood, for these reasons his wide intelligence flashes even now above the three worlds.

9) That man of saintly disposition, being reminded by Śambhu of the cause of his descent into the world, turned his mind towards (the accomplishment of) its object, the renovation of the (sacred) locality. Even on that same day illustrious Siddharâja, joining his hands in supplication, bestowed on him out of great regard an unequalled greatness and honour.[1]

10) When that prince had ascended to heaven, the illustrious king, brave Kumârapâla quickly mounted the throne of his kingdom, he who prospers through his particularly great courage, who possesses unthinkable greatness and who was a lion to jump on the heads of (those) elephants — Ballâla, king of Dhârâ, and the illustrious ruler of Jâṅgala.

11) When the illustrious king, brave Kumârapala, a tree of paradise for the three worlds, thus uninterruptedly ruled on the throne of glorious heroes, the Gaṇḍa Bhâva Bṛihaspati, seeing the temple of the foe of Cupid ruined, addressed to the prince an exhortation to restore that house of the god.[2]

12) And the king made that illustrious Bhâva Bṛihaspati the ruler of all lordly Gaṇḍas, him who was to erect at the command of the punisher of Cupid a very great temple, — who is honoured by men of the four castes, — who is of firm intellect, — who sprang from the Gârgeya race and is famed on earth for belonging to a noble family.

13) Bestowing on him ornaments and a couple of elephants, hanging garlands of pearls (on his neck), anointing his feet with sandal, devotedly bowing his head before him, driving away his own chief (official)[3] and taking away his seal, (the king) made over (to

[1] Possibly the words *mahattaratvam* and *âryatvam* may indicate, that Bṛihaspati received the titles *mahattara* and *ârya* in connexion with some office.

[2] *Etat*, though placed next to *vachaḥ* must probably be construed with *devasadanam*.

[3] *Utsâryâtmamahattaman*, 'driving away his own chief (official)' may possibly mean that Kumârapâla deposed his prime minister in order to make room

Bṛihaspati) the sacred place together with the honourable ancient rank, setting no limits to the expenses for food.

14) When (Bṛihaspati) had constructed the temple of the foe of Cupid which resembles Kailâsa, then the king rejoiced exceedingly and spoke this word to the highminded illustrious Gaṇḍa, 'This Gaṇḍahood I have now given to thee, thy sons and grandsons as long as moon, stars and dawn endure.'

15) King Soma built a golden temple, then Kṛishṇa whose bravery was noble like Râvaṇa's, a silver one; the illustrious Bhîmadeva (erected) 'the jewelled peak' with most resplendent large stones; the latter which in course of time had become ruinous this most excellent king (Kumârapâla) converted into (the building) called Meru. That is the greatness of that store-house of virtues, the lord of all Gaṇḍas.[1]

16) Afterwards the contented, rejoicing ruler of Gûrjara-land gave (to Bṛihaspati) a village in the neighbourhood of famous Maṇḍali, known by the name of Brahmapurî, together with its trees and water, and made (this) order on three copperplates, 'Thy sons and the issue of their bodies shall enjoy it as they please'.

17) No other Gaṇḍa has existed or will exist who equals Bṛihaspati, since he restored the (sacred) place according to the decree of (the god) who is united with Umâ.[2]

18) This (sacred) place had been ruined by many evil-disposed Gaṇḍas, by numerous bad servants of the king, who had succumbed to the greed of money; but quickly and easily it was restored by the venerable Gaṇḍa in rivalry with the (primeval) boar who holds the earth on the tip of his tusk.

---

for Bṛihaspati, and the further statement regarding the seal may be adduced in support of this view. Nevertheless it is more probable that the chief (official) alluded to is the governor of Somnâthpattan, whose place Bṛihaspati obtained.

[1] *Ratnakûṭa* 'the jewelled peak' probably was the name of the temple built by Bhîmadeva I after the inroad of Mahmud of Ghazni.

[2] *Somavyasthayâ* must no doubt be explained by *Umâsahitasya devasya Śivasya vyavasthayâ âjñayâ*, because above in verses 4 and 12 the order of Śiva has been mentioned.

19) What crowds of enemies did he not put to shame before the king? Whose face did he not exceedingly blacken? Whose pride did not humble? Whose place did he not forcibly take away, placing his foot on (his opponent's) head? How many foes did that powerful man not force to take the vow of subsisting on alms?

20) If this small receptacle, the egg of Brahman, which inside is completely filled with his fame, were not outside firmly bound with the strong ropes of his numerous virtues, it would evidently burst.[1]

21) Through the wish to see the shape of that (man) Śatamakha (Indra) has assumed a thousand eyes; wise Dhâtṛi (Brahman) wears four heads in order to extol his boundless virtues; because the earth began to shake under the load of his greatness, it has been fixed with the primeval mountains as with stakes; verily, the three worlds have been created, because his fame could not be measured on the earth (alone).

22) Desirous of fame, he recovered means of subsistence both external and internal and gave them to men of the four castes.[2]

23) When he settled his boundary, in order to renovate the (sacred) place, he made the number of five hundred and five Aryans full.[3]

24) To the south and to the north of (the temple of) the god, he built a fort difficult of access and thus caused the town to prosper.

25) To (the temples of) Gaurî, of Bhîmeśvara, divine Kapardin, Siddheśvara and other gods he gave golden pinnacles.

---

[1] The egg of Brahman is called *aṇu* 'small', because it is insufficient to hold Bṛihaspati's fame. *Guṇaiḥ* has, of course, the double meaning 'rope' and 'virtue'.

[2] 'The external means of subsistence' are sacrificing, teaching, service and the 'internal ones' studying the Veda preforming the Agnihotra and so forth. The meaning of the verse probably is that Bṛihaspati used his influence with the king to have grants and assignments for priests, reciters of the Vedas and Purâṇas and temple-servants restored, in case they had been discontinued.

[3] Mr. Vajeshankar's transcript reads *abhyapûjayat* instead of *abhyapûrayat*, which is plain on the rubbing. His translation accordingly differs. The verse refers, I think, to a settlement of new inhabitants in Somnâthpattan. [G. B.]

26) He built a royal hall and the well of Rasahatî (Rasavatî?) for cleaning the kitchen and for (procuring) good water for bathing.

27) In front of (the temple of) Kapardin he constructed a hall of stone-slabs with beautiful pillars (moreover) a silver conduit for (the temple of) the god and a bench for waterpots.[1]

28) Restoring the ruinous temple of divine Pâpamochana, he made there *Tripurushas* and a flight of steps (leading) into the river.[2]

29) He built great houses for many Brahmans and caused the grants of subsistence *(vṛitti)* for the worship of Vishṇu to be restored.

30) Within the new town and on the road to (the temple of) Somanâtha he erected two (temples of) *Chaṇḍikâ*.

31) The Gaṇḍa constructed that well with clear, abundant sweet water resembling nectar, — which (well) though Ghaṭayoni (Agastya) drank from it, yet seems to laugh at the oceans with passionately resounding mocking noises with which hundreds of streams of water issue forth from the pots of numerous revolving waterwheels.[3]

32) Desirous of a large store of happiness in the next world, he renovated the (temple of) Chaṇḍikâ which stands in the neighbourhood of (that of) the god who wears the moon as his ornament.

33) On (the occasion of) solar and lunar eclipses he always worshipped the holy [omniscient] Brahmans, his dependents, with all kinds of gifts; he likewise gladdened the earth on the five Parvan-days with successive gifts, famous in the world. What [other man, be he ever so] rich in virtues [is equal to him?].

34) Devotion to the foe of Cupid, delight in contemplating the supreme spirit, faith in the scriptures, eagerness to do good to others, a

[1] The waterpots were required in order to perform the ablutions of the Liṅga.

[2] The temple of Pâpamochana stood on the bank of the Hiraṇyanadî, see below verse 46. After this verse stands the word *yugmam* 'a couplet', which seems to indicate that verses 27 and 28 refer to the same object.

[3] Agastya, when drinking from the oceans, reduced their water. That of the well, on the other hand, remained as abundant as before. Hence the well laughs at the oceans, its laughter being the creaking of the *arṭs* or waterwheels. The poet has used the ungrammatical form *hasatî* for *hasantî* on account of the metre.

forgiving disposition, the performance of virtuous actions [and worship] of the supreme deity [greatly contributed to] his [happiness].

35) As Gaurî (belongs) to the foe of Tripura, as victorious Lakshmî (belongs) to Murâri, even so belonged to him a wife of noble race, with a face fair like the moon, sprung from Soḍhala, who was renowned on earth as Mahâdevî (and) who resembled holy Gaṅgâ, Sarasvatî and Ya[munâ respectively by her exceeding fame, eloquence and loveliness].

36) (Her) beauty (resembled that of) the newly opened Champaka flowers, next her arms (were tender like) garlands of Śirîsha flowers, her eye (resembled) the Krauñcha . . . . . her smile the jasmin, her high cheek full-blown Rodhra blossoms; the artificer Cupid fashioned her body with the beauty of all the seasons.

37) . . . . . those four saints [were begot?] by him who equalled Daśaratha, likenesses to the sons of that (king) (?). The first of them was called Aparâditya, then followed Ratnâ[ditya] . . . . . .

38) Another was named Someśvara, and another happy Bhâskara. These who resembled Râma and the other (three sons of Daśaratha) and were united in true brotherly affection, ... the (four) arms of Murâri.

39) Blessed is that mother, that father is the most eminent of all; during life . . . . . .

40) . . . . . Fortune which resembles a drop on a leaf, which has collected horses, fans and elephants, rolls . . . . . by which virtuous one fame was preeminently collected.

41) Now through holiness Śibi or Dadhîchi, through fierce power of command Râ[vaṇa] . . . . . king Yudhishṭhira; or why shall we talk much? Thus (were) all these through their appellation, through Bṛihaspatihood . . . . . .

42) The powerful son of the sister of Kumârapâla . . . . . .

43) The son of Premalladevî, Bhoja . . . . . .

44) When the prince of Gaṇḍas made him perform the worship of divine Somanâtha on the occasion of an eclipse of the moon, then rejoiced . . .

45) . . . . . in due order.

46) On the bank of the Hirvaṇya river in the neighbourhood of Pâpamochana the Gaṇḍa . . . . . .

47) The leader of princes who worship Maheśvara gave to him . . . . . .

48) By him who, issuing an edict, gave the village . . . . . .

49) [The village] shall be enjoyed by sons and grandsons, sprung from the race . . . . . and by (their) wives, as long as moon, [sun and stars] endure.

50) . . . . . who, being an *improvisatore,* composed in beautiful verses the eulogy of the virtues of the Gaṇḍa . . . . . It was written by Rudrasûri, the son of Lakshmîdhara[1] . . . . . Valabhîsaṁvat 850 Âshâ[ḍha] . . . . . .

[1] This fragment probably belongs to verse 51, and another verse giving the name of the mason who incised the Praśasti probably followed.

Zarathuštra's Versuchung.

(Vendidad XIX, 1—35.)

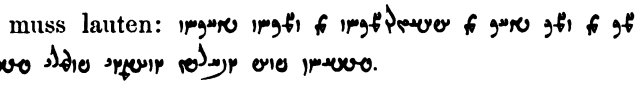
Von

Friedrich Müller.

1.

Grund-Text: Von der nördlichen Gegend, von den nördlichen Gegenden stürzte hervor Aŭro-Mainjuš, der vielen Tod bringende, der Unhold der Unholde.

Huzvaresch-Uebersetzung: Von der nördlichen Gegend, von der Gegend, dem Orte, von den nördlichen Gegenden, von den Gegenden, den Orten, der Unholde stürzte hervor Gannā-Minōi, der vielen Tod bringende, der Unhold der Unholde.

Der Text der Huzvaresch-Uebersetzung, welcher verderbt uns vorliegt, muss lauten: 

2.

G.-T. Also sprach der schlechtgesinnte Aŭro-Mainjuš, der vielen Tod bringende:

H.-U. Darauf sprach also jener Gannā-Minōi, der vielen Tod bringende:

Das Wort *dudžå* des Grundtextes erscheint in der Huzvaresch-Uebersetzung nicht übersetzt.

3.

G.-T. O Drudž! lauf' hinzu, tödte den reinen Zarathuštra!

H.-U. O Drudž! laufet hinzu und tödtet ihn, den reinen Zartušt!

Der Paraphrast hat gelesen: *druχš upa dwarata mŋrŋnćata ašhaiwanŋm zaraθuštrŋm.*

4.

G.-T. Die Drudž lief um ihn herum, Būiti, der Unhold, die todesvolle Vernichtung, er, der betrügerische.

H.-U. Die Drudž's stürzten über ihn, Būt, der Unhold, und die heimlich schleichende Vernichtung, die betrügerische.

Für 𐬞𐬀𐬨𐬀𐬌 𐬞𐬀𐬨𐬀 lese man: 𐬞𐬀𐬨𐬀 𐬞𐬀𐬨𐬀. Der Paraphrast nimmt gemäss der Auffassung des vorangegangenen Paragraphen zwei Unholde an *daōžâ* = 𐬛𐬀𐬎𐬀𐬌, ist von *daōž-* für *davž-*, identisch mit dem altind. *dipš-*, abzuleiten, einem Desiderativum vom altind. *dabh-*, iran. *dab-*.

5.

G.-T. Zarathuštra recitirte das Ahunawairja-Gebet: *yaθā ahū wairjo* bis *wāstārŋm*. Man preise die schönen Gewässer der schönen Daiti und bekenne den mazdajasnischen Glauben.

H.-U. Zartušt sagte das Ahunwar her, die zwei Ahunawairja, welche von Hušiti aus voran sich befinden; darauf pries er die schönen Gewässer der schönen Daiti, darauf bekannte er den mazdajasnischen Glauben, d. h., er machte das *frawarānē*.

Statt 𐬞𐬁𐬭𐬀𐬎𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀 𐬀𐬱 𐬞𐬀𐬨𐬀 𐬌 𐬱𐬀𐬎𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀 𐬀𐬱 lese man 𐬱𐬀𐬎𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀 𐬀𐬱. Der Paraphrast las statt unserer *frājazaēta* und *fraōrŋnaēta* sicher *frājazata* und *fraōrŋnata*.

6.

G.-T. Die Drudž lief von ihm bestürzt weg, Būiti, der Unhold, die todesvolle Vernichtung, er, der betrügerische.

H.-U. Die Drudž's liefen von ihm bestürzt zurück, Būt, der Unhold und die heimlich schleichende Vernichtung, die betrügerische.

7.

G.-T. Die Drudž sprach zu ihm: Peiniger Añro-Mainjuš!

H.-U. Die Drudž sprach zu ihm die Antwort: Ein Peiniger bist du, Gannā Minōi, d. h. du bist so, dass, wenn du etwas zu ersinnen und dann selbst auszuführen nicht im Stande bist, du es uns aufträgst!

8.

G.-T. Nicht sehe ich an ihm den Tod, an dem Spitamiden Zarathuštra.

H.-U. Nicht haben wir an ihm den Tod erblickt, an ihm, dem Spitamiden Zartušt.

Man beachte (= *waēnāma*) gegenüber *waēnāmi*.

9.

G.-T. Wegen des vielen Glanzes des reinen Zarathuštra.

H.-U. Wegen der Eigenschaft, dass der reine Zartušt voll Glanz und voll Thatkraft ist. Dieses beweist, dass an jenem, in welchem Thatkraft sich befindet, die Opposition wenig Wirkung äussern kann.

Man muss wohl lesen: *pouru qarənañho ašhaōno zaraθuštrahē*. Oder haben 8 und 9 ursprünglich gelautet: *noiṭ hē aōšho pairi waēnāmi — pouru-qarənañho*?

10.

G.-T. Zarathuštra sah im Geiste: die bösen schlechtgesinnten Unholde berathen sich über meinen Tod.

H.-U. Zartušt sah im Geiste: die Unholde, die bösen schlechtgesinnten, berathen sich über meinen Tod.

11.

G.-T. Es erhob sich Zarathuštra, hervorging Zarathuštra.

H.-U. Es erhob sich Zartušt, hervorging Zartušt.

12.

G.-T. Während der Erstarrung des Aṅro-Mainjuš infolge der Grausamkeit der Peinigungs-Inquisition.

H.-U. Weg von der Erstarrung Akoman's, als dieser, nämlich Akoman, in seinem Körper erstarrt war bei dieser Grausamkeit der peinigenden Inquisition; bei dieser Inquisition hatte er nämlich sich selbst so hart gemacht. Es gibt Einige, welche sagen: Darauf erstarrte Akoman, als er die Peinigung inquirirte.

Statt *asaręto* muss *saręto* gelesen werden, welches Local von *saręti* ist. Ebenso lese man *ako-manaṅho*. Durch die falsche Lesart *ako-manaṅha* wurde *saręto* unverständlich und von einem Abschreiber, da es ihm den gegentheiligen Sinn auszudrücken schien, in *a-saręto* verwandelt.

In der Huzvaresch-Uebersetzung ist zwischen [illegible] wahrscheinlich [illegible] einzuschieben. [illegible] steht hier in dem seltener vorkommenden Sinne des neupers. را.

Der Sinn dieses Paragraphen ist: Zarathuštra ging hervor während Aṅro-Mainjuš erstarrt dastand. Diese Erstarrung deuten Einige in dem Sinne, dass Aṅro-Mainjuš dem Heiligen gegenüber sich zu ganz besonderer Härte zwang; nach Andern dagegen ist er, als er sah, dass seine bösen Künste gegenüber dem Heiligen unwirksam seien, vor Schrecken selbst erstarrt.

13.

G.-T. Steine in der Hand haltend — von der Grösse eines Kata sind sie — der reine Zarathuštra.

H.-U. Darauf hielt er Waffen in der Hand, welche von der Grösse eines Kata waren, er, der reine Zartušt, steinerne Waffen; es gibt Einige, welche sagen, das himmlische Yaϑā ahū wairyo.

14.

G.-T. Empfangen vom Schöpfer Ahura Mazda.

H.-U. Welche er empfangen hatte vom Schöpfer Anahüma.

15.

G.-T. Wo sie zu halten (bewahren) auf dieser Erde,[1] der ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden? An der Daredži auf der Anhöhe in der Wohnung des Pourušaspa.

H.-U. Wo sie zu halten auf dieser Erde, der ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden? In Dardžik zbar im Hause Purušasp's. Es gibt Einige, welche also sagen: Er hielt sie auf dieser Erde, der so ausgedehnten, runden, weit zu durchschreitenden. Darauf nahm er diesen Platz ein in Dardžik Zbar im Hause des Purušasp.

Ich lese hier statt *dražahē* (bei Spiegel) *dražaṅhē*. Darauf führt die Huzvaresch-Uebersetzung [illegible] (statt [illegible] bei Spiegel) hin.

16.

G.-T. Es that kund Zarathuštra dem Aṅro-Mainjuš: Schlechtgesinnter Aṅro-Mainjuš!

H.-U. Es that kund Zartušt, d. h. er brachte eine Botschaft an Gannā-Minōi: O du schlechtgesinnter Gannā-Minōi!

17.

G.-T. Ich will schlagen die von den Unholden geschaffene Schöpfung, ich will schlagen den von den Unholden geschaffenen Leichendämon.

H.-U. Ich will schlagen die Schöpfung, die von den Unholden geschaffene, ich will schlagen den Leichendämon, den von den Unholden geschaffenen.

18.

G.-T. Ich will schlagen die Pairika, welche man anbetet, bis dass geboren wird Saošjans, der siegreiche, aus dem Wasser des Kansu-(Sees).

H.-U. Ich will schlagen diese Liebe zur Parī, diese Verehrung der Götzen, bis dass geboren wird der Heiland, der siegreiche, aus dem Wasser des Kašusāi.

---

[1] Wörtlich: ‚wo dieser Erde zum halten dessen.'

Ich werde dich schlagen und es werden dich schlagen meine Schüler und dann wird es geschehen, dass du durch deine eigene That zu Grunde gehst.

19.

G.-T. Von der östlichen Gegend, von den östlichen Gegenden.

H.-U. Von der östlichen Gegend.[1] Von der Gegend, dem Orte, wo die Sonne, wenn der Tag am längsten ist, aufgeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, aufgeht, dort ist Osten. — Von dem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, aufgeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, untergeht, dort ist Süden. — Von dem Orte, wo sie, wenn der Tag am kürzesten ist, untergeht, bis zu jenem Orte, wo sie, wenn der Tag am längsten ist, untergeht, dort ist Westen. — Das Uebrige ist Norden. Es gibt Einige, welche sagen, der Norden ist leer.[2]

20.

G.-T. Ihm entgegnete darauf Aṅro-Mainjuš, der Schöpfer der schlechten Geschöpfe.

H.-U. Ihm entgegnete der schlechtgesinnte Gannā-Minōi.

Dem awestischen *duž-dāmo* steht in der Huzvaresch-Uebersetzung [illegible] gegenüber, woraus hervorgeht, dass der Paraphrast *duž-då* gelesen hat.

21.

G.-T. Tödte ja nicht meine Geschöpfe, reiner Zarathuštra.

H.-U. Tödte ja nicht diese meine Schöpfung, reiner Zartušt.

22.

G.-T. Du bist der Sohn des Pourušaspa; von (deiner) Ahnensippe wurde ich verehrt!

[1] Der Paraphrast übersetzt hier blos *ušhastaraṭ hača naēmāṭ* und lässt *ušhastaraēibjo hača naēmaēibjo* unübersetzt.

[2] D. h. dorthin kommt niemals die Sonne.

H.-U. Du bist des Purušasp Sohn und ich trage dich von deiner Geburt an(?), d. h. ich kenne dich. Es gibt Einige, welche sagen: Von deinen Ahnen bin ich mit Opfern verehrt worden, daher opfere auch du mir!

Hier muss der Paraphrast zwei verschiedene Lesarten vor sich gehabt haben, nämlich unsere Lesart *zāwišhi,* auf welcher seine zweite Erklärung beruht, und eine zweite Lesart *zānišhi,* welche der ersten Erklärung (‚ich kenne dich') zu Grunde liegen muss.

23.

G.-T. Schwöre ab den guten mazdajasnischen Glauben; erlangen magst du dann das Glück, welches erlangt hat Wadaghna, der Länderfürst.

H.-U. Schwöre ab den schönen mazdajasnischen Glauben; du findest dann jenes Gut, wie es gefunden hat Waghan, der Länderfürst.

24.

G.-T. Ihm entgegnete er, der Spitamide Zarathuštra:

H.-U. Antwort sprach er zu ihm, er, der Spitamide Zartušt:

25.

G.-T. Nicht will ich abschwören den guten mazdajasnischen Glauben.

H.-U. Nicht will ich abschwören diesen schönen mazdajasnischen Glauben, welches Anahüma selbst ist.

26.

G.-T. Nicht nach der Trennung von Knochen, Lebenskraft und Bewusstsein!

H.-U. Nicht des Körpers, nicht des Lebens Annehmlichkeit wegen, nicht ob des Langelebens, nicht ob des Schönlebens, nicht wegen der Trennung des Bewusstseins vom Körper, d. h. wenn man mir den Kopf abschneidet, auch dann werde ich es nicht abschwören.

Hier muss der Paraphrast einen ganz anderen Text vor sich gehabt haben. Ich vermuthe: *noiṭ asta-ća noiṭ uštānęm-ća daręzjāṭ, noiṭ baōδas-ća wī-urwisjāṭ* ‚nicht ob des Festhaltens der Knochen und der Lebenskraft, auch nicht nach der Trennung vom Bewusstsein', d. h. weder lebendig noch todt.

27.

G.-T. Ihm entgegnete Aṅro-Mainjuš, der Schöpfer schlechter Geschöpfe:

H.-U. Antwort redete zu ihm der schlechtgesinnte Gannā-Minōi:

28.

G.-T. Mit wessen Wort willst du schlagen, mit wessen Wort willst du vernichten, mit welcher schöngefertigten Waffe magst du wohl bewerfen meine des Aṅro-Mainjuš Geschöpfe?

H.-U. Mit welchem Worte schlägst du mich, d. h. machst du mich elend, und dann mit welchem Worte quälst du mich, d. h. trennst du mich von meiner Schöpfung, mit welcher schön gefertigten Waffe von dieser meiner Schöpfung des Gannā-Minōi?

Ich vermuthe, dass im Grundtexte statt *hukęrętā́ṅho* ursprünglich *hukęręta aṅho* gestanden hat.

Im Huzvaresch-Text ist zwischen [illegible] das Wort [illegible] einzuschalten. Da der Paraphrast bereits die Lesart *herkęrętā̊ṅho* vor sich hatte, wusste er mit ihr nichts anderes anzufangen, als sie mit [illegible] zu übersetzen und auf *zaja* ([illegible]) zu beziehen. — Ich bemerke ausdrücklich, dass *hukęrętā́ṅho* durch den Singular [illegible] übersetzt erscheint.

29.

G.-T. Ihm entgegnete darauf der Spitamide Zarathuštra:

H.-U. Antwort zu ihm sprach da der Spitamide Zartušt:

30.

G.-T. Mit dem Mörser, der Schale, dem Haoma und dem von Mazda geoffenbarten Worte.

H.-U. Mit dem Mörser, der Schale, dem Haoma und dem von Anahüma geoffenbarten Worte, dem Awasta.

31.

G.-T. Dies sind meine besten Waffen.

H.-U. Dies ist meine beste Waffe.

32.

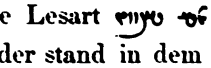
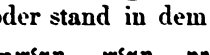
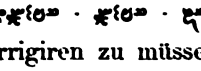
G.-T. Mit diesem Worte will ich schlagen, mit diesem Worte will ich vernichten, mit dieser schön gefertigten Waffe, schlechtgesinnter Añro-Mainjuš!

H.-U. Mit diesem Worte will ich dich schlagen, d. h. ich will dich elend machen, mit diesem Worte will ich dich quälen, d. h. ich will dich von deiner Schöpfung trennen, mit dieser schön gefertigten Waffe, schlechtgesinnter Gannā-Minōi!

33.

G.-T. Es schufs der heilige Geist, er schufs in der unbegrenzten Zeit.

H.-U. Welcher das Wasser geschaffen hat, der heilige Geist, er schuf es in der unbegrenzten Zeit. Es gibt Einige, welche also sagen: Welcher das Wasser geschaffen hat, der heilige Geist, er schuf auch das Wasser in der unbegrenzten Zeit.

Die unsinnige Lesart  dürfte vielleicht aus entstanden sein, oder stand in dem Texte, welcher dem Paraphrasten vorlag:  , welches er in:  corrigiren zu müssen glaubte? Die Stelle hat darnach conform dem Grundtexte zu lauten: ‚welches geschaffen hat der heilige Geist und er schufs in der unbegrenzten Zeit.'

34.

G.-T. Es schufens die Ameša-spenta's, die guten Herrscher, die einsichtsvollen.

H.-U. **Er schuf** es mit Hilfe der Amšaspands, der guten Herrscher, **der wohlweisen**, d. h. von ihnen ist er im Schaffen unterstützt worden.

35.

G.-T. **Zarathuštra** recitirte das Ahuna-vairya: jaϑā ahū wairjo.
H.-U. **Zartušt** sagte das Ahunwar her: jaϑā ahū wairyo.

Bih'afrid.

Von

M. Th. Houtsma.

Bei der Lectüre der interessanten Mittheilungen von Dr. Goldziher in Bezug auf die Shu'ûbijja erinnerte mich der Ausspruch (*Muhammedanische Studien*, I, S. 150): „Unter den 'Abbasiden wagt sich denn auch ein gewisser religiöser Romanticismus der persischen Familien auf die Oberfläche, welche die Wiederherstellung persischer Religionsgebräuche offen betrieben, an einen in Vergessenheit gerathenen Propheten oder Religionsneuerer, der aber damals viel Anhänger fand, und eine der letzten Evolutionen des Magierthums ins Leben rief. Ich meine Bih'âfrîd. In den gedruckten arabischen Quellen besitzen wir zwei ziemlich ausführliche Nachrichten über ihn nämlich im *Kitâb al-Fihrist*, S. 344 und bei Šahrastânî, S. 187. Daraus geht hervor, dass Bih'âfrîd in den letzten Zeiten der Omajjaden Herrschaft in Chawâf, einem zu Naisâbur gehörigen Districte, auftrat mit einer Lehre, welche in vielen Punkten von den Ansichten der Magier abwich, bis die Mobeds ihn bei Abu-Muslim deshalb verklagten, und er auf dessen Befehl in Naisâbur hingerichtet wurde. Seine Ketzereien soll er in einem Buche niedergeschrieben haben und seine zahlreichen Anhänger scheinen sich noch längere Zeit behauptet zu haben, wenigstens bis ins vierte Jahrhundert der Higra, wie wir unten sehen werden. Eine abweichende Nachricht findet sich in einer persischen Handschrift der Pariser National-Bibliothek, welche

neuerdings ausführlich von Herrn Magister C. Salemann beschrieben worden ist (*Mélanges asiatiques*, t. ix, S. 453 und folg.). Dort lesen wir f. 117: ‚Im Anfange der Herrschaft der 'Abbasiden sah man in Chorāsān ein Individuum oben auf einem hohen Gewölbe, wozu weder Steg noch Treppe den Zutritt vermittelte. Man wunderte sich, wie der Mann hinauf gekommen war, und befragte ihn wer er sei. Da antwortete er: Ich bin Bihzād, der Magier, und seitens Gott gesandt um die Leute zum Bekenntnisse der Religion Zerdušt's einzuladen. Man brachte ihn darauf herunter, und in kurzer Zeit vereinigten sich 30,000 Anhänger bei ihm; Abu-Muslim Marwazî aber sammelte ein Heer, zog gegen ihn, und tödtete Bihzād, den Magier.'[1] Diese allerdings fabelhafte und wenig genaue Nachricht habe ich hauptsächlich der Vollständigkeit wegen angeführt, denn dass hier mit Bihzād die nämliche Person gemeint sei, welche sonst richtig Bihāfrīd genannt wird, ist nicht zweifelhaft. Wichtiger ist eine kurze Notiz in der Leidener Handschrift der *Mafātīh al-'Olūm* (Cod. 514, S. 24), doch enthält dieselbe keine neuen Daten, ausgenommen dass der Ort des Auftretens hier näher bestimmt wird als Serāwend (سراوند) im District Chawāf, Provinz Naisābur.

Ungleich reichhaltiger, obgleich wiederum mit Fabeln ausgeschmückt, ist ein anderer Bericht, welchen uns ein gewisser Hosain ibn Mohammed in einem Oxforder Codex aufbewahrt hat. Die Handschrift ist von Nicoll im zweiten Bande des Kataloges, S. 123, unter Nummer cxxx beschrieben. Ausführlicheres in Bezug auf die Handschrift, das Werk selbst und dessen Verfasser findet man im neuen Pariser Kataloge, S. 284, n. 1488, wo ein Exemplar des ersten Bandes dieses wichtigen Werkes beschrieben wird. Daraus geht hervor, dass der vollständige Name des Verfassers war: Abu Manṣur al-Ḥosain ibn Mohammed al-Mar'ašī at-Tha'ālibī, und dass er unter der Regierung des Mahmud ibn Sabuktegîn schrieb. [2] Der betreffende Abschnitt steht f. 157 verso und hat folgende Ueberschrift:

---

[1] Persischer Text bei Salemann a. a. O. S. 500, 501.

[2] Vgl. H. Chal. iv, 319 unter غرر السير und *Journal asiat.* 1828 i, S. 138, 139.

Geschichte von Bih'āfrīd al-Maǵusī az-Zauzanī in den Tagen Abu-Muslims.

Ich habe von vielen Šaichs aus Naisābur, u. a. von Abu Zakarijja Jahjā ibn-Ismā'īl al-Hīrī[1] Folgendes gehört: Bih'āfrīd war ein Magier aus Zauzan; er kam auf seinen Handelsreisen nach China und brachte von dort ein grünseidenes Unterkleid und ein ebensolches Oberkleid mit, welche man in die Faust einfassen konnte. Er hielt dieselben aber verborgen, that gebratene und pulverisirte Bocksleber in einen Sack, und Zucker und Mandelkerne, beide fein gestossen, in einen anderen und machte von diesen beiden Säcken zwei Kissen, welche er ebenso verbarg, wie die zwei Kleidungsstücke. Danach gab er vor, todtkrank zu sein und liess für sich ein überaus schönes und geräumiges Mausoleum herrichten, dergestalt, dass das Regenwasser in bestimmtem Masse ihm durch eine Rinne zugeführt wurde. Als er damit fertig war, legte er die beiden Kissen und die beiden Kleider in einem Tuche zu sich und sagte zu seinem Weibe: ‚Ich werde gewiss sterben, nimm also meine Verfügungen in Acht und erfülle mir einen Wunsch.' Das Weib aber hatte ihn herzlich lieb und befragte ihn nach seinen Verfügungen. Er sagte dann: ‚Lasse mich auf diesem meinen Bette und mit diesen beiden Kissen in das Grabmal beisetzen, ohne mich davon zu trennen.' Sie versprach es und befragte ihn nach seinem Wunsche. Er antwortete: ‚Besuche mich wöchentlich in meinem Grabmale und wasche dein Gesicht bei der Wasserrinne, welche hineinführt.' Sie versprach auch dieses. Darauf stellte Bih'āfrīd sich todt und das Weib liess die übliche Todtenklage für ihn abhalten, ihn auf seinem Bette und mit den beiden Kissen in dem Grabmale beisetzen. Dort speiste er den einen Tag von den Lebern, am andern vom Zucker und von den Mandeln, trank aus der Wasserrinne das Wasser, womit das Weib ihr Gesicht wusch und fristete mit diesen Speisen und Getränken ein kümmerliches Leben. Als er ein volles Jahr im Grabmale gelegen hatte, wartete er den Augenblick ab, wo die Leute zur Ernte rings um seinem Grabmale versammelt waren und stand vor ihren Augen auf, nachdem er die beiden

[1] Meine Abschrift hat: الحزبى; ich folge Jāqut IV, 640.

grünen Kleider angelegt hatte. Darauf redete er ihnen zu: ‚O ihr Leute! ich bin Bih'āfrīd, bin von Gott zu euch gesandt,' wonach sie ihn umringten, willkommen hiessen und ihn baten herauszukommen. Sodann kam er zu ihnen hinaus und sagte: ‚Ihr wisset, dass Gott mich vor einem Jahre hat sterben lassen, wie ihr gesehen und gehört habt, jetzt aber hat er mich wieder lebendig gemacht und mich bekleidet, wie ihr sehet, mit diesen Paradieses-Kleidern, wovon es auf Erden nichts ähnliches gibt; weiter hat er mir geoffenbart, was ich euch sagen werde.' Man schenkte ihm Glauben und viele Leute aus Zauzan und den beiden zu Naisābur gehörigen Districten von Chawāf und Zāwa u. s. w., glaubten ihm, und eine mächtige Herrschaft wurde ihm zu Theil. Seine Botschaft war, dass sieben Gebete (täglich) zu verrichten seien, wobei man das Antlitz der Sonne, wo dieselbe sich am Himmel befand, zuzuwenden hatte; dass der Genuss des Verreckten und des Berauschenden, das Heiraten der Mütter, Schwestern, Töchter, Bruders- und Schwesterkinder und Tanten väterlicher- und mütterlicherseits verboten seien; dass die Brautgabe auf mehr als 400 Dirhem festzusetzen sei. Auch schrieb er ihnen vor, einmal im Leben den siebenten Theil ihrer Güter den Geisteskranken (?) und den Lahmen zu schenken, sowie die Wohlthätigkeitspflege, und verdarb auf diese Weise den Magiern ihre althergebrachte Religion. Deshalb versammelten sich die Mobeds und Herbeds bei Abu-Muslim in Naisābur, thaten ihm die Neuerungen des Bih'āfrīd kund und verlangten, indem sie bemerkten, dass er sowohl für die Muslims, als für ihre Religion verderblich sei, seine Gefangennahme, damit sie vor ihm Ruhe hätten. Abu-Muslim schickte Abdallah ibn Šo'ba mit Truppen nach Zauzan, welche ihn ergriffen und nach Naisābur führten; darauf befahl er ihn ans Holz zu schlagen und machte denjenigen seiner Anhänger, deren er habhaft wurde, den Garaus. Es gibt aber noch heutzutage ein Ueberbleibsel von ihnen, welche Bih'āfrīdijja genannt werden und, wie ich in einem Buche gelesen habe, gehören sie theils den Chusrawijja,[1] theils den Churramijja an.

[1] Welche Secte damit gemeint ist, ist mir unbekannt. Man könnte geneigt sein, an die Anhänger von Nāṣir bin Khusrau, gewöhnlich الناصرية genannt,

Ich setze den arabischen Text zur Vergleichung hinzu:

قصة بهافريذ المجوسى الزوزنى فى ايام ابى مسلم

سمعت جماعة من مشايخ نيسابور منهم ابو زكريا يحيى بن اسمعيل الحيرى يقولون كان بهافريذ مجوسيا من اهل زوزن فخرج الى الصين فى تجارة له ورجع وقد حمل منها قميص حرير اخضر ورداء مثله تسعهما قبضة الرجل فاخفاهما وعمد الى كبود الجداء فشواها ودقّها وجعلها فى خريطة والى السكّر ولبّ اللوز فدقّهما وجعلهما فى اخرى وصيّر الخريطتين وسادتين واخفاهما مع الثوبين ثم تمارض مرض الموت وامر فبنى له ناوس من احسن النواويس واوسعها وجعل للمطر مصبّا اليه بقدر وجع الى نفسه الوسادتين والثوبين فى خرقة وقال لامراته انى ميّت لا محالة فاحفظى وصيّتى واقضى حاجة لى وكانت محبّة له مشفقة عليه فقالت ما وصيّتك قال ان تنقلينى فى فراشى هذا والوسادتين الى ناوسى ولا تفرّقى بينى وبينها فقالت نعم وكرامة فما حاجتك قال ان تزوزينى فى الناوس كل اسبوع وتغسلى وجهك عند مصب المطر اليه فضمنتها له وتماوت بهافريذ فاقامت المراة رسم المناحة عليه ونقلته فى فراشه ووسادتيه الى الناوس فكان يتقوّت من الكبود يوما ومن السكر واللوز يوما ويشرب من مصبّ المطر وغسالة وجه المراة ويبقى على رمقه بذلك من الطعام والشراب فلما استكمل فى الناوس سنة تامّة ترصّد وقت اجتماع الناس حول ناووسه للحصاد فقام وقد لبس القميص والرداء الاحضرين حتى راوه وقال ايها الناس انى بهافريذ رسول الله اليكم فاجفلوا اليه ورحّبوا به وسالوه ان ينزل فنزل اليهم وقال لهم اعلموا ان الله اماتنى منذ سنة كما رايتم وسمعتم وقد احيانى الآن وخلع علىّ ما ترون من خلع الجنة التى لا يوجد مثلها فى الدنيا واوحى الىّ ما ساخبركم به فصدّقوه وامن به خلق كثير من اهل زوزن ورستاقى خواف وزاوه من نيسابور وغيرها وانعقدت

(Vgl. Ethé in *Actes du VIe congrès intern. des Orient.*, 2° partie 1, p. 198, 203) zu denken. Wir müssten in diesem Falle mit Rieu, Fagnan und Pertsch (gegen Schefer und Ethé) annehmen, dass es zwei verschiedene Personen des gleichen Namens gegeben hätte, denn als der Verfasser obigen Bericht schrieb, hatte der erst im Jahre 394 geborene Nāṣir bin Khusrau schwerlich Zeit gehabt, eine nach ihm benannte Secte zu recrutiren. Wenn sich aber die chronologische Schwierigkeit auf diese Weise lösen liesse, so bleibt es dennoch sonderbar, dass die Nāṣirija, welche zu den schi'itischen Secten zählen, hier neben die magischen Khurramijja gestellt sein würden.

له رياسة كبيرة وكانت دعوته انه جاء بسبع صلوات يصلى بها نحو الشمس حيثما جرت وحرّم عليه الميتة والسكر وتزوّج الامّهات والاخوات والبنات وبنات الاخ والاخت والعمّات والخالات وان يتجاوزوا بمهر المراة اربعماية درهم وفرض عليهم اخراج السبع من اموالهم فى العمر مرّة الى الضجاع[1](?) والزمنى وفى اعمال البرّ وافسد على المجوس دينهم القديم واجتمع الموابذة والهرابذة الى ابى مسلم وهو بنيسابور وعرّفوه بما احدثه بهافريذ وقالوا انه افسد عليكم وعلينا الدين وسالوه القبض عليه واراحتهم منه فانفذ ابو مسلم عبد الله بن شعبة فى عسكر الى زوزن حتى اخذه وحمله الى نيسابور فامر بقتله وصلبه ودمّر على من ظفر به من اصحابه وقد بقيت منهم الى الآن بقيّة يقال لهم البهافريذية وقرات فى بعض الكتب انهم بين الخسروية والخرمية

Man erkennt in diesem Berichte, wie in dem oben mitgetheilten persischen, leicht die feindliche Stimmung des Erfinders, welcher den Bihzād oder den Bih'āfrīd von vornherein zum Zauberkünstler und Betrüger machen möchte, hier auf eine Weise, welche uns in Bih'āfrīd einen Vorgänger des bekannten Dr. TANNER begrüssen lässt. Es braucht kaum gesagt zu werden, dass wir dieser Anschauung keineswegs beipflichten dürfen, wenn auch Religionsneuerer öfters solche oder ähnliche Künste in Anwendung gebracht haben mögen.

Viel wichtiger ist, dass die Lehre des Bih'āfrīd uns in allen Quellen ziemlich übereinstimmend in einigen Hauptzügen überliefert worden ist, so dass wir zwar dieselbe nicht genau kennen, doch die Haupttendenz, worauf er dabei abzielte, leicht zu fassen vermögen.

Es galt die althergebrachte Lehre und den Cultus der Magier zu reformiren mit Beseitigung einiger den Muslimen überaus anstössigen Gebräuche, wie das Gemurmel (زمزمة), die Anbetung des Feuers, das Ehelichen der nächsten Verwandten, der Genuss des Weines und des Verreckten. Daraus erklärt sich der Beifall, den er fand, und zugleich der Hass der Mobeds, welche vollkommen folgerichtig dem Abu-Muslim vorhielten, dass diese Neuerungen nicht allein dem Magierthum, sondern auch dem Islâm gefährlich seien, weil ja viele Neu-

[1] Undeutlich in meiner Abschrift, doch ohne Punkte (الصحاع).

bekehrte geneigt sein möchten, dieser Vermittlung zwischen beiden Religionsformen beizustimmen. Wenn man bedenkt, dass Abu-Muslim als einer der grössten Henker in der arabischen Geschichte verrufen ist, und dass wohl nicht allein die verhältnissmässig wenig zahlreichen, ihm feindlichen arabischen Ansiedler in Chorāsān seiner Blutgier zum Opfer fielen, so ist es sicher, dass er grässlich gegen die Bih'āfrīdijja gewüthet haben muss. Dies wird auch dadurch bestätigt, dass er zu seinen Hinrichtungen im grossen Stil die sogenannten كافر كوبات, d. h. schwere, oben mit Zähnen (عُجَم) versehene Knüttel verwendete, welche wohl ihren Namen (Ungläubigen-Knüttel) daher hatten, weil dieselben hauptsächlich gegen Ungläubige, respective Ketzer in Anwendung kamen.[1] Die grosse Zahl der von Abu-Muslim auf diese Weise hingerichteten Bih'āfrīdijja — denn sonstige Ungläubige gab es damals in Chorasān nicht, weil die Magier, auf deren Geheiss Abu-Muslim ja so energisch gegen die Bih'āfrīdijja einschritt, hier nicht in Betracht kommen — beweist, dass unser Gesandte Gottes sehr viele Anhänger fand. Wir haben dafür noch einen zweiten Grund. Im Jahre 150 der Hiǵra rebellirte gegen die 'Abbasiden ein gewisser Ostādsīs (استاذسيس), der nach den Berichten der arabischen Historiker[2] von nicht weniger als 300.000 streitbaren Männern begleitet war. Dass wir hier es nicht mit einem einfachen politischen Abenteurer zu thun haben, sondern mit einer gefährlichen anti-islâmitischen Bewegung, ist klar. Wenn ich nicht irre, werden die Anhänger dieses Mannes von Šahrastānī mit dem Namen السيسانية angedeutet, welches Wort Haarbrücker zwar as-Saisānijja ausspricht, doch das ebensogut as-Sīsānijja ausgesprochen werden kann. Ist dies richtig, so beweisen die Worte aš-Šahrastānī's, dass die Anhänger des Bih'āfrīd und diejenigen des Ostādsīs factisch eins sind, denn er nennt dieselben in einem Athem. Inwieweit auch die Aufstände von al-Muqanna' unter al-Mahdî und später noch von Bābek auf die Bih'āfrīdijja

[1] Die Waffe war bei den Türken beliebt (Ǵāhiẓ citirt von de Goeje: *Bibl. Geogr. Arab.* iv, 278). Abu-Muslim liess das Holz schwarz anstreichen, weil schwarz die Farbe der 'Abbasiden war.

[2] Tabarī iii, S. 354 und folg.

zurück zu führen sind, ist nicht sicher; es scheinen dabei andere religiöse Vorstellungen mitgewirkt zu haben. Jedenfalls gab es noch Bih'āfrīdijja, als der Historiker as-Sulī schrieb (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) und wahrscheinlich noch später als die Chronik des Tha'ālibī und die *Mafātīh al-'olūm* abgefasst wurden (viertes bis fünftes Jahrhundert der Higra). Die von Abu-Muslim angeordneten Massregeln verfehlten also ihren Zweck, doch die von ihm und den Magiern befolgte Politik blieb auch später massgebend; wir sehen den arabischen Khalifen al-Mu'tasim den Bābek durch al-Afšīn bekämpfen, der factisch ein aufrichtiger Magier war. Ihr hauptsächliches Interesse entnehmen Bestrebungen, wie diejenigen des Bih'āfrīd und Ostādsīs, daher, dass sie die letzten Zuckungen des sterbenden Magierthums repräsentiren, ehe der siegreiche Islâm dessen Platz für immer einnahm. Das officielle Magierthum war mit dem Sturze des Sasanidenreiches bereits gefallen; das Streben patriotischer Männer, es in geeigneten, neuen Formen dem Islâm entgegenzusetzen, schlug fehl.

Beiträge zur armenischen Dialectologie.

Von

Dr. Johann Hanusz.

(Schluss.)

ł.

1) Poln.-arm. *ł* = cl. *լ* *(l)*.

a) im Anlaute: *łan* breit, *լայն* *(lajn)*; *łałù* weinen, *լալ* *(lal)*; *łer* Bergwiese, *լեառն* *(leaṙn)*; *łeγì* bitter, *լեղի* *(leλi)*; *łizù* Zunge, *լեզու* *(lezû)*; *łognełù* schmieren, *լոգանալ* *(loganal)*; *łuh* Floh, *լու* *(lû)*; *łus* Licht, Tag, *լոյս* *(lojs)*; *łъdzełù* einspannen, *լծել* *(lcel)*; *łъnełù* füllen, eingiessen, *լնուլ* *(lnûl)*; *łъsełù* hören, *լսել* *(lsel)*; *łъvanałù* waschen, *լուանալ* *(lûanal)*; *łъzełù* lecken, *լիզել* *(lizel)*;

b) im Inlaute: *adzełełù* rasiren, *ածելել* *(acelel)*; *ałùr* Mehl, *ալեւր* *(aleur)*; *àłvъ* wiederum, *այլուի* *(ajlûi)* Ajd. II. 128.; *avałgù* alterthümlich, vgl. *աւալոց* *(aualoc)*; *avełì* mehr, *աւելի* *(aueli)*; *avułełù* auskehren, *աւիլել* *(auilel)*; *ełełù* aufstehen, vgl. *ելանել* *(elanel)*; *hajłì* Spiegel, *հայելի* *(hajeli)*; *hałàv* Rock, *հալաւ* *(halau)*; *hałełù* schmelzen, *հալել* *(halel)*; *hedzełuthìn* Krieg, *հեծելութիւն* *(hecelûthiun)*; *χełkh* Verstand, *խելք* *(χelkh)*; *iłałù* sein, *լինել* *(linel)* nach. *լալ* *(lal)*, *ըլալ* *(ъlal)*; agul. *ըլել* *(ъlel)*; *iłìg* Spinnrocken, *իլիկ* *(ilik)*; *Kałust*, *գալուստ* *(galûst)*; *kołòχ* Kopf, *գլուխ* *(glûχ)*; *khałèł* Marsch, *քայլել* *(khajlel)*; *ohormъłì* barmherzig, *ողորմելի* *(oλormeli)*; *pagłà* Bohne, *բակլայ* *(baklaj)*; *pałìnkh* Schlüssel, vgl. *բանալի* *(banali)*; *połъr* ringsum, *բոլոր* *(bolor)*; *sałъr* Pflaume, *սալոր* *(salor)*; *šałàg* Rücken, *շալակ* *(šalak)*; *pъłełù* umstürzen, *փլանիլ* *(phlanil)*; *thabłełù* werfen, *թաւալել* *(thaualel)*; *šapthałùn* Pfir-

siche, շափալուտ (*šaphalût*); *ъlìnk* voll, լի (*li*), nach. իլինք (*ilinkh*); Suffix *-li*: *badvelì* gnädig, պատուելի (*patûeli*); *sirelì* lieb, սիրելի (*sireli*); *užlì* kräftig, vgl. *už*, ոյժ (*ojž*) Kraft; Infinitive auf *-lu*: *udelù* essen, ուտել (*ûtel*), gen. dat. ուտելոյ (*ûteloj*); *dałù* geben, տալ (*tal*); *perełù* tragen. բերել (*berel*); *aγnałù* mahlen, աղալ (*aλal*), u. dgl.

c) im Auslaute: *ał* (Partikel), այլ (*ajl*); *kał* Wolf, գայլ (*gajl*); *nał* Hufeisen, նալ (*nal*); *eł* Volk, Menge, ել (*el*); *theł* Stengel, թել (*thel*); *uł* Lamm, ուլ (*ûl*); *χuł* taub, խուլ (*χûl*); *megàł* jener, nach. մեկալ (*mekal*); *tikàł* Löffel, դգալ (*dgal*); *avjèł* Besen, աւել (*auel*); *hedźèł* Heer, հեծեալ (*heceal*); *očìł* Laus, ոջիլ (*odžil*); Infinitivformen: *khałèł* Marsch, քայլել (*khajlel*); *unenàł* Besitzthum, Güter, vgl. *unenałù* haben, ունիլ (*ûnil*), u. dgl.

2) Poln.-armen. *ł* wird zu *l* erweicht manchmal vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B.: plur. *kalèr* Wölfe, gen. *kałerèn*; ebenso: *nalèr* die Hufeisen, *thelèr* die Stengel, *ulèr* Lämmer; *leγ* schwimmen, լիւղ (*liuλ*). Sonst kommt *l* öfters in den neueren Lehnwörtern vor.

Ausnahmsweise scheint poln.-armen. *ł* manchmal dem cl. ղ (*λ*), ր (*r*), ն (*n*) zu entsprechen, z. B. *džundžulùχ* Sperling, ճնճղուկ (*čnčλûk*); *Bołoz* (?) neben *Bohos*, Պօղոս (*Pôλos*); *ułùr* Adler, որոր (*oror*) Habicht; *łabestàk* Hase, նապաստակ (*napastak*), vulg. լամպըստակ (*lampъstak*) Čax. karab. բլապաստրակ (*ъlapastrak*) Patk. 66. *łъman* Wahrheit, vgl. նման (*nman*) ähnlich, neben լման (*lman*) völlig, ganz.

3) Zu den späteren Entlehnungen, in welchen ein *ł* und *l* erscheint, gehören: türk. *łałèχ* Sacktuch, aus *jagłъk* (?); *łoχùm* Zwieback, *ałà* noch, mehr, *Ałamàn* ein Deutscher, *Ałtunowicz, Asłanowicz, bełà* Noth, *bèłkhi* vielleicht, *čorłù* verflucht, *gaładžì* Wort, *gałikhà* Krüppel, *χałb* falsch, *χałgìn* (?) Kessel; *Jołbejowicz, kozłùkh* Augengläser, *Kutłubej, miłàt* Bauer, *sałhàn* ausgekochtes Fleisch, *siłì* Ohrfeige, *Sołtan, Tełembas*; *boł* viel, *fasùł* Fisole, *χoł* Arm, Vorderbein, *Karaukàł* Krähe; — rumän. *Łupulak, bołt* Gewölbe, *furkulicà* Gabel, *małàj* Hirse, *pjałà* Glas, *płutà* Floss, *sułà* Schusternadel, *svekłà* Rübe, *łukułì* Flachs, *mundzùł* Füllen; — poln. ruthen. *łaskà* Gunst, Gnade, *łakitkì* Leckerbissen, *łancùχ* Kette (Lehnzug); *łopatà* Schaufel, *Lovčuk, łołothì* Koth, *bułkà* Semmel, *čułùv* (?) Biene, *kołbasà* Wurst, *kovadłà*

Amboss, *kułàk* Faust, *młynivkà* Mühlwasser, *pidłohà* Fussboden, *piłà* Säge, *płuh* Pflug, *połen* Wermuth, *połomìń* Flamme, *połòt* jäten, *połovìk* Habicht, *połycà* Schrank, *selezinkà* Milz, *sołovìj* Nachtigall, *školà* Schule, *žylà* Ader, *košèł* Korb, *stoł* Tisch, *vał* Wall; — Namen: *Łabończuk, Łavarink, Łukasiewicz; Ilàχ* ein Pole, *Ołàχ* ein Rumäne, *Ilòv* Lemberg, *Mołdòv* Moldau.

l: *dalàχ* Stock, *dalavùr* Teller, *lulà* Pfeife, *Pilaf;* — poln.-ruth. *livàk* link, *plamà* Flecken, *stelà* Zimmerdecke; sonst *miliòn* und Namen: *Balsamowicz, Molik, Struclik, Mimilik, Kovtalnik, Kvartàlnik,* u. dgl.

ıı. Nasale *m, n,* decken sich gewöhnlich mit gleichen Lauten der classisch-armenischen Sprache; nicht selten erscheinen sie auch in den neueren Lehnwörtern.

m.

1) Poln.-armen. *m* = cl. *m.*

a) Im Anlaute: *mad* Finger, մատն *(matn); may* Sieb, մալ *(mal); mah* մահ, Tod; *mam* մամ, Grossmutter; *mar* Mutter, մայր *(majr); maz* մազ, Haar; *meg* ein, մէկ *(mēk)* der einzige; *men* selbst, մէն *(mên); mi* մի, nicht (partic. prohibit.); *mis* միս, Fleisch; *mod* zu, մոտ *(mot)* nah; *muy* Maus, մուկն *(mûkn); muχ* Rauch, մուխ *(mûχ); muth* dunkel, մութ *(mûth); mur* Kohle, մուր *(mûr); mɔm* Wachs, մոմ *(mom); mart* Mensch, մարդ *(mard); mandr* klein, մանր *(manr); manč* Knecht, մանչ *(manč); minkh* wir, մեք *(mekh); mitkh* Gedanke, միտ *(mit); munč* stumm, մունջ *(mundž); mèmɔ* einmal, մէն մի *(mên mi)? mèčɔ* in, inmitten, մէջ *(mêdž)* Mitte; *madàg* Stute, մատակ *(matak); madnì* Ring, մատանի *(matani); madzùn* sauere Milch, մածուն *(macûn); Manugiewicz* vgl. մանուկ *(manûk)* Knabe; *Mardyrosiewicz* vgl. մարտիրոս *(Martiros); markàd* Perle, մարգրիտ *(margrit); marmàn* մարմին, Leib; *megàł* jener, nach. մեկալ *(mekal); mergàg* nackt, մերկ *(merk); mešťèγ* Mitte, vgl. մէջ + տեղի *(mêdž + teli); mezì* uns, մեզ

(mez); Minasowicz vgl. Մինաս *(Minas); mirùg* Bart, մորուք *(morukh); modè* von, *modìg* nah, vgl. մոտ *(mot)* nah; *mədìkh* Wacht, *mədèlkh* Untergang, vgl. մուտ *(mût)* Eintreffen; *məgràd* Scheere, մկրատ *(mkrat); məštàχ* Pelz, vulg. մուշտակ *(mûštak); manelù* մանել, spinnen; *medznalù* gross werden, մեծանալ *(mecanal); mernelù* sterben, մեռանիլ *(meṙanil); mornalù* vergessen, մոռանալ *(moṙanal); morthelù* schinden, մորթել *(morthel); mənalù* verbleiben, մնալ *(mnal); mərelù* gehorchen, vulg. մռել *(mṙel); mədmədalù* nachdenken, vgl. միտս մտանել *(mits mtanel);*

b) im Inlaute: *amàn* աման, Gefäss; *amàr* Sommer, ամառն *(amaṙn); amb* Schwamm, *amp* Wolke, ամպ *(amp),* ամբ *(amb); ambùr* stark, ամուր *(amûr); amèn* all, ganz, ամէն *(amên); Amirowicz* vgl. ամիրայ *(amiraj); amìs* ամիս, Monat; *amòt* Scham, ամօթ *(amôth); amunčnalù* sich schämen, ամաչել *(amačel); zmèr* Winter, ձմեռն *(dzmeṙn); džermàg* weiss, ձերմակ *(čermak); gamàdz* langsam, nach. կամաց *(kamac)* still; *goγəmìndr* Ziegel, կղմինտր *(kłmintr); hamàr* համար, für; *hambrelù* zählen, համարել *(hamarel); hampirelù* dulden, համբերել *(hamberel); himìg* jetzt, vulg. հիմայ, հիմակ *(himaj, himak)* Ajd. II. 112. 128. *hramè, hremànkst* (Höflichkeitsformeln), vgl. հրամայել *(hramajel)* befehlen; *χəmelù* trinken, խմել *(χmel); χəmèr* Teig, խմոր *(χmor); χənamuthìn* das Freien, խնամութիւն *(χnamûthiun); χəšmedànkh* Gewissen, vulg. խրճմտանք *(χrč-mtankh); imanalù* իմանալ *(imanal)* erfahren; *khamelù* քամել *(khamel)* filtriren, *khamì* քամի, Wind; *łəmàn* Wahrheit, լման *(lman); ohormədì* barmherzig, ողորմելի *(oł̇ormeli); pambàg* Baumwolle, բամբակ *(bambak); tem-łùs* Morgenröthe, *timàč* vor, gegenüber, vgl. դէմ *(dêm),* gen. դիմի *(dimi); timanalù* dulden, դիմանալ *(dimanal); Tumanowicz* vgl. Թոմաս *(Thovmas); žamanàg,* ժամանակ, Zeit; *umìn* wem, ում *(ûm); irmèn* seiner, ihm; *irmòv* durch ihn; Numeralia ordinalia: *ergusùmə* zweiter, *irjekùmə* dritter, *čərsùmə* der vierte, *hingùmə* der fünfte, *dasnùmə* der zehnte, *harurùmə* der hundertste, u. s. w.

c) im Auslaute: *gam* oder, կամ *(kam); kam* Nagel, vulg. գամ *(gam); žam* ժամ, Kirche; *pjem* Altar, բեմ *(bem); ergəs-tèm* gegen Abend (vgl. oben *tem-łùs*); *hum* հում, roh; *phajłùm* Blitz, փայլում

(phajlûmn); tadùm Arbeit, *դատումն (datûmn); thayùm* Bestattung, *թաղումն (thalûmn); abrəšùm* Seide, *ապրիշում (aprišûm); gədəm* Stück, *կտրումն (ktrûmn); paregàm* Freund, *բարեկամ (barekam); z-im* mein; 1. sing. *im* ich bin, *եմ (em); ga-m* ich befinde mich, *կամ (ka-m); kidìm* ich weiss, *գիտեմ (gitem); g-aγnàm* ich mahle, *ալամ (alam); gi-thoγùm* ich verlasse, *թողում (tholûm);* futur. *b-ilàm* ich werde sein, *bi-kidnàm* ich werde wissen, perf. *eyìlim* ich bin gewesen, *kidaçìlim* ich habe gewusst u. dgl.

2) Poln.-armen. *m* wird zu *mj* erweicht manchmal vor *e* in der auslautenden Silbe, z. B. *mjedz* gross, *մեծ (mec)*, neben *medznalù* (vgl. oben); *mjer* unser, *մեր (mer);* accus. *z-mjès* uns, *զմեզ (z-mez); mjeγr* Honig, *մեղր (melr); mjeγkh* Sünde, *մեղ (mel)*, aber plur. *meγrjèr, meγkhèr;* ähnlich, *garmjèr* roth, *կարմիր (karmir);* dann pluralia, wie *kamjèr* Nägel, gen. *kamerèn; mamjèr* Grossmütter, *mamerèn; pemjèr* Altäre, *pemerèn; žamjèr* Kirchen, *žamerèn,* u. dgl. In *mjedzəvər* Obmann, erhält sich *mj* wohl durch die starke Anlehnung an *mjedz,* vgl. *մեծաւոր (mecauor).*

In einigen Fällen scheint poln.-armen. *m* dem cl. *n* zu entsprechen, nämlich in *džamphà* Strasse, Reise, *ճանապարհ (čanaparh); odəmvər* Hochzeitsgesell, vgl. *ոտնաւոր (otnauor); thamk* Sattel, vgl. *թանգ (thang)* neben *թամբ (thamb).*

3) Der Laut *m* kommt sonst nicht selten in den späteren Entlehnungen vor, wie türk. *milàt* Bauer, *məskhìn* armer Teufel, *Misyrowicz, Muratowicz, Madžàr, Alamàn* der Deutsche, *artmàχ* Doppelsack, *dušmàn* Feind, *χamdžì* Peitsche, *χəsmàth* Glück, *jemìš* Obst, *ham* auch, *łoχùm* Zwieback, *Eminowicz, Kieremowicz, Kiermadzan, Telembas;* — rumän. *małàj* Hirse, *mundzùł* Füllen, *məcà* Katze, *məskerìt* tadeln; *domnà* Frau, *komà* Mähne, *kumàn* Erinnerung, *kumnàt* Schwäher, *nəmà* nur, *počùm* Stamm; — poln.-ruthen. *makitrà* Mohntopf, *mamà* Mutter, *miščàn* Stadtbürger, *młynivkà* Mühlwasser, *morkvà* Möhre, *moždzìr* Mörser, *muraškà* Ameise, *Gołomìn* Stadt Kołomyja, *grəmàd* Haufe, *krčmà* Wirtshaus, *plamà* Flecken, *simje* Same, *zmorškà* Runzel; lateinische Monatsnamen wie *Mart* (Martius), *Maìis* oder *Maj, Septembèr, Moktembèr, Nojempèr, Tektembèr,* und mehrere an-

dere Namen, wie: *Malewicz, Maramorosz, Mimilik, Molik, Moszoro, Mûsz, Balsamowicz, Moldòv, Moskòv* u. dgl.

n.

1) **Poln.-armen.** n = cl. *n*.

a) **Im Anlaute:** *nal* Hufeisen, նալ *(nal)*; *nav* Schiff, նաւ *(nau)*; *nor* neu, նոր *(nor)*; *Nuš*, vgl. նուշ *(nûš)* Mandel; *nišàn* Zeichen, նշան *(nšan)*; *nižùmɔs* damals, vgl. յայն ժամ *(j ajn žam)*; *nusùn* neunzig, vgl. ինն-սուն *(inn-sûn)*; *najelù* schauen, նայիլ *(najel)*; *nergelù* malen, նկրկիլ *(nerkel)*; *nɔstelù* sitzen, նստիլ *(nstil)*;

b) **im Inlaute**, sehr häufig nach Vocalen, z. B. *an*: *anìc* անիծ, Nisse, *anùn* անուն, Name; *anùš*, անուշ, Geschmack, *anelù* machen, անիլ *(anel)*; *anorè* ein Jude, անօրէն *(an-ôrên)* gesetzlos; *angàdž* Ohr, neben *gandž-abùr*, ականջ *(akandž)*; *ankàn* spät, անագան *(anagan)*; *cancàr* selten, vulg. ձանձար *(dzandzar)*; *dandz* Birne, տանձ *(tandz)*; *danɔ* Haus-, տան *(tan-)*; *dzandr* schwer, ծանր *(canr)*; *džandž* Fliege, ճանճ *(čanč)*; *ganànč* grün, կանաչ *(kanadž)*; *gangùn* Ellbogen, կանգուն *(kangûn)*; *ganùχ* früh, կանուխ *(kanûχ)*; *hanelù* austragen, հանիլ *(hanel)*; *hankčelù* ausruhen, հանգչիլ *(hangčil)*; *handɔbelù* begegnen, հանդիպիլ *(handipil)*; *khanì*, քանի, wie viel, einige; *manč* Knecht, մանչ *(manč)*; *mandr* klein, մանր *(manr)*; *manelù* մանիլ, spinnen; *Manugiewicz*, մանուկ *(manûk)* Knabe; *panalù* öffnen, բանալ *(banal)*; *panelù* machen, arbeiten, von *pan*, բան *(ban)*; *sandrelù* kämmen, սանտրիլ *(santrel)*; *sandùχt* Leiter, սանդուխք *(sandûχkh)*; *spanelù* tödten, սպանանիլ *(spananel)*; *tanàg* Messer, դանակ *(danak)*; *žangàg* Glocke, զանգակ *(zangak)*; *žangarì* blau, ժանգաւո *(žangaŕ)*; plur. *ǰankh* Lebensalter, Jahrhundert, կեանք *(keankh)*; *abrànkh* Vieh, ապրանք *(aprankh)*; *χɔšmedànkh* Gewissen, vulg. խրճմտանք *(χrčmtankh)*; 1. plur. *g-aγnànkh* wir mahlen (Analogiebildung, vgl. ալաւք, *alamkh*); Präsenssuffix *-ana-*: *łvanalù* waschen, լուանալ *(lûanal)*; *timanalù* dulden, դիմանալ *(dimanal)*; *-ane-*: *bužanelù* nähren, vgl. բուծանիլ *(bûcanel)*, u. dgl. dann: *arànc* ohne, առանց *(aŕanc)*; *gajant* Unterwelt, կայան *(kajan)*; *hivànd* krank, հիւանդ *(hiuand)*; *žamanàg* Zeit,

ժամանակ (žamanak); χostovanànkh Beichte, vgl. խոստովանութիւն (χostovanûthiun); Owanes und Ohanowicz, Յովհաննէս (Jovhannês), Hunanian vgl. Յովնան (Jovnan);

en: dzenòχkh Eltern, ծնող (cnoł); šenuthìn Schönheit, շինութիւն (šinûthiun); ɕenełù rufen, ձայնել (dzajnel); zenełù schaden, vgl. źen, զեան (zean); unenałù haben, ունել (ûnel); uzenałù wollen, յուզել (jûzel); kaχçenałù hungern, քաղցենալ (khałçenal); gəpçenełù ankleben, nach. կպցունել (kpçûnel), u. dgl. Aksentowicz vgl. Օքսէնտիոս (Ôkhsêntios); vartenìkh Rose, վարդենիք (vardenikh); ayvenìkh Taube, vgl. աղաւնի (ałauni); plur. Anorènkh die Juden, անօրէնք (an-ôrênkh) die gesetzlosen; Suffix -ienc, -եանց (-eanç), der Familienname, wie Gognienc, Mochienc, Ohanienc, Norsesienc, Horajenc;

on, un: onkh Braune, յոնք (jonkh); ongùz Haselnuss, ընկոյզ (ənkojz); χonàr mild, խոնարհ (χonarh); χontikhàr Kaiser, vgl. խունքար (χûnkhar) Ajd. II, 180, Anm. Donigiewicz, տոնիկ (tônik); χristonà Christ, Katholik, քրիստոնեայ (khristoneaj); plur. irònkh sie, vərònkh welche, asònkh, adònkh diese, u. dgl. — unevòr wohlhabend, ունևոր (ûnevor); dzung Knie, ծունկն (cûnkn); hund Same, հունտ (hûnt); sundùg Kiste, սնտուկ (sntûk); džundžułùχ Sperling, ճնճղուկ (čnčłûk); gərùng Ferse, կրունկն (krûkn), nach. կրունկ (krûnk); plur. ašùnkh Herbst, աշուն (ašun); ardusùnkh Thränen, արտասուք (artasûkh), tifl. արտասունք (artasùnkh); taštùnkh Felder, zu tašt, դաշտ (dašt), githoγùnkh wir verlassen (Analogiebildung) u. dgl.

in: inkh er, ինքն (inkhn); inč was, ինչ (inč); ìnə neun, ինն (inn); indžì mir, ինձ (indz); indàs hier, hieher, ընդ այս (ənd ajs) Ajd. I. 163, Anm. II. 126, 127. bind hart, պինդ (pind); hing հինգ, fünf; hinełù spinnen, հինուլ (hinûl); kinì Wein, գինի (gini); Minasowicz vgl. Մինաս (Minas); prindz Reis, բրինձ (brindz); šinełù, շինել, bauen; ərìnd schön, vulg. բրինա (ərint) Čax. əlìnk voll, nach. լիքք (ilinkh); plur. ergìnkh Himmel, երկին (erkin); khərdìnkh Schweiss, vgl. քիրտն (khirtn); palìnkh Schlüssel, vulg. բալիք (balikh) Čax. mìnkh wir, 1. plur. ìnkh wir sind, èinkh wir waren; kidìnkh wir wissen, kidejìnkh wir wussten, bi-kidnànkh wir werden wissen, kidaçìlinkh wir haben gewusst, und dergleichen Analogiebildungen, vgl. մեք (mekh) wir, եմք (emkh) wir

sind, imperf. *էաք (êak); գիտեմք (gitemkh)*, imperf. *գիտէաք (gitêakh)* u. s. w.

ɔn: *ɔndrelù* wählen, *ընտրել (ɔntrel); ɔnčnelù* herabsteigen, vgl. *անջ (ûndž)*, gen. *ընջոյ (ɔndžoj); ɔndzajelù* geboren werden, *ɔngerelù* helfen, *ընկերել (ɔnkerel); ɔnnelù* fallen, *անկանիլ (ankanil)*, tifl. *ընգնել (ɔngnel)*, nach. *իյնել (ijnel); bγɔndz* Kupfer, *պղինձ (plindz); gɔnìg* Weib, *կին (kin)*, gen. *կնոջ (knodž); χɔndzɔr* Apfel, *խնձոր (χncor); phɔnthì* hässlich, *փնթի (phnthi); šɔnìg* Hündchen, *շնիկ (šnik); dzɔnelù* gebären, *ծնանիլ (cnanil); tɔnelù* legen, *դնել (dnel); pɔndrelù* fragen, vulg. *փնտռել (phntřel); mɔnalù* bleiben, *մնալ (mnal); kɔnalù* gehen, *գնալ (gnal); haskɔnalù* verstehen, *հասկանալ (haskanal); gorsɔnelù* verlieren, *կորսանել (korûsanel); ċorċɔnelù* trocknen, *չորացուցանել (ċoraçûçanel); medzċɔnelù* erziehen, *մեծացուցանել (mecaçûçanel); pɔlċɔnelù* umstürzen, *փլուցանել (phlûçanel); verċɔnelù* aufheben, *վերացուցանել (veraçûçanel); tarċɔnelù* umkehren u. dgl. Plur. *odvɔřèr* Füsse, *madvɔřèr* Finger, vgl. *ոտն (otn)*, *մատն (matn)*.

Nicht selten kommt *n* auch nach Consonanten vor, besonders den tönenden, z. B. *gɔrnàg* Schulter, *կուռն (kûřn)*, nach. *կըռնակ (kɔřnak); Gognienc* von *Gogan*, vulg. *կոկան (kokan)* Waldpflaume; *mγγůèr* die Mäuse, vgl. *մուկն (mûkn); hajnàk* armenisch (adv.), wohl aus *հայենակ (hajenak)* vulg. Ajd. I, 163. II, 129. Verbalbildungen mit dem Suffixe *-ne-* und *-na-*, wie *łognelù* schmieren, *լոգանալ (loganal), kɔdnelù* finden, *գտանել (gtanel); hedznelù* das Pferd besteigen, *հեծանիլ (hecanil); gannelù* stehen, *կանգնել (kangnel); hasɔnnelù* reif werden, *հասանել (hasanel); arnelù* nehmen, *առնուլ (ařnûl); χarnelù* mischen, *խառնել (χařnel); zarnelù* schlagen, *զարկանել (zarkanel); mernelù* sterben, *մեռանիլ (meřanil); aγnalù* mahlen, *ալալ (alal); kidnalù* wissen, *գիտել (gitel); medznalù* gross werden, *մեծանալ (mecanal); koγnalù* stehen, *գողանալ (gołanal); ċornalù* trocknen, *չորանալ (ċoranal); mornalù* vergessen, *մոռանալ (mořanal); vernalù* springen, *վերանալ (veranal); garnalù* können, *կարել (karel)*, vulg. *կարենալ (karenal)*, Čax. *parnàł* Lager, vgl. *բառնալ (bařnal)*, aufheben; — nach den Tenues: *oχtmùmɔ* der siebente, vgl. *ևթն (euthn); uthnùmɔ* der achte, *dasnùmɔ* der zehnte, vgl. *տասն (tasn); harsnìkh* Hochzeit, *հարսանիք (harsanikh); łusnɔgàn*

Mond, *լուսնակ (lûsnak)*, *լուսնական (lûsnakan)*; *šnahagà* Dank, *շնորհակալ (šnorhakal)*; *Paχneban*, vulg. *բաղանէպան (baλanê-pan)*; Verbalbildungen mit den Suffixen *-na-* und *-ne-*, wie *vaχnałù* fürchten, *վախել (vaχel)*, nach. *վախնալ (vaχnal)*; *desnelù* sehen, *տեսանել (tesanel)*; *pažnelù* abtrennen, *բաժանել (bažanel)*; *haknevełù* sich anziehen, *ագանիլ (aganil)*; *çəçnelù* zeigen, *ցուցանել (çûçanel)*; *keraçnelù* fett machen, vgl. *գերացուցանել (gêraçûçanel)*; *sorveçnelù* lehren, *սովորեցուցանել (sovoreçûçanel)*; *səreçnelù* schärfen; *udeçnelù* nähren, *šareçnelù* aufstellen, *šidgeçnelù* gerade machen u. dgl.

c) im Auslaute: *an* dieser, *այն (ajn)*; *an-* (privativum), *ան- (an-)*, z. B. *an-havàd* ungläubig, gottlos, *անհաւատ (an-hauat)*; *can* Stimme, *ձայն (dzajn)*; *ksan* zwanzig, *քսան (khsan)*, *łan* breit, *լայն (lajn)*; *pan* Ding, Arbeit, *բան (ban)*; *amàn* *աման*, Gefäss; *avedràn* Evangelium, *աւետարան (auetaran)*; *çuvàn* Strick, *շուան (çûan)*; *ergàn* lang, *երկայն (erkajn)*; *havidàn* ewig, *յաւիտեան (jauitean)*; *χaχràn* Vorzimmer, *խաղարան (χaλaran)*; *išχàn* *իշխան*, kühn; *kaγràn* Schüssel, *քաղրան (khaλran)*; *kavazàn* Stock, Stiel, *գաւազան gauazan*; *łəmàn* Wahrheit, *լման (lman)*; *nišàn* Zeichen, *նշան (nšan)*; *peràn* Mund, *բերան (beran)*; *savàn* Leintuch, *սաւան (sauan)*; *tercàn* Zwirn, *դերձան (derdzan)*; *Wartan*, *վարդան (Vardan)*; *łusnəgàn* Mond, *լուսնական (lûsnakan)* proprio della luna; *majragàn*, *մայրական*, mütterlich; *gorustagàn* verlassen, *կորստական (korstakan)*; *nəstoγagàn* ansässig, *նստողական (nstoλakan)*; Pluralia auf *-an*, wie *ciàn* zu *ci* Pferd, *ձի (dzi)*; *χodàn* Heu, vgl. *χod*, *խոտ (χot)* Gras; *keγàn* zu *keγ* Dorf, *գիւղ (giuł)*; selten die Familiennamen auf *-ian*, wie *Hunanian*, dann: *Hajastàn* Armenien, *tadəstàn* Amt, *դատաստան (datastan)*; und zahlreiche Pluralia auf *-stan*, wie *ekəstàn* Weintrauben, vgl. *այգեստան (ajgestan)* Weingarten; *phošestàn* zu *phošî* Staub; *χamdžəstàn* zu *χamdži* (türk.) Peitsche u. dgl. 3. plur. *g-aγ-nàn* sie mahlen, *աղան (aλan)*; *ga-n* sie finden sich, aor. *zargàn* sie schlugen u. dgl.

en: men selbst, *մէն (mên)*; *šen* dick, *շէն (šên)*; *źen* Schade, *զեան (zean)*; *adèn* gelegene Zeit, *առեան (atean)*; *çorjèn* Weizen, *ցորեան (çorean)*; *erjèn* sein, *իւրեան (iurean)*; Genit. *panè-n*, vgl. *'i բանէ (i banê)* ablat., plur. *panerè-n*, *irmè-n* seiner, numer. *megè-n*, *ergusèn*, *irjekè-n* u. dgl.

in: hin հին, alt; *kin* Preis, գին *(gin); digìn* Frau, տիկին *(tikin); gaçin* Axt, կացին *(kaçin); gayìn* Nuss, կաղին *(kałin); kedìn* Erde, գետին *(getin); marmìn* մարմին, Körper; *teyìn* gelb, դեղին *(dełin); traçìn* Nachbar, vgl. դրացի *(draçi);* Suffix *-uthìn,* -ութիւն *(-ûthiun): dzeruthìn* Alter, *diruthìn* Gericht u. dgl. Dativ. singl. *panì-n,* vgl. բանի *(bani), žamìn, umìn,* wem u. dgl. 3. plur. *in* sie sind, են *(en),* imperf. *eìn,* էին *(êin); kidìn* sie wissen, vgl. գիտեն *(gite-n),* imperf. *kideìn,* գիտէին *(gitêin);* perf. *eyìlin, kidaçìlin* u. dgl.

un: dun Haus, տուն *(tûn); pun* Nest, բոյն *(bojn); šun,* շուն, Hund; *anun* անուն, Name; *arìun* արիւն *(ariun); ersùn* dreissig, երեսուն *(ere-sûn)* u. s. w. bis *nu-sùn* neunzig, ինիսուն *(inn-sûn); gangùn* Ellbogen, կանգուն *(kangûn); irgùn* Abend, vgl. երեկոյ *(erekoj),* vulg. իրիկուն *(irikûn),* Karab. բիւգուն *(riugun); madzùn* sauere Milch, մածուն *(macûn); n-i-pùn* ganz, ի բուն *(i bûn)* bis Ende; *sirùn* Liebe, lieb, սիրուն *(sirûn);* Gen. dat. singul. *martù-n,* vgl. մարդոյ *(mardoj), hokùn* vgl. հոգւոյ *(hoguoj), dzandrùn,* plur. *dzandreruìn, žameruìn, Hajeruìn* u. dgl. — 3. plur. *gi-thoyùn* sie verlassen, թողուն *(tholûn);* fut. *bi-thoyùn;* ebenso *gi-desnùn* sie sehen, fut. *bi-desnùn* u. dgl.

Sehr selten lässt sich ein auslautendes *-n* nach Consonanten hören, z. B. *χorùgn* tief, խոր *(χor),* nach. խորունկ *(χorûnk);* entweder fällt es ab, z. B. *mad* Finger, մատն *(matn); vod* Fuss, ոտն *(otn); muy* Maus, մուկն *(mûkn); cuy* Fisch, ձուկն *(dzûkn); jez* Ochs, եզն *(ezn); tadùm* Arbeit, գործումն *(datûmn);* oder es wird zu einem tonlosen *ə,* z. B. *irɣtə* sieben, եօթն *(euthn); dàsə* zehn, տասն *(tasn); ìnkhə* er, ինքն *(inkhn);* oder auch man hört nach *n* ein tonloses *ə* oder *e,* welches wohl als 3. sing. des Verbum subst. aufzufassen ist, z. B. *ìnkhn-e* er ist, ինքն է *(inkhn ê); χorùgn-ə* tief ist, sogar *dzàndrn-e* schwer ist, vgl. *canr* (*canr)* u. dgl.

2) Poln.-arm. *n* wird oftmals zu *ń* erweicht vor *e* in den auslautenden Silben, z. B. *ńerg* Farbe, pl. *nergèr,* ներկ *(nerk); muyńèr* Mäuse, gen. *muynerèn,* vgl. մուկն *(mûkn); tadumńèr,* gen. *tadumnerèn* vgl. oben): *pańèr* Dinge, gen. *panerèn; jezńèr,* gen. *jeznerèn* zu *jez* Ochs, եզն *(ezn); cugńèr* Fische, gen. *cugnerèn,* vgl. ձուկն *(dzûkn); aśeyńèr,* gen. *aśeynerèn* zu *aśèy* Nadel, ասեղն *(asełn); karńèr,* gen. *kar-*

nerèn zu *karr* Lamm, *գառն (gaṙn)*; von solchen Stämmen hat sich der Ausgang *-ńer* allgemein verbreitet als eine Pluralendung, besonders bei den zwei- und mehrsilbigen Substantiva, wie *skesurńèr* Schwiegermütter, *berbedžńèr* zu *berbèdž* (rumän.) Widder, *žyłańèr* zu *žyłà* (slav.) Ader; *žamanagńèr* zu *žamanàg* Zeit; *samakišńèr* zu *samakìš* (rumän.) Käse; *japɤndžańèr* zu *japɤndžà* (türk.) Mantel; *huselnicańèr* zu *huselnicà* (slav.) Raupe u. dgl.

3) Der Laut *n* kommt endlich in den späteren Entlehnungen vor, wie: türk. *naçàr* Noth, *nijàth* Hoffnung, *Nurbegowicz, Asłanowicz, Czobanowicz, Eminowicz, gunà* Decke, *χonàχ* Gast, *kɤnàr* Ufer, Rand; *pazevènk* falsch, *Pencar, sunč* Schuld, *zangù* Steigbügel, *bazɤrgàn* Kaufmann, *Bostan, Dzingàn* Zigeuner, *čokàn* Hammer, *çatàn* Flechtgehäge; *dušmàn* Feind, *χaftàn* Kaftan, *joɣràn* Bettdecke, *mɤskhìn* armer Teufel, *sałhàn* ausgekochtes Fleisch, *Sołtan*; — rumän. *Negrusz, Negustor, nɤmà* nur, *berbendzà* Käsefass, *bernɤvàkh* Hosen, *domnà* Frau, *džunk* Stier, *gindà* Eichel, *grebenòs* buckelig, *kumnàt* Schwäher, *mundzùl* Füllen, *pintìn* Sporn, *prund* Schotter, *unturà* Schweinefett, *ɤntrèg* ganz; *ban* Geld, *Krečùn* Weihnachten, *kumàn* Erinnerung, *kurtàn* Hof; — poln. ruthen. *nahł* plötzlich, *norà* Quelle, *Nurkiewicz; boronà* Egge, *čudnìk* lächerlich, *dževoronkà* Lerche. *gànok* Gallerie, *hrabynà* Weissbuche, *huselnicà* Raupe, *korunà* Kranz, *łancùχ* Kette, *mlnivkà* Mühlwasser, *pančoχà* Strumpf, *sadanà* Satan, *selezinkà* Milz, *snop* Garbe, *sosnà* Tanne, *šynkà* Schinken, *vinòk* Kranz, *višnà* Weichsel, *vjènut* welken, *žentičà* Käsemilch; *burjàn* Gras, Kraut, *bužèn* geräuchertes Fleisch, *Gołonùn* Kołomyja (Stadt), *Kabzàn* ein Armenier, *miščàn* Stadtbürger, *połèn* Wermuth, *truχàn* Truthahn, *vigòn* Frauenkleid; — Monatsnamen: *Nojempèr, Hunvàr, Hunìs* u. a. Erweichtes *n* haben wir z. B. in *ńevɤcàd* schnelles Ross (pers.-türk.), *Śńatìn* (Stadt), *połomìń* Flamme (ruthen.).

Schluss.

Danach ergeben sich im Allgemeinen folgende Entsprechungen zwischen den poln.-arm. und class.-armenischen Lauten:

1) *Vocale.*

Poln.-arm. *a* = cl. *a, aj;* manchmal *e, ea, û, au;*
„ *e* = „ *e, ê, ea,* seltener *aj, iu,* sporadisch *i, a, u;*
„ *o* = cl. *o, ô,* sporadisch *e, ɔ, u, eu;*
„ *i* = „ *i* manchmal *e, iu,* sporadisch *ê, ea, o, ɔ;*
„ *u* = „ *û, oj, iu, eu,* manchmal *ov, a, o, e, i;*
„ *ɔ* = „ *ɔ,* für *a, e, o, i, u;*
„ *y* = slav. *y* (fast nur in den Lehnwörtern).

Diphthonge *au, eu, ou* kommen noch sporadisch vor, ebenso *ia, ie* für cl. *ea,* sonst wird entweder der zweite Theil consonantisch, wie in *aj, oj, iv* (für cl. *iu*), oder die classischen Diphthonge werden im Poln.-arm. im Auslaute und vor Consonanten zu Monophthongen, nämlich:

cl. *aj* = poln.-arm. *a, e,*	cl. *au* = poln.-arm. *o,*	cl. *iu* = poln.-arm. *u, i, e,*
„ *oj* = „ *u,*	„ *eu* = „ *o, u,*	„ *ea* = „ *je, i, a.*

Es ist noch zu erwähnen, dass jeder von den fünf poln.-arm. Hauptvocalen in gewissen Fällen, besonders ausserhalb der letzten Silbe, zu *ɔ* wird. Alle diese Vocale fallen manchmal aus und manchmal entwickeln sie sich secundär zwischen zwei Consonanten. Der Laut *e* wird oftmals zu *je* (resp. *ie*).

2) *Consonanten.*

A) Explosivlaute.

I. Tenues *p, t, k* = cl. *b, d, g,* selten *ph, th, kh* oder *p, t, k;*
II. Mediae *b, d, g* = cl. *p, t, k,* seltener *b, d, g;*
III. Tenues asp. *ph, th, kh* = cl. *ph, th, kh,* sporadisch *p, t, k.*

B) Affricatae.

I. Tenues *c, č* = cl. *dz, dž,* selten *ç, ć* oder *c, č;*
II. Mediae *dz, dž* = *c, č;*
III. Tenues aspir. *ç, ć* = *ç, ć.*

C) Spiranten.

I. Tenues *f, s, š, χ, h* = cl. *h, s, š, χ (λ), h (j);*
II. Mediae *v, z, ž, γ, j* = cl. *v (u, û), z, ž, λ, j.*

D) Liquidae und Nasale.

I. Poln.-arm. *r*, *ł* = cl. *r* (*ŕ*), *l*;

II. Poln.-arm. *m*, *n* = cl. *m*, *n*.

Manchmal werden die Consonanten erweicht, besonders vor *e* in der auslautenden Silbe, und zwar: Labiale zu *pj*, *bj*, *fj*, *vj*, *mj*; Dentale zu *t́*, *d́*; *ś*, *ź*; *ć*, *dź*; *ń*; Gutturale zu *ḱ*, *ǵ*; *χ́*, *γ́*; Liquidae zu *rj*, *ĺ*.

Faustus von Byzanz und Dr. Lauer's deutsche Uebersetzung.

Von

P. G. Menevischean,

Wiener Mechitharist.

Zu den wenigen armenischen Schriftstellern, welchen man das Prädicat ‚classisch' zuerkennen darf, gehört ein Historiker, dessen Verdienste bisher weder von den einheimischen, noch von den fremden Geschichtsforschern gebührend gewürdigt worden sind.

Es ist Faustus von Byzanz.

Im Gegensatze zu älteren und neueren Geschichtskritikern, wie St. Martin, der in seinen *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie* (t. 1, 313—314) schreibt: ‚. . . . Faustus de Byzance est bien plus étendu, et il paraît bien plus véridique . . . .' und Herrn von Gutschmid, welcher den Faustus als einen ‚wahren Geschichtsschreiber'[1] kennzeichnet, wird Faustus bekanntlich von vielen Anderen mit Unrecht als ein unglaubwürdiger Historiker und als ein Grieche, der armenisch geschrieben hat, hingestellt.

Mein Zweck ist nicht, mich hier in eine erschöpfende Discussion einzulassen; es wird dies in einem armenischen Werke geschehen, das mich schon lange beschäftigt.

In aller Kürze sei nur erwähnt, dass St. Martin's und Gutschmid's Ansicht, der Stil des Faustus sei ‚roh und unclassisch', der Wahrheit ganz und gar nicht entspricht. Der Stil des Faustus ist

---

[1] *Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig.* Philosophisch-historische Classe. 1876. S. 2.

echt classisch-armenisch. Hingegen kann Moses von Khoren nur für einen in der armenischen Sprache nicht wohl unterrichteten Ausländer, aber keineswegs für ein Muster armenischer Diction gelten. Thatsächlich ist seine Arbeit (als Schriftsteller und nicht als Historiker betrachtet) nichts weiter als ein Gemisch von Hellenismen, welche in des Verfassers starker Vorliebe für die griechische Sprache ihren Grund haben. Ein grosser Historiker ist als solcher noch immer kein mustergiltiger Classiker.

Der Stil des Faustus, welcher armenisch geschrieben hat, ist wahrhaft schön. Für sein charakteristisches Merkmal darf die dem alltäglichen Verkehre so nahestehende, keineswegs gesuchte Schreibart gehalten werden.

Die Geschichte des Faustus wurde zum ersten Male zu Constantinopel im Jahre 1730 herausgegeben; später, im Jahre 1832, wurde eine zweite Ausgabe in Venedig veranstaltet; dabei sind fünf Manuscripte miteinander verglichen worden. Im Jahre 1883 wurde eine dritte Ausgabe von K. Patkanean zu Petersburg veröffentlicht. Mittlerweile war in Constantinopel ein neues Manuscript entdeckt und von einem Mitgliede der Wiener Mechitharisten-Congregation mit dem Drucke vom Jahre 1832 verglichen worden. Die dabei sich ergebenden Varianten wurden genau verzeichnet. Diese Arbeit wird als Manuscript zum Gebrauche für eine künftige Edition sorgsam aufbewahrt. Obgleich das Constantinopolitaner Manuscript nicht sehr alt und fehlerhaft copirt ist, gibt es dennoch an manchen Stellen interessante Aufklärungen.

Den Bemühungen des hochw. Herrn Sruandztean (Սրուանձտեան) ist es zu danken, dass er in seinem Փարպի պատմ (Constantinopel 1885) das Vorhandensein zweier bisher unbekannter Manuscripte in Arghen und Tschenqusch (Armenien) bestätigen konnte.

Die französische Uebersetzung hat zum ersten Male der verdienstvolle Dr. Emin besorgt; dieselbe ist zu Paris im Jahre 1867 gedruckt worden.[1]

[1] Siehe *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, par Victor Langlois. Tome I, pag. 201.

Dr. LAUER hat das Verdienst, den Armenisten und besonders den Historikern seiner Muttersprache eine deutsche Uebersetzung dieses in so vielfacher Beziehung sehr brauchbaren Werkes geboten zu haben. Diese Uebersetzung erschien bekanntlich in Köln im Verlage der M. DU MONT-SCHAUBERG'schen Buchhandlung im Jahre 1879. Ich war sehr neugierig zu erfahren, ob die deutsche Uebersetzung den Text treu wiedergibt. Indess, nachdem ich einige Seiten gelesen hatte, sah ich, dass die Uebersetzung den an sie zu stellenden Anforderungen nicht entspricht. Je weiter ich die Vergleichung fortsetzte, desto mehr wuchs die Zahl der Uebersetzungsfehler. Da nun einmal das Buch schon in Aller Händen ist, so finde ich mich genöthigt, das Resultat meiner Controle zur öffentlichen Kenntniss zu bringen. — Ich citire in erster Linie die Seiten der Ausgabe des Jahres 1832 (das Werk ist 272 Seiten stark); dann in Klammern die der LAUER'schen Uebersetzung (notirt nur mit L.).

Das 3. (resp. 1.) Buch.

S. 5. այն ի ձեռն այլոց գրել գրեցաւ։ Բայց զի մի ի միջի մերոյ պատմութեանս ընդհատ երեւեսցի, հուն մի նշանակեցաք: (L. 3) ‚. . . . . ist von Anderen geschrieben worden. Damit aber nicht in der Mitte unserer Erzählung irgend etwas übergangen scheine, haben wir es . . . . beigefügt.' Es soll heissen: ‚Zwar ist es . . . von Anderen geschrieben worden; damit aber keine Unterbrechung in der Mitte dieser unserer Geschichte erscheine, haben wir ein wenig beigefügt.' — ասա պատմի աստէն առ սմին. (Ibidem) — ‚wird hier erzählt von dort an bis hieher'. աստէն bedeutet im Classisch-Armenischen nie ‚von dort an', sondern ‚hier, da, an diesem Orte' etc., z. B. աստէն ի այն կեանս, ‚hier in diesem Leben'. որչափ լի են չարեօք աստէն կեանքս (adjectivisch) ‚mit welchem Uebel voll ist dieses (Erden-) Leben'.

S. 6. ի գիւղն Թորդան. (L. 4) ‚in einer Stadt, Thordan'. Viermal kommt das Wort գիւղ vor und dreimal wird es mit ‚Stadt' übersetzt; aber գիւղ hat im Armenischen nur die Bedeutung ‚Dorf'. —

In der Geschichte M. von Khoren kommt das Wort ebenfalls viermal (respective dreimal) vor und wird von Dr. Lauer dreimal mit ‚Dorf' (siehe die deutsche Uebersetzung von M. Khorenatzi von Dr. Lauer, 1869, S. 74, 155, 171) und einmal mit ‚Stadt' (S. 168) übersetzt. ‚Stadt' wird im Armenischen mit einem aus sehr alten Zeiten stammenden Worte, nämlich durch das dem Aramäischen entlehnte քաղաք bezeichnet. — Աւան bedeutet ‚Marktflecken', von Dr. Lauer wird es aber immer durch ‚Stadt' wiedergegeben.

Եկաց եւ եղեւ քահանայապետ. (L. 4) ‚kam an und wurde Oberpriester'. եկաց ist die dritte Person des Sing. Perfecti, des Infinitivum կամ und nicht des գամ. Man übersetze daher: ‚Verthanes wurde Oberpriester'.

S. 7. Բագինք մեհենիցն. (L. 4) ‚die Götzen der Tempel'. Das Wort բագին hat im Classisch-Armenischen nur die Bedeutung ‚(Götzen-)Altar' und nicht ‚Götze'. Բագինք մեհենիցն muss mit ‚die Tempelaltäre' übersetzt werden. Βωμός ist im alten Testamente das armenische բագին (vgl. I. Macch. I, 62. II, 23. II. Macch. X, 2. u. s. w.).

S. 7. տուն աղօթից եւ տեղի ուխտից ամենայն ումեք. (L. 5) ‚Häuser des Gebetes und Stätten aller religiösen Uebungen'. ամենայն ումեք heisst ‚Allen' oder ‚für Alle'; also: ‚Bethaus (= Kapelle) und Andachtsort für Alle' und nicht ‚Stätten aller religiösen Uebungen'.

S. 8. վասն զի յանդիմանէր զնա սուրբն վասն . . . . (L. 5) ‚Denn sie befeindete den Heiligen aus Anlass . . . . .' Յանդիմանել heisst im Armenischen ‚Jemandem einen Verweis geben', eigentlich ‚Jemandem etwas vorwerfen', aber ‚befeinden' kann das Wort nie bedeuten. Für ‚befeinden' hat das Armenische թշնամանալ, թշնամի լինել ումեք u. s. w. Darnach muss der Satz so corrigirt werden: ‚denn der Heilige gab ihr Verweise'.

S. 8. խնդրէր յԱստուծոյ, բժշկէր եւ արձակէր. (L. 6) ‚bat er Gott: „Erlöse und befreie sie"'. Richtig: ‚bat er Gott, heilte sie und machte los (= befreite von den unsichtbaren Banden)'.

S. 9. Ընդոսնեցին զյղելիսն. (L. 6) ‚sie schmähten die Boten'. ‚Bote' heisst im Armenischen պատուիրակ, դեսպան, սուրհանդակ u. s. w. յղելիք ist ‚die Absender'. In der französischen Uebersetzung steht es

ganz klar: ceux qui l'avaient envoyé. Also: ‚sie schmähten die Absender'. — Մեծ ցասմամբ եւ բազում սրտմտութեամբ արձակեաց թագաւորն ի վերայ նոցա. (L. 7) ‚sandte im grossen Schmerze und voller Trauer der König gegen sie . . . .' Hier ist ցասումն = Zorn mit ցաւ = Schmerz verwechselt worden. Սրտմտութիւն ist nicht mit ‚Trauer' zu übersetzen. ‚Trauer' heisst տրտմութիւն, սուգ; սրտմտութիւն hingegen ist ein echtarmenisches Wort, abgeleitet aus սիրտ-միտ-ութիւն ‚Zorn-Ausbruch'. Der Satz heisst: ‚Der König sandte im grossen Zorne und Wuth gegen sie . . . .' oder besser: ‚erzürnt und in Wuth gerathen (darüber) sandte der König gegen sie . . . .'

S. 12. ազատեալ լինէր Յուսիկ ի բաներոյն. (L. 9) ‚So wurde Jusik seines Schwiegervaters ledig'. Es muss ausgebessert werden: ‚Jusik wurde von Zank und Streit befreit'. — շնորհք պատուիրանացն Աստուծոյ. (L. 9) ‚die Gnaden der Herrlichkeit Gottes'. Die lautliche Aehnlichkeit von պատուիրան ‚Gebot' und պատիւ ‚Ehre' hat vielleicht Dr. LAUER veranlasst, ‚die Gnaden der Herrlichkeit Gottes' anstatt ‚die Gnaden der Gebote Gottes' zu übersetzen.

S. 14. ցանկութիւն այլոց ստացուածոց. (L. 11) ‚die Verehrung anderer Götter'. Ցանկութիւն bedeutet ‚Begierde, Habsucht, Gier', aber ‚Verehrung' kann es nicht bedeuten. Ստացուած ‚Hab und Gut' ist nicht mit Աստուած ‚Gott' zu vertauschen. Der Satz heisst also: ‚die Habsucht nach Gütern der Nächsten (= Anderer)'.

S. 16. Եւ ընդ որ միանգամ անցանէին, այսպէս թողուին յամենայն ճանապարհակիցս ի վերայ անցից պողոտայից. (L. 12) ‚Die, welche zusammengezogen waren, wurden so von allen Reisegenossen an den Strassenübergängen gezahlt.' Der armenische Text lautet aber: ‚und wo sie auch durchzogen, liessen sie solche (= Steinhaufen) auf den Strassenübergängen'. — Ապա առնուին պահս պահել. (L. 12) ‚Dann nahmen sie Anlass, Fasten zu halten.' Obwohl առնուին ‚nahmen' heisst, so steht doch hierin ein eigenthümlicher Armenismus. Առնուլ heisst unter solchen Umständen nicht ‚Anlass nehmen', sondern ‚anfangen'. Also: ‚fingen sie an zu fasten'.

S. 17. Ետուն հրաման գուգազ հանել յաշխարհէ. (L. 13) ‚gaben sie Befehl, Gräben zu ziehen'. Die ganze Schwierigkeit dieser Stelle

liegt in գուգաղ; wahrscheinlich ein aus dem Persischen entlehntes Wort. Obwohl die Ableitung unbekannt, ist es doch sehr wahrscheinlich, dass es ‚Recruten' bedeutet; wie auch bei Dr. Lauer S. 19 das nämliche գուգաղ mit ‚Recrut' übersetzt ist. ‚Grab' heisst *խրամ, գերեզման, փոս.*

S. 18. Եւ հրաման թագաւորն .... բերել զվայրենի կաղին մայրեաց. (L. 14) ‚Der König gab . . . . den Befehl, . . . Kerne wilder Gebüsche bringen . . . zu lassen.' վայրենի կաղին eigentlich ‚wilde Eiche' ist bei Isaias VI, 13, βάλανος und bei nachclassischen, armenischen Schriftstellern φῆγος; aber keineswegs ‚wildes Gebüsch'. Nicht Kerne befahl der König zu bringen oder anzupflanzen, der Willens war, um sich herum einen Wald zu sehen, sondern junge Wald-Eichen (*կաղին մայրեաց*). Darum ist die betreffende Stelle so zu ändern: ‚Der König gab Befehl, . . . die wilde Wald-Eiche zu bringen.' — զգետն խնդարհ մինչեւ յապարանսն Տիկնունի՝ տնկեցին զկաղինն. (L. 14) ‚Nachdem sie . . . . bis zu dem königlichen Palaste Tiknun den Boden tief gelegt hatten, pflanzten sie die Kerne.' զգետն խնդարհ bedeutet ‚den Fluss entlang'; hier ist խնդարհ eine Präposition mit vorangehendem Accusativ, ganz so wie im Deutschen. ‚Tief' heisst խոր nicht խնդարհ. ‚Der Boden' heisst armen. գետին und ‚Fluss' գետ, ein echt indogermanisches Wort. Die Correctur lautet mithin so: ‚sie pflanzten die Eiche an dem Flusse entlang bis zum Palaste Tiknuni' (nicht ‚Tiknun'!).

S. 24. Խրեւ նմա հնձուկս առնելոյ. (L. 19) ‚. . . nachdem er ihn zum Narren gehalten' und S. 231 (L. 184) ‚zum Verdruss'. In beiden Fällen ist im Deutschen der Sinn des armen. հնձուկս առնել falsch wiedergegeben. հնձուկս առնել ումեք heisst ‚Jemandem etwas zum Trotze machen'. — Եւ ի ծովսն դեռ զուգին. (L. 19) ‚und nun sind sie im Meere verborgen' soll heissen: ‚und sie schwimmen noch im Meere'. զուգիմ oder besser լուգիմ ist ‚schwimmen', abgeleitet von der Wurzel լոյգ. ‚Sich verbergen' heisst ղօղիմ. Aber weil der Unterschied sehr gering ist, so werden sie in Manuscripten miteinander verwechselt und sind darum auch unter dieser Bedeutung in die Vocabularien aufgenommen worden. Aus den Worten aber,

die Manačihr zum heiligen Jakob von Mtsbin (nicht Mdsbin! *ds* = ծ ist westarmenisch) spottend gesprochen hat, ist klar, dass er schwimmen und nicht verbergen sagen wollte.

S. 30. Իսկ շնորհաւոր հոգւոյն լցեալ զնա, գիտութեանն էր աղբիւրացեալ զամենայն լսելեացն ցուզս ականջացն եւ սրտիցն երկրին. (L. 25) ‚Die Gnadengabe des Geistes Gottes hatte ihn erfüllt; des Wissens Quelle war er geworden für alle Ohren und Herzen der Erde, die auf die Wege achten wollten.' լսելիք bedeutet auch ‚Zuhörer' und nicht allein ‚Ohren', das in derselben Phrase mit ականջ wiedergegeben ist. Der Satz heisst: ‚Und (weil) der gnadenspendende Geist ihn erfüllt, (so) hatte die Wissenschaft die Ohren (-gänge) und die Herzen aller Zuhörer des Landes quellenmässig erfüllt.'

S. 31. Ի ստուծոյ յոյն. (L. 25) ‚Die Strafe Gottes', anstatt: ‚die Hoffnung Gottes'.

S. 33. Խոյզ միոյն ասկաւ ինչ որք ի հնդամանս գիտէին հելլէն եւ ասորի գպրութեանց, որք էին հասու ինչ այնմ փոքր ի շատէ. (L. 27) ‚Aber nur Wenige kannten den Inhalt der griechischen und assyrischen Schriften und auch diese waren nur ein wenig in dieselben eingedrungen.' Faustus aber sagt: ‚ausgenommen nur die Wenigen, die in griechischen und syrischen Schriften bewandert waren und es einigermassen verstanden'.

S. 34. որդիք անմիտք, անմիտ թագաւորութիւն. (L. 28) zweimal herzlose Kinder, herzlose Herrschaft', statt: ‚unsinnige Kinder, unsinnige Regierung'. — Ընդ այն թագաւորաւ Տիրանաւ, ընդ նմին եւ ընդ այն նախճեալք, անցուցին չարութեամբ քան յամենայն դարս. (L. 28) ‚unter jenem Könige Tiran überstiegen sie, nach ein und demselben trachtend, in der Schlechtigkeit alle Höhen'. Faustus meint: ‚unter jenem Könige Tiran, diesen zum Vorbild nehmend, übertrafen sie an Bosheit alle Jahrhunderte'.

S. 35. Եւ ոչ վարժ հրահանգ օք առաքինութեանցն. (L. 29) ‚nicht in den Geboten der Tugend geübt waren'. ‚Gebot' ist armen. հրաման; aber հրահանգք (im Classisch-Armenischen immer Plural) bedeutet ‚Uebung'. Der Satz heisst also: ‚in Tugendübungen waren sie

nicht durchgeübt.' — Եւ ոչ մեծին Գրիգորի յառաքինութիւնան ուշ եդին. (L. 29) ‚keine Mühe auf die Tugenden des grossen Grigor verwandt'. ‚Mühe verwenden' heisst armen. աշխատ լինել, փոյթ ի միջ առնուլ u. s. w., und nicht ուշ առնել, welches ‚achten, Acht geben' bedeutet. Darnach muss diese Stelle verbessert werden: ‚und nicht einmal auf die Tugenden des grossen Gregor Rücksicht nahmen (oder beachtet haben)'. — ի հպատութենանն խոտեցան. (L. 29) ‚hatten sie Unterwerfung . . . . verachtet'. Faustus meint etwas ganz anderes. Er sagt ausdrücklich von den Söhnen Jusik's: ‚und stolz auf die vergängliche, eitle Abstammung ihres Geschlechtes, wählten sie das militärische Leben', und fügt bei: ‚darum wurden sie, dem anfänglichen Traumgesichte ihres Vaters gemäss, in ihrer Hoffart verworfen'. ‚Unterwerfung' heisst armen. հպատակութիւն und ‚Hoffart' հպարտութիւն.

S. 39. Եւ զորս եգիտ արժանիս եւ պատրաստականս իւրում յարութենանն, ընտրեաց. (L. 32) ‚Die, welche er würdig und bereit für seine Auferstehung wusste, wählte er.' Եգիտ ist die dritte Person Perfecti von գտանեմ und hat mit գիտել ‚wissen' nichts gemein; die dritte Person Perfecti von գիտել hingegen ist գիտաց. — չարչարել wird von Dr. Lauer meistens mit ‚Böses zufügen', S. 32 ‚Jemandem Uebles thun' etc., übersetzt; aber չարչարել bedeutet ‚Jemanden kränken, foltern, quälen'; merkwürdigerweise steht an eben derselben Stelle der deutsche Ausdruck ‚Jemanden zu Tode quälen' auch im armenischen Texte: չարչարել զոք մինչեւ ի մահ.

S. 41. Խարծցէ եւ զքահանայութիւնդ ի ձէնջ. (L. 34) ‚wird (der Herr) . . . auch das Christenthum von Euch hinwegnehmen'. Daniel sagt indess bei Faustus: ‚der Herr wird . . . auch das Priesterthum von Euch hinwegnehmen'. — այլ զի յղեցէք առ իս ևթէ եկ կաց մեզ գլուխ եւ առաջնորդ, զի՞արդ լինիցիմ առաջնորդ . . . . (L. 34) ‚Wenn ihr zu mir geschickt habt, als ob uns ein Haupt und Führer gekommen wäre, wie könnte ich Führer . . . . werden.' Die Uebersetzung entspricht dem armenischen Texte nicht. եկ կաց sind Imperative von գալ und կալ. Der Satz lautet: ‚aber weil ihr zu mir geschickt habt (und sagtet): „komm und sei unser

Haupt und Führer," wie kann ich Führer derer sein, die . . . .' u. s. w.

S. 44. տարան ի յագարակն մեծի մարգարէանոցին Յովհաննու. (L. 37) ‚brachten ihn in das Dorf des Propheten Johannes'. ագարակ kann nicht ‚Dorf' bedeuten, sondern ist etymologisch identisch mit ‚Acker', ἀγρός u. s. w. und hat im Armenischen die Bedeutung ‚Meierhof', dann ‚Begräbnissort'. Also ist der Satz zu ändern: ‚sie brachten ihn (= die irdische Hülle des Pharrén) auf den Acker des Tempels zum Propheten Johannes'.

S. 47. Եւ անդ դիպեալ Արտաւազդ եւ Վասակ. (L. 39) ‚Da liefen Artavasd und Wasak herbei.' Դիպել von դէպ-ք ist nicht identisch mit դիմել von դէմ-ք. Das erste bedeutet ‚vorfallen, sich zutreffen' und das zweite ‚hinlaufen, nach einem Orte hineilen'. — Aufgereizt von seinem Haremsaufseher, gab der König Tiran Befehl, den zwei Kindern des Reschtunischen und Artzrunischen Hauses die Gurgel abzuschneiden. Artavasd aber und Wasak, die Mamikonier, waren zufälligerweise anwesend, sie warfen sich über die Kinder, nahmen jeder ein Kind und liefen davon. Die betreffende Stelle lautet also: ‚Da trafen sich Artavasd und Wasak dort.' Nach dem Gesagten ist auch S. 48 որք միանգամ անդ դիպեցան (L. 40) ‚die gleichzeitig dorthin gelaufen waren' zu berichtigen in ‚Alle, die dort anwesend waren'.

S. 47. Մէն մի յանթի հարեալք գնացին. (L. 39) ‚warfen Jeder einen über die Schultern und gingen hinaus'. յանթի հարկանել heisst nicht ‚über die Schultern werfen', sondern ‚unter dem Arme tragen', franz. ‚prendre et porter sous ses aisselles'. Bei den Orientalen besteht bei einer Feuersbrunst oder sonst einer Gefahr noch heute die Sitte, die Kinder ‚unter den Arm' zu nehmen und sich also zu flüchten.

S. 48. Եւ ոչ ի դուրսն հուպ երթալ եւ դնել, քանզի ի բաց մնաց ի փախչելն նոցա. (L. 40) ‚. . . . auch nur an die Thüre heranzugehen; denn man wartete draussen auf ihr Herausfliehen'. Die zwei Söhne Jusik's waren, ihrer Gottlosigkeit wegen, bestraft worden. Als sie bei einem Schmause sich schwelgerisch ergötzten, wurden sie plötzlich zusammengeschlagen und getödtet. Ihre Tischgenossen flohen,

und aus grosser Furcht wagte Niemand von ihnen zurückzukehren, ‚und auch nur an die Thüre heranzugehen, um sie zuzumachen; denn sie (= nämlich die Thüren) blieben bei ihrer Flucht offen'. *դնել*, im Sinne von ‚zumachen' ist noch bei dem armenischen Volke im Gebrauche. Das nämliche *դրանս դնել* ist beim Faustus, S. 159, noch einmal belegt, und von Dr. Lauer (S. 126) mit ‚Thüren hineinlegen' wiedergegeben.

S. 49. *վասն զի բարեկամացեալ էր ընդ նմա.* (L. 41) ‚wesshalb dieser sehr grosse Lust nach demselben bekam' anstatt: ‚denn er befreundete sich mit ihm'. Der armenische Text sagt nicht ‚nach dem Pferde grosse Lust bekommen', sondern ‚in Freundschaft mit Warases treten'.

S. 50. *Եւ միաս դնելով խորհուրդ առնէր.* (L. 41) ‚mit Ueberlegung fasste er einen Plan'. *միաս դնել* ist nicht mit *միտ դնել* zu verwechseln. Das erste bedeutet ‚(guten) Rath geben' (in dem Classisch-Armenischen oft belegt), das zweite aber ‚aufmerksam sein, horchen' u. s. w. Die betreffende Stelle ist folgendermassen zu übersetzen: ‚er gab ihm diesen Rath(schlag)'. Das nämliche Wort kommt bei Faustus, S. 186, wieder vor, und diesmal wird es (L. 146) richtig mit ‚nützliche Rathschläge ertheilen' übersetzt.

S. 52. *Եւ վահանափակ հերաւորայն պատէին զթագաւորն Տիրան.* (L. 44) ‚und fesselten den mit einem Holzknüppel sich vertheidigenden König Tiran'. Faustus: ‚und schildbewaffnete, schanzpfahltragende (= Krieger) umgaben den König Tiran'.

S. 54. *Եւյորէն արշաւեսցեն թշնամիքն.* (L. 45) ‚werden die Feinde von hier wegeilen'. Der Urtext: ‚die Feinde werden sich wieder hereinstürzen'.

S. 55. (*Պահանջեն*) . . . . . *ի միջ կայսերն Կոստանդիանոսի եւ ի միջ թագաւորին Տրդատայ.* (L. 46) ‚. . . erinnerte (der Bündnisse) zwischen dem Kaiser Constantinos und dem Könige Tiran'. Ein Bündniss wurde zwischen Constantianus und Tiridates abgeschlossen. *ամենայն կանանց օրքն.* (L. 46) ‚mit allen Gesetzen' statt: ‚mit allen Weibern'. *կանանի* ist nicht das griech. *κανών* = κανών.

S. 56. Եւ յանձն արարեալ զնոսա ամենայն՝ իշխանացն, եւ զաշխարհն նոցա. (L. 47) ‚nahm für sich alle Satrapen und ihre Länder in Besitz‘. Nachdem der griechische Kaiser den Armeniern gegen die Perser zu Hilfe gekommen, und mit vereinten Kräften den Sieg über die letzteren davon getragen hatte, setzte er über Armenien als Vorsteher die zwei armenischen Fürsten Andovk und Arschavir und empfahl sie Alle (= die Armenier) und ihre Länder der Fürsorge dieser zwei Fürsten. — Die betreffende Stelle muss mithin so corrigirt werden: ‚und empfahl sie Alle und ihre Länder den Fürsten‘. յանձն առնել ‚empfehlen‘ ist von յանձն առնուլ ‚für sich nehmen, übernehmen‘ wohl zu unterscheiden, da առնել Part. Perf. արարեալ, առնուլ hingegen առեալ hat.

Das 4. (resp. 2.) Buch.

S. 65 ist ստացուածք mit ‚Nahrungsmittel‘ (L. 49) wiedergegeben; aber es bedeutet ‚Güter, Hab und Gut‘ u. s. w. Vgl. das nämliche S. 48.

S. 70. Թակն զգլխոյ ձերմէ կոշկոճիչ կապէք զիս. (L. 53) ‚(werdet ihr) . . . . . mich martern und in Bande werfen‘. Das ist ein altes armenisches Sprichwort. Es heisst wörtlich: ‚Sie binden mich als einen Schlägel über ihr Haupt um‘, und wird von Dr. EMIN in der französischen Uebersetzung mit: ‚je deviendrai pour vous une lourde massue que vous appelez sur vous‘ übersetzt.

S. 88. Պնդեալ յամառէին ամենայն բազմութիւնքն. (L. 64) ‚die ganze Menge herbeilief und darauf bestand‘. ‚Herbeilief‘ ist ganz überflüssigerweise eingeschaltet, da die Menge schon vor dem Könige stand, und das armen. պնդեալ ist hier nicht ‚herbeilief‘, sondern es bildet mit յամառել ein und dasselbe Wort; պնդեալ յամառէին heisst also: ‚sie bestanden hartnäckig darauf‘. Der Gebrauch synonymer Worte ist im Armenischen sehr gewöhnlich. Er hat den Zweck, den Gedanken stärker hervortreten zu lassen.

S. 88. Զի թագաւորն դոցա աշխարհին եւ դա, որպէս ասեն, ընդ մի համար են. (L. 64) ‚Der König des Landes, jener und du, sagt man,

seid gleich hochgeschätzt.' Die Uebersetzung wäre ganz richtig, wenn statt des դա im Armenischen ein դա stünde. Der Kaiser von Griechenland wollte den Patriarchen Nerses, der vom König Arschak zu ihm gesandt war, bestrafen und verbannen. Aber die Edlen seines Hofes und die Räthe suchten ihn zu beschwichtigen und von seinem gefährlichen Vorhaben abzubringen. Sie sagten: es geziemt sich ja nicht, einen solchen Gesandten zu kränken, denn ‚der König des Landes und dieser (nämlich Nerses), wie man sagt, stehen in gleicher Ehre'.

S. 93. Եւ ի դնել նոցա երից անգամ ծունր եւ կալ յաղօթս. (L. 68) ‚Als sie drei zugleich das Knie beugten . . . . . .' երից անգամ heisst dreimal. Also: als sie dreimal knieten und beteten.

S. 93. զի ահաւասիկ իբրեւ հայր յորդիս մատուցեալ է առ մեզ Աստուած. (L. 69) ‚sehet, . . . Gott hat wie ein Vater uns Ueberfluss gebracht', statt ‚Gott hat sich uns genähert wie ein Vater seinen Söhnen'.

S. 98. Ի արձկանագրիչ. (L. 73) ‚Journalistenfeder'. Was diese Uebersetzung bedeuten soll, ist mir unerfindlich.

S. 114. Խդնունիք ist (L. 87) mit ‚Reschtunikh' verwechselt. Wenn absichtlich, dann habe ich zu bemerken, dass Խդնունիք ein Canton in der Provinz Turuberan ist; Աշտունիք hingegen ist in der Provinz Vasburakan.

S. 114. Յորժամ արբեցաւ սխալակեցաւ. (L. 88) ‚als er den Fehler begangen hatte, sich zu betrinken'. սխալակ-(իմ), wahrscheinlich dem griech. μεθυ-σφαλέω nachgemacht, ist im Classisch-Armenischen nur dreimal belegt, und merkwürdigerweise immer mit արբենալ; z. B. իբրեւ զարբեալն եւ զսխալակ, ὡς ὁ μεθύων καὶ κραιπαλῶν (Isaias xxiv, 29), das nämliche citirt bei Johann Chrys. (in dem Commentar); die dritte Belegstelle bei Faustus. Bei den Spät- und Nachclassikern wird es auch ohne արբենալ gebraucht, aber immer in der Bedeutung ‚berauschen'. Nach meiner Ansicht und nach den Gesetzen des Classisch-Armenischen (siehe die Bemerkung S. 88) wäre die betreffende Stelle besser übersetzt, wenn man es mit ‚er war betrunken und taumelte' wiedergegeben hätte und nicht ‚einen Fehler begehen', denn das heisst armenisch սխալեմ. Siehe aber dazu die Bemerkung S. 7.

S. 119. *ի գլուխ հանի կատարեցի, ասէ, զամենայն զհրամանս արքունի.* (L. 92) ‚ich habe den Kopf abgeschlagen und den ganzen königlichen Befehl ausgeführt'. *ի գլուխ հանել* heisst ‚zu Ende führen, ausführen, vollenden'. *ի գլուխ հանի կատարեցի* ist wieder die nämliche Erscheinung, von der oft die Rede war. Vgl. die vorangehende Bemerkung zu S. 114. Also zu berichtigen: ich habe den ganzen königlichen Befehl (buchstäblich) ausgeführt.

S. 125. *իբրեւ ի Պարսից աշխարհն էին, յայլոց ի տեղի եւ ի նոցունն ի հրապարակի աներկիւղ եւ անկասկած յանկարծօրէն զայսպիսի զգործ կարաց գործել.* (L. 97) ‚Da sie im Lande der Perser waren, konnte er für andere ohne Furcht und sicher vor dem Gerichtshofe jener plötzlich eine solche That vollbringen.' Das Gegentheil aber meint Faustus. Erstaunt über den Muth Wasak's, des armenischen Generals, welcher den Verläumder seines Herrn im fremden Lande getödtet hatte, drückt er sich aus: als sie in Persien waren, wagte er (Wasak) im fremden Lande und auf öffentlicher Strasse furchtlos, angstfrei und plötzlich eine solche That zu vollbringen.

S. 133. *Ընդեալ ոսկւոյն կաշառօք խաւարեցան.* (L. 104) ‚und verschwanden mit der empfangenen Goldbestechung' statt: ‚verblendeten sich'. *խաւար* ist ‚finster'.

S. 133. *զի իբրեւ կերպարանս գուշակի արասցէ ասել յարքայ Արշակ.* (L. 105) ‚dass er gleichsam die Mummerei eines Zauberers mache und zum König Arschak sage'. Richtig: er gebe sich als ein Späher aus und sage zum König Arschak.

S. 135. *Ցխտրանս* (L. 106) ‚Getreide'. Getreide heisst *ցորեան* und nicht *խտրան*, das im Classisch-Armenischen ‚(Lager)zelt' und im Neuarmenischen ‚Altar' bedeutet.

S. 140. *Աւերացուսք զերկիրն առնէին.* (L. 110) ‚machten sie das Land . . . . . menschenleer'. *այրեացուսք առնել* kommt nicht von *այր* ‚Mann, Mensch', sondern von *այրել* ‚brennen' und bedeutet eine Stadt ‚mit Feuer und Schwert verheeren' und nicht ‚menschenleer machen'. Das letztere hat im Armenischen unzählige Ausdrücke; von einigen sei hier nur erwähnt: *մարդաթափ առնել, անմարդի առնել, անմարդի հասուցանել, անմարդի կացուցանել* u. s. w.

S. 142. Զկէսս (զոր) ի ներքոյ կամացն արկեալ կասուին. (L. 111) ‚schlugen die übrigen zusammen, nachdem sie ihre Lust an ihnen befriedigt hatten‘. Dagegen Faustus: ‚sie warfen einige unter die „Dreschmaschine“ (կամն) und droschen sie‘.

S. 157. Սպանանէին զՄոգաց հանդերձապետն. (L. 124) ‚tödteten den obersten Kleiderbewahrer Marotz‘. In ebendemselben Capitel (47) ist das Wort Մոգաց zweimal richtig mit ‚Mogatz‘ übersetzt und einmal mit ‚Marotz‘. Warum?

S. 157. զզօրսն անմի արարեալ . . . . (L. 124) ‚sprengten die Truppen auseinander‘. Früher ist անմի առնել (S. 148) mit ‚auseinander treiben‘ (L. 117) übersetzt worden; aber անմի առնել ist ան—մի առնել, d. h. wörtlich: ‚nicht einmal einen lassen, vertilgen, vernichten‘. Also: ‚sie vernichteten das Heer‘.

S. 159. Սաղամաս ist mit ‚Maghamas‘ übersetzt.

S. 160. Եւ հաճեաց զմիտս նորա. (L. 126) ‚er beruhigte sein Inneres‘, statt: ‚er befriedigte ihn (= den König Sapor)‘.

S. 161. Խօսէր ընդ նոսա որպէս օրէն էր, եթէ՝ տեսէք եւ քաջ զմտաւ ածէք, եւ յիշեցէք զբանն Տեառն. (L. 128) ‚sprach zu ihnen, wie es recht war: „Wenn ihr zugesehen und wohl überlegt hättet, so würdet ihr euch des Wortes des Herrn . . . . . erinnert haben.“ Im Allgemeinen stimmt dies zwar mit dem armenischen Texte überein, doch ist der Sinn ungenau wiedergegeben, denn im Armenischen ist der Satz kategorisch und nicht conditional. Man beachte doch, dass im Hauptsatze kein correlatives ‚so‘ steht. Der Urtext sagt: ‚(der heilige Nerses) sprach zu ihnen: „Sehet zu und überleget es Euch wohl, und erinnert Euch des Wortes . . . . des Herrn.“

Das 5. (resp. 3.) Buch.

S. 189. Ժանուարս տայր նոցա կազմել ամենեցուն. (L. 149) ‚er liess ihnen das Nöthige reichen‘. ժանաւար oder ժանուար wird S. 194 (L. 153) mit ‚Kutsche‘ übersetzt; ժանաւար ist aber bekanntlich aus ժան-, pers. زن ‚Frau‘ und վար-(ւար) վարել = բերել ‚bringen‘ entstanden, also bedeutet ‚Frautragende‘, ‚Sänfte‘. Nach dem Gesagten

ist die angeführte Stelle so zu verbessern: ‚er liess ihnen Allen Sänften bereiten‘. Ebenso vgl. S. 236 (L. 189) խնամոտ գթով ժանուարօք տրձակեաց զնոսա, ‚und in besorgtem Mitleid sie, mit allem Nöthigen versehen, nachsandte‘, statt: ‚in Sänften‘.

S. 191. Զի ուղիղ գլխոյն ի ցրտոյն վայրեալ ի բաց իջեալ թափեալ էր ընդ քիթս նորա. (L. 150) ‚. . . . . dass die rechte Seite des Kopfes mit der Nase in Folge der Kälte ab- und heruntergefallen war‘. ուղիղ wird bei den armenischen Classikern in sehr veränderten Formen vorgefunden, z. B. als ուղեղ (belegt bei Zgon, S. 55), ուղիւղ (in der Version des Comm. Joh. Chrys., S. 651, Ed. Venet). Der Ablativ heisst յուղղոյն, einmal jedoch merkwürdigerweise յուղիղոյն. Im Neuarmenischen erscheint das Wort regelmässig in der Form բղեղ. Das betreffende Wort bedeutet ‚Gehirn‘. Man darf es mit dem adjectivischen ուղիղ ‚recht‘ nicht verwechseln. Leider ist es in der deutschen Uebersetzung des Faustus verwechselt worden; und darum entspricht der angeführte Satz dem Texte gar nicht. Der Text lautet: ‚(sie sahen), dass in Folge der Kälte das Gehirn des Kopfes durch die Nase herabgeflossen war‘.

S. 193. Սոա արկեր զգազիւ գիրկս, բայց թէ ժողովել կարիցես մեծ զարմանք իցեն. (L. 151) ‚lege hier die Arme um ein Klaftermass; wenn du dieselben vereinigen kannst, so soll das ein grosses Wunder sein‘. Dr. EMIN hat es richtiger übersetzt, indem er schrieb: ‚Tu vas ramasser des épines. Ce sera une grande merveille si tu parviens à les recueillir.‘ (*Collect. Langl.* I, 281.) Es ist ein altes armenisches Sprichwort,[1] das wörtlich heisst: ‚Hier hast du die Hand um den Bocksdorn gelegt, wenn du es sammeln kannst, wird es ein grosses Wunder sein.‘ Vgl. das deutsche Sprichwort: ‚in ein Wespennest stechen‘. Der armenische Text will so viel sagen als: ‚du hast eine gefährliche Sache angefangen, und schwerlich wirst du sie zu Ende führen können‘. Գազ ist nicht das pers. گز ‚Elle‘.

S. 198. Ուղտօք. (L. 157) ‚mit Elephanten‘. ուղտ ist ‚Kameel‘. Elephant heisst armen. փիղ, aus dem Persischen entlehnt.

[1] Vgl. *Geschichte der armenischen Literatur*, von Dr. P. JOSEF KATERGEAN, S. 20. Wien. Mechitharisten-Buchdruckerei, 1851.

S. 201. **Ընդ Արշակ քաջ.** (L. 159) ‚für den tapfern Arschak'. Dreimal wird der Satz wiederholt, und immer mit ‚für den tapfern Arschak' übersetzt; besser wäre er mit ‚zum tapfern Arschak' zu übersetzen; denn die armenischen Truppen schlugen die Feindesscharen nieder, und jedesmal, wenn sie einen von ihnen tödteten, riefen sie aus: ‚(geh') zum Arschak!'

S. 203. **Վղակ մարգպետ, որ անուանեալ կոչէր ըստ գործոյն՝ Հայր թագաւորին.** (L. 161) ‚Haremswächter Dghak, welchen zu diesem Amte der Vater des Königs ernannt und berufen hatte'. ‚Zu diesem Amte' heisst armen. **յայս պաշտօն** oder **գործ**, nicht aber **ըստ գործոյն** ‚seinem Amte nach'. Also: ‚Der Haremswächter Dghak, der seinem Amte nach „Vater des Königs" hiess.' Und zwar wird der Haremswächter bei Faustus eilfmal **Հայր** ‚Vater' genannt.

S. 204. **Խազամ երդս լուսիջուցս էր թողեալ.** (L. 162) ‚viele brennende Laternen waren dort angebracht'. **Երդ լուսիջուց** ist ‚Dachlucke, Bodenfenster' und nicht ‚Laterne'. Der Satz lautet: ‚sie hatten viele Dachlucken (offen) gelassen'.

S. 204. **Եւ զերդս ամենայն լուսոյն ծածկէին.** (L.) ‚und löschten alle Laternen aus'. Nach dem obenerwähnten muss das auch berichtigt werden: ‚und sie verdeckten alle Lichtfenster'.

S. 208. **Եւ ի ժամ աղանգէր մատուցանելոյ՝ եգին առաջի նորա միրգ.** (L. 165) ‚in der Stunde, in welcher man sonst den Zauberkünstler vorzuführen pflegt, setzte man dem Arschak Früchte vor'. Dr. Emin hat es richtiger: ‚Vers la fin du repas, on fit placer devant Arschag des fruits.' ‚Zauberkünstler' hat mit **աղանգէր** nicht einmal eine entfernte Aehnlichkeit. Es könnte höchstens einen Fremden veranlassen, es mit ‚Häresie' zu übersetzen, da ‚Häresie' **աղանգ** dem **աղանգէր** lautlich sich nähert. **Աղանգէր** bedeutet ‚Dessert, Nachtisch'. Also ist der Satz zu corrigiren: ‚Beim Dessert setzte man ihm Früchte vor.'

S. 216. **Ընդպակ մատուցանէր առնն Աստուծոյ.** (L. 172) ‚reichte Unverdorbenes dem Manne Gottes'. Linguistisch betrachtet ist **անդպակ** offenbar **ան-ապ-ակ**, d. h. ‚un-wässer-ig, kein Wasser enthaltend', vom armen. **ան-** und pers. آب ‚Wasser'; es könnte auch als Ableitung von **ան-ապակ, ապակ**, pers. آبک ‚wenig (kleines) Wasser,

Wässerchen' gelten und würde dann ebenfalls ‚unwässerig' bedeuten, eine Bezeichnung des ‚reinen, ungemischten Weines'. Dreimal ist bei den Classikern das Wort auch substantivisch gebraucht und bedeutet ‚reiner Wein'. Mit անապական ‚unverdorben' ist das Wort nicht zu verwechseln. Der Satz lautet also: ‚reichte dem Manne Gottes Wein'.

S. 218. Բայց թագաւորն Պապ ի չքմեղս լինելով չլուելոյն առնէր իբրեւ թէ իւր չիցէ գործեալ զայն. (L. 174) ‚der König entschuldigte sich bei ihm, der nicht mehr hörte, als ob er jene That nicht vollbracht hätte' statt: ‚Aber der König Pap entschuldigte und geberdete sich, als ob er nicht höre, und als ob er es nicht begangen hätte.'

S. 229. Զտիգսն հատանել. (L. 183) ‚die Kleider zerreissen'. Տիգք ist ‚Oberarm'.

S. 242. Համազասպեան. (L. 195) ‚Hamasaspet'. Համազասպեան ist abgeleitet von Համազասպ, wie Մանուէլեան von Մանուէլ. Համազասպետ dagegen ist ein bis jetzt noch nirgends vorgekommenes Wort.

S. 251. Առնէր տես ի բանակն Մանուէլի. (L. 202) ‚. . . . . und hatte den Blick auf das Lager Manuels'. Die nächstfolgende Zeile im Texte klärt den Gedanken völlig auf; es heisst: ‚kamen Späher an und späheten den Manuel.' Also muss auch der obige Satz nach dem armenischen Texte verbessert werden: ‚er sandte Aufseher in das Lager Manuels.'

S. 255. Ձին զուլամբ երթեալ՝ սպանանէր. (L. 205) ‚wurde getödtet, indem ein Pferd ihm auf den Hals trat'. Զուլամբ երթալ heisst wörtlich: ‚um den Hals gehen'. Es wird vom Pferde gesagt, wenn es beim Reiten ‚umfällt, umstürzt', nicht aber ‚Jemandem auf den Hals treten'. Der Satz lautet: ‚er wurde getödtet, indem sein Pferd umstürzte'.

Das 6. (resp. 4.) Buch.

S. 263. Կնգմենի wird (L. 211) mit ‚Pelz von Ebern' übersetzt; aber ‚Eber' ist armen. կինճ (das Weibchen) und վարազ (das Männchen), entlehnt aus dem pers. كراز; կնգմենի heisst ‚Hermelinpelz' und bekanntlich ist ‚Hermelin' das lat. *mus armenius*.

S. 266. Յոհան եպիսկոպոս, որդի Փառինայ Հայրապետին, Հինաւուրց, թէ արժան իցէ զնա կոչել եպիսկոպոս. (L. 213) ‚der Bischof Johannes, der Sohn des Haremwächters Pharren, war so alt, dass es angemessen war, ihn zum Bischofe zu bestellen‘. Հայրապետ ist bisher vom Dr. Lauer richtig mit ‚Patriarch‘ übersetzt worden, nur an dieser Stelle ist es mit ‚Haremswächter‘ wiedergegeben; aber ‚Haremswächter‘ ist մարդպետ. Bekannntlich ist der Haremswächter immer ein Eunuch. — Siebenmal kommt bei Faustus ‚Pharren‘ vor und heisst immer ‚Bischof‘, nur an der betreffenden Stelle soll es ein ‚Haremswächter‘ sein. Der ganze Satz ist so zu verbessern: Der Bischof Johann, wenn man ihn einen Bischof nennen darf, der Sohn des Patriarchen Pharren, war alt (und er war ein Heuchler u. s. w.).

S. 266. Մինչ զի մոյգս անգամ ոչ ագանէր, այլ զամառն հեսկով պատէր, եւ զձմեռն կեմով. (L. 213) ‚indess zog er sonst niemals braune Kleider an, sondern hüllte sich im Sommer in leichte, im Winter in gewebte‘. S. 204 (L. 162) մոյգս ագանել soll nach Dr. Lauer heissen, ‚den Rock anziehen‘. Ist überhaupt eine Schwierigkeit vorhanden, so liegt sie in մոյգ, welches ‚Schuh‘ bedeutet. Der Satz muss verbessert werden: ‚(er zeigte sich den Menschen fastend und in Busskleidung,) so dass er nicht einmal Schuhe anzog, sondern im Sommer umwickelte er sie (= die Füsse) mit einem „Fetzchen“ (հեսկ) und im Winter mit „Grasstricken“ (կեմ).

Die angeführten Correcturen beweisen, dass eine bessere deutsche Uebersetzung des Faustus durchaus nothwendig ist. Hoffentlich wird sich Dr. Lauer zu einer zweiten Ausgabe seiner Arbeit entschliessen. Dann wünschen wir dringend, dass er mit glücklicherem Erfolge arbeite, als das erste Mal. Würde er indess auch nur die hier namhaft gemachten Stellen (besonders die des dritten Buches) verbessern, so darf er überzeugt sein, dass die zweite Ausgabe seines Buches die vollste und gerechteste Anerkennung der Armenisten finden wird.

Türkische Volkslieder.

Mitgetheilt von

Dr. Ignaz Kunos.

(Fortsetzung.)

Wollust.

بغداد بغداد ایچنده	*Ba'dad Ba'dad ičinde,*
کلی بارداق ایچنده	*gülü bardak ičinde;*
بن یارمی سورم	*ben jarǧmǧ severim,*
قاریولانم ایچنده	*karjolanǧm ičinde.*
تفنکم آتیلمیور	*Tüfengim atǧlmajor,*
بهالی صاتیلمیور	*pahalǧ satǧlmajor;*
بو اوزون کیجه‌لرده	*bu uzun geželerde,*
یالکز یاتیلمیور	*jalǧnǧz jatǧlmajor.*

Der Bagdad fliesst im Innern Bagdads,
Und seine Rosen sind im Glase;
So lieb' auch meinen Buhlen ich
Nur in den Kissen meines Lagers.

Mein Gewehr entlädt sich nicht,
Theure Ware kauft man nicht;
Und in diesen langen Nächten
Schläft man ohne Buhlen nicht.

Erwartung und Enttäuschung.

طاش اوستنه طاش قويدم	*Taš üstüne taš kojdum,*
بر يصديغه باش قويدم	*bir jastę'a baš kojdum;*
يارم كلەجك ديه	*jaręm geležek deje,*
صاغ يانمى بوش قويدم	*sā janęmę boš kojdum.*
المايى بيچاقلدم	*Elmaję pečakladęm,*
درت يانه صچاقلدم	*dört jana sačakladęm;*
ياری قوينمده صاندم	*jarę kojnumda sandęm,*
ياصديغى قوجاقلدم	*jastę'ę kužakladęm.*

Unlust.

آيوه ديبى اوتلو اولور	*Ajva dibi otlu olur,*
اركن قوينى طاتلى اولور	*ergen kojnu tatlę olur,*
صقاللى‌يه وارانك	*sakallęja varanęn,*
يوره‌جكى دردلى اولور	*jüreǯiji dertli olur.*

Stein auf Stein hab' ich gelegt,
Auf ein Kissen mein Haupt gelegt;
Mein Lieb wird kommen, dacht' ich:
Den rechten Arm liess ich leer!

Den Apfel hab' ich aufgeschnitten,
Hab' ihn in vier Stücke zerlegt;
Das Liebchen wähnt' ich an meinem Halse,
Ach, nur ein Kissen hab' ich umarmt!

Der Quitte Untertheil ist grasig,
Des Hagestolzen Arme süss;
Doch die zu einem Langbart kommt,
Der ist das arme Herz voll Harm.

قار یاغار آلچاقلره — *Kar ja'ar alčaklara,*
دوکیلور صچاقلره — *dökülür sačaklara;*
نصل انا طوغورمش — *nasil ana do'urmuš,*
صیغمایور قوجاقلره — *sığmajor kužaklara.*

Sehnsucht.

پورتقالی اویدره‌یم — *Portokalę ojdurajęm,*
ایچنه کل طولدیره‌یم — *ičine gül doldurajęm;*
چرخ فلك اولوبده — *čarki felek olup-ta,*
یاری بکا دوندیره‌یم — *jarę bana döndürejim.*

آلتون طباق اوله‌ایدم — *Altęn tabak olajdęm,*
یار اوکنه قونایدم — *jar önüne konajdęm,*
یارم اثواب بیچنمش — *jaręm esbab bičinmiš,*
ترزیسی بن اوله‌ایدم — *terzisi ben olajdęm.*

Schnee flockt auf die Gründe nieder,
Auf die Traufen fällt er nieder;
Was für eine Mutter hat sie geboren?
Sie findet nicht Raum in meinen Armen!

Höhlen will ich meine Apfelsine
Und das Inn're mir mit Rosen füllen;
Auf der Weltenkugel, die dann sein wird,
Will das Liebchen zu mir her ich drehen!

Ach, wär' ich eine gold'ne Schale
Und würde vor mein Lieb gelegt!
Ach, schnitte mein Lieb sich Kleider zu
Und wär' ich dann ihr Schneider!

كوپ ديبنده اونم وار	*Küp dibinde unum var,*
اللهدن اميدم وار	*Allahdan umudum var;*
او قزجغز بنم اولورسه	*o kęzǯā'z benim olursa,*
دەدەلرە مومم وار	*dedelere mumum var.*

بك‌اوغلو چارشو پازار	*Bejōlu čaršę pazar,*
ايچنده بر قز كزر	*ičinde bir kęz gezer;*
النده قورشون قلم	*elinde kuršun kalem,*
قتلمه فرمان يازار	*katlęma ferman jazar.*
قاشلرك ميمدر كوزل	*Kašlaręn mim dir güzel,*
كل بنى كولدير كوزل	*gel beni güldür güzel;*
سمتيمز اوزاق دوشدى	*semtimiz uzak düštü,*
قلبمز بردر كوزل	*kalbęmęz bir dir güzel.*
كوك يوزى ماوى قالدى	*Gök jüzü mavi kaldę,*
قوش اوچدى ياورو قالدى	*kuš učtu jauru kaldę;*
آنختار يار قوينده	*anahtar jar kojnunda,*
كوكلم كليدلى قالدى	*göjnüm kilidli kaldę.*

Auf meines Kübels Grunde hab' ich Mehl,
Auf Gott hab' ich gesetzt mein Hoffen;
Wird dieses kleine Mägdlein mein,
Weih' ich den Heiligen eine Kerze!

In Pera, durch Bazar und Läden,
Lustwandelnd geht ein Mägdelein;
Von Blei ein Schreibstift ist in ihrer Hand,
Sie schreibt eine Vollmacht, mich zu tödten.

Deine Brauen sind ein Mim, o Schöne!
Komm' und lass' mich lachen, Schöne!
Weit zwar liegen uns're Quartiere,
Doch uns're Herzen sind eins, o Schöne!

Des Himmels Antlitz ist blau geblieben,
Der Vogel flog fort, die Jungen blieben;
Der Schlüssel hängt an der Liebsten Halse,
Mein Herz ist zugeschlossen geblieben.

يمنيمى قاتلادم — *Jemenimi katladęm,*
يارمه كل طوپلادم — *jaręma gül topladęm;*
يار خاطرى كلدكجه — *jar χatęra geldikče,*
يمنيسين قوقلادم — *jeminisin kokladęm.*

يمنيمك نقشنى — *Jemenimin nā'šęnę,*
يارم آچمش باشنى — *jaręm ačmęš bašęnę;*
يمنيم سنده طورسون — *jemenim sende dursum,*
سيل كوزيكك ياشنى — *sil gözünün jašęnę.*

آصلم تكفور طاغليدر — *Aslęm Tekir-dālę dir,*
باشم يارى باغليدر — *bašęm jara bālę dir;*
جوزمه رقيب چورمى — *čözme rakib čevremi,*
يار اليله باغليدر — *jar elile bālę dir.*

رافدكى اوزومه باق — *Rafla-ki üzüme bak,*
قاشمه كوزمه باق — *kašęma gözüme bak;*
ايچردن طارغين ايسه‌كده — *ičerden dargęn isen-de,*
كوله‌رك يوزيمه باق — *gülerek jüzüme bak.*

Zusammenfaltet' ich mein Kopftuch,
Sammelte Rosen für mein Schätzchen;
Sobald ich meines Schätzchens dabei dachte,
Sog ich den Duft von ihrem Kopftuch ein.

Wie schön die Stickerei an meinem Kopftuch!
Mein Schatz enthüllt' ihr Haupt soeben;
Nun soll mein Kopftuch bei Dir bleiben,
Wisch' Dir damit den Thau des Auges ab!

Ich stamme her aus Tekir-dagh,
Verwundet ist mir der Kopf und verbunden!
O binde nicht, Nebenbuhler, mein Kopftuch los,
Denn mit des Liebchens Hand ist es gebunden!

Die Trauben auf dem Sims sieh' an,
Meine Brauen, meine Augen sieh' an!
Und bist Du im Innern zornig auch,
Sieh' lächelnd doch in's Antlitz mir!

قلعه‌دن اینیوردم	*Kaleden inijordum,*
چاغرسك كليوردم	*čā'rsan gelijordum;*
دردكدن كبريت اولدم	*derdinden kibrit oldum,*
اوفورسك يانيوردم	*üfürsen janijordum.*
قلعه‌دن اینـدم دوزه	*Kaleden indim düze,*
آت باغلادم نارگیزه	*at bāladęm nergize;*
یدی ییل خدمت ایتدم	*jedi jęl χizmet ettim,*
الا كوزلی بر قزه	*ela gözlü bir kęza.*
دكز ایچنده سرایم	*Deniz ičinde seraj-ęm,*
سنی كیمه صورایم	*seni kime sorajęm?*
سنسز كچن عمرمی	*sensiz gečen ömrümü,*
انی عمرمی صایه‌یم	*onu ömr-mü sajajęm?*
چایر اینجه بیچلمز	*Čajęr inže bičilmez,*
صو بولانق ایچلمز	*su bulanęk ičilmez;*
بكا دیرلر یاردن كچ	*bana derler jardan geč,*
یار طاتلیدر كچیلمز	*jar tatlę-dęr gečilmez.*

Vom Schlosse stieg ich herab,
Du riefst, ich kam heran;
Von Deinem Weh ein Zündholz ward ich,
Du bliesest, ich gerieth in Brand.

Vom Schlosse ritt ich herab in's Thal,
An eine Goldblum' band ich das Ross;
Sieben Jahr' hab ich gedient
Um ein blauäugig Mägdelein.

Ein Schloss im Meere bin ich,
Wen soll ich nach Dir fragen?
Verfliesst mein Leben ohne Dich,
Soll ich's noch für mein Leben halten?

Der Rasen ist dünn, man kann ihn nicht schneiden,
Das Wasser trüb', man kann's nicht trinken;
Wohl sagt man mir: ‚Verlass' das Liebchen!"
Liebchen ist süss, man kann's nicht lassen.

بر قوش قویدم آغاچه — *Bir kuš kojdum a'ağa,*
قنادلری آلاجه — *kanadlarę alaža;*
یکیدن بر یار سودم — *jeniden bir jar sevdim,*
قاشی کوزی قره‌چه — *kašę gözü karaža.*

کل قویدم کل طاسینه — *Gül kojdum gül tasena,*
بغچه‌نک اورته‌سنه — *baχčenin ortasęna;*
دلبره چلک صوقدم — *dilbere čelek soktum,*
النک اورته‌سنه — *alnęngn ortasęna.*

آیه باق یلدزه باق — *Aja bak jęldęza bak,*
دامده طوران قزه باق — *damda duran kęza bak;*
آی بنم یلدز بنم — *aj benim jęldęz benim,*
دامده طوران قز بنم — *damda duran kęz benim.*

بر آه ایتدم درونمدن — *Bir ah ettim derunimden,*
طاغلر اوینادی یرندن — *dālar ojnadę jerinden;*
نیجه بن آه ایتمیه‌یم — *niže ben ah etmejim?*
یارم کیتدی المدن — *jaręm gitti elimden.*

Einen Vogel setzt' ich auf den Baum,
In's Rothe spielen seine Flügel;
Von neuem liebt' ich einen Schatz,
Des Brau'n und Aug' in's Schwarze spielen.

Eine Rose steckt' ich in's Rosenglas,
Mitten in ihrem Garten;
Der Reizenden klebt' ich ein Geldstück
Mitten auf ihre Stirn'!

Den Mond sieh' an, die Sterne sieh' an,
Das Mädchen auf dem Dache sieh' an!
Der Mond ist mein, die Sterne sind mein,
Und auf dem Dach das Mädchen ist mein!

Einen Seufzer stiess ich aus der Brust,
Die Berge d'rob tanzten von ihrem Platz;
Warum auch sollt' ich nicht seufzen? Ach,
Aus meiner Hand entkam mir mein Schatz!

بن بر آوچ ببرم	*Ben bir avuž biber-im,*
صفرەگزده بیترم	*sofrançeda biterim,*
یوزدن کولر اوینارم	*jüzden güler ojnarçm,*
درونمدن توترم	*derunimden tüterim.*
آه بنم باشی شاللم	*Ah benim bašç šallçm,*
طاغلری طولاشەلم	*dālarç dolašalçm,*
دنیاده قاووشمدق	*dünjada kavušmadçk,*
آخرتده بولوشەلم	*axrette bulušalçm.*

آصمەده اوزومه باق	*Asmada üzüme bak,*
بتیمه بکزمه باق	*betime benzime bak,*
هرنقدر سومزسەك	*herne kadar sevmezsen,*
کولەرك یوزمه باق	*gülerek jüzüme bak.*

Ich bin eine Handvoll Pfefferblumen,
Auf Eurem Tische wachs' ich auf:
Von Angesicht lach' ich und scherz' ich,
Doch aus dem Inner'n raucht die Glut.

O, mein Lieb, mit dem shawlumwund'nen Haupte,
In den Bergen lass' uns streifen:
Soll'n wir in dieser Welt uns nicht gehören,
Wollen wir doch uns in jener finden!

In der Weinlaub' auf die Trauben schau',
Auf die Farbe meines Gesichtes schau'!
Und liebst Du auch noch so wenig mich,
Lächelnd doch mir in's Antlitz schau'!

Das arabische Original von Maimuni's Sêfer Hammisewôt.[1]

Von

Ignaz Goldziher.

‚Der Beweis des Irrthums (im Sinne der Zeitgenossen) ist, dass (eine Meinung) im Widerspruche damit stehe, was der und jener gesagt hat. Denn so ist der Geist des grössten Theiles der Vorzüglichsten in unserer Zeit. Sie beurtheilen die Richtigkeit einer Meinung nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Uebereinstimmung mit der Meinung der Vorgänger ohne diese selbst zu untersuchen; wie muss es erst um den Geist der Massen stehen?' In einer Zeit, welche Maimonides (p. 6) mit diesen Worten charakterisiren konnte, unternahm er eine völlig neubegründete Durcharbeitung des ganzen Materials der jüdischen gesetzlichen Literatur. Man ist nach seinen eben angeführten Worten darauf gefasst, in den Resultaten dieser Bemühungen einem frischen, bahnbrechenden Geist zu begegnen. Es ist sehr erfreulich, dass diejenigen Werke dieser Gruppe, deren Original in arabischer Sprache abgefasst ist, welche jedoch bisher nur in den hebräischen Uebersetzungen der Tibboniden und anderer Uebersetzer bekannt waren, in neuerer Zeit in der Originalsprache das Licht der Welt erblicken.

Den Anfang machte Josef Derenbourg mit seiner Ausgabe des arabischen Originals des Mischnah-Commentars von Maimonides,[2]

[1] *Le livre des préceptes par Moïse ben Maimoun*, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes par Moïse Bloch. Paris, 1888. XXIV und 334 pp. 8°.

[2] *Commentaire de Maimonide sur la Mischnah Seder Tohoroth*, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque par J. Derenbourg, membre de l'Institut (Berlin 1886/7), 2 livraisons in 8°.

den der Verfasser selbst in dem hier zur Anzeige gelangenden Buche sein ‚grosses Werk' nennt.[1] Von dieser Ausgabe sind unter den Editionen des jüdischen Literaturvereins מקיצי נרדמים bisher zwei Lieferungen erschienen, welche den Commentar zu zwei Tractaten des *Sêder Ṭohorôth* sammt der Einleitung enthalten. Jeder, der sich für das arabische Lexicon interessirt, sollte diesen Bändchen seine Aufmerksamkeit zuwenden; dieselben bieten eine grosse Ausbeute für Wörterkunde und Realkenntnisse.

Gegenwärtig liegt uns die Ausgabe des arabischen Originals des ספר המצות vor, von welchem bisher nur einzelne kleine Theile durch PERITZ und JELLINEK mitgetheilt waren. Eine alte jüdische Ueberlieferung setzte die Grundgesetze des Judenthums in der Zahl 613 fest (248 Gebote + 365 Verbote), eine Ueberlieferung, welche aus dem Judenthume auch in den Islam eindrang. Ka'b al-aḥbâr ist es, der von 613 Gesetzen des Islam spricht;[2] in einer andern Tradition ist von einigen 70 Zweigen des Glaubens und 315 Gesetzen des Islam die Rede, welche im Koran enthalten sein sollen.[3]

Seit dem VIII. Jahrhunderte haben jüdische Gesetzgelehrte und Liturgiker sich Mühe gegeben, diese allgemeine Zahlenangabe durch positives Aufzählen der Gebote und Verbote zu erweisen. Maimonides findet die Art, wie dies durch seine Vorgänger geschah, systemlos und nicht geeignet, als Grundlage für die Betrachtung der jüdischen Gesetzgebung zu dienen. Er bestrebt sich nach Voraussendung von vierzehn Grundregeln, nach welchen die Natur der Gesetze abzuschätzen sei, die in der Tôrâ enthaltenen Hauptgesetze aneinander zu reihen. Mit diesen اصول hat er für lange Zeit eine neue Grundlage für die Betrachtung der Gesetze geschaffen und an diesen Versuch knüpft sich eine grosse polemische, vertheidigende und nachahmende Literatur, welche bald nach dem Tode des Maimonides

---

[1] P. 321, 5. 328, 12 تاليفنا الكبير.

[2] Meine Mittheilung in BERLINER's *Magazin für jüdische Geschichte*, 1874, Nr. 10.

[3] Al-Sujûṭî *Itkân*, Castelli'sche Ausgabe II, p. 151, oben. Vgl. AL-ḲASṬALÂNÎ zu Buch. *Gihâd*, Nr. 127 قال التوربشتى وفى معناه خلق الانسان على ثلثمائة وستين مفصلا عليه ان يتصدّق عن كلّ مفصل بصدقة.

ihren Anfang nahm. Eine bibliographische Uebersicht derselben kann man, soweit diese Literatur gedruckt vorliegt, aus einem der bibliographischen Beiträge Jellinek's schöpfen, dem auch einige Proben des Originals des ספר המצות angehängt sind.[1]

Herr M. Bloch bietet uns nun hier zu allererst eine vollständige Ausgabe des arabischen ספר המצות mit den gefälligen Typen der Wiener Hof- und Universitäts-Druckerei Ad. Holzhausen. Er war für diese Arbeit in der günstigen Lage, drei Handschriften, von denen er in seiner Einleitung Rechenschaft gibt und drei hebräische Uebersetzungen des Werkes benützen zu können. Wir werden die Ausgabe dieses in vielen Beziehungen interessanten Werkes hier nur vom Standpunkte des Arabisten in Betracht ziehen; die theologische Würdigung desselben gehört nicht in den Rahmen dieser Zeitschrift.

Was den Sprachgebrauch des Verfassers betrifft, so ist die Stelle desselben auf der Stufenleiter des classischen Ausdruckes aus dem arabischen Original des Môreh genügend bekannt. Im Allgemeinen schreibt Maimonides ein reineres und tüchtigeres Arabisch als Sa'adjâ und die Gaonen (vgl. *ZDMG.* xxxv, p. 777); sein Sprachgebrauch bewegt sich auf der Höhe der philosophischen Schriftsteller seiner Zeit. Vulgarismen und laxere Constructionen, denen wir im vorliegenden Buche begegnen, sind in der wissenschaftlichen Prosa des xii. Jahrhunderts — und, wie Aug. Müller jüngst nachgewiesen, auch schon früher — gang und gäbe. Auf einige solcher Eigenthümlichkeiten müssen wir doch im Anhang daran, was wir unlängst mit Hinsicht auf den arabischen Sprachgebrauch des Verfassers des Chazarî-Buches (*ZDMG.* xli, p. 695) auszuführen Gelegenheit hatten, hinweisen. Die Anwendung der vii für Pass. i ist hier ganz allgemein. كيف تنعمل هذه ال מצוה, p. 44 penult., 47, 16 vgl. 283, 4. — ينعدّ ‚es wird gezählt' ist vermöge des Inhalts des Buches besonders häufig zu finden, z. B. p. 44 ult., 247 ult., 248 penult., 263, 17 u. a. m. ينطحن 283, 9, ينصلح 295, 17. Beibehaltung des ن im Stat. constr. plur. وهم ممزّقين الثياب 244, 6, Nominative nach كان الناقصة und seinen اخوات, wie وكونه ممكن

[1] קונטרס תרי"ג, Wien, 1878.

187, 3, لكونه مقهور 201, 3, كونه طائر 255, 6,[1] während Acc. nach كان التّامة 241, 4 unten. Nach dem لا نافية الجنس steht der indetermin. Acc. 241, 3 unten. Dieselbe Unregelmässigkeit bei der Construction der Verba nach أن, انّ und deren Compositis und Synonymen, sogar (ed. ויצלתהא) الناس ويضلّونها (!) كيلا يفسدون; hingegen auch hier Accusativ statt Nominativ, p. 195, 5 v. unten. Auch in sonstigen Constructionen wird die Accusativendung אً häufig vernachlässigt, z. B. 144, 4; 150, 6. 11. 332, 7 v. u. (vgl. richtig *ib.* 20) 334, 1 u. a. m. Im Gebrauch der Zahlwörter finden wir die uns von anderswoher geläufige laxere Construction, wie الاربعة انواع 90, 9; 173, 9. 17; الاربع صناعات 90, 6; الثلاثة اشياء 291, 4 v. u. السبعة ايّام 267, 6.

Nach لَمْ scheint bei Verbis ל״י die apocopirte Form vernachlässigt, לם ינ׳, לם ינהי 177, 5. 182, 6. 197, 6 v. u. 250, 7; doch in diesem Falle scheint das י nur mater lectionis zu sein (wie beim Dual אני in jüdisch-arabischen Handschriften häufig), obwohl wir hier freilich auch ולם יבק finden, 272 penult. — Völlig der vulgären Umgangssprache entspricht عن غبن بعضنا بعض (für بعضا) 287, 5 v. u. vgl. نهينا عن قتل بعضنا بعض 303, 8, vgl. 310, 7. Der vulgären Aussprache (vgl. *ZDMG.* xxxv, p. 521) entspricht auch das auf Schritt und Tritt entgegentretende סוי für سَوَاء (85, 10. 89, 18. 99, 1. 130, 14. 142, 12. 206, 12. 13. 208, 6 v. u. 242, 11. 314, 5. 329, 15 und an vielen andern Stellen), vgl. 119, 2 אלאנתדי = الاغتذاء, welches der Herausgeber in den Errata wiederherstellt. Es wäre interessant zu wissen, ob an den Stellen, an welchen der Herausgeber solche Formen mit schliessendem א hat drucken lassen, in den Handschriften nicht auch י zu finden ist; finden wir doch in solchen Handschriften auch וכדי, כדי für كذا وكذا,[2] was ohne Zweifel die vulgäre Aussprache (*kédĕ*) zur Voraussetzung hat.

Im Allgemeinen hat der Herausgeber — wie er sich hierüber auch in seiner Einleitung, xxxi näher ausspricht — die richtige Methode

---

[1] 248, 12 اذا لم يحصل الحكم كامل, wenn hier حصل nicht Schwester des Kâna ist, so ist wohl الكامل zu lesen.

[2] מעשה נסים, ed. Goldberg, p. 24, 5. 6 vgl. mit vorliegender Ausgabe, p. 36, 1. 2 כדא. Man findet in jüdisch-arabischen Handschriften auch ה für arabisches آء.

befolgt, sprachliche Ungenauigkeiten oder besser gesagt, Verstösse gegen die Regeln der classischen Grammatik, insoferne dieselben dem Text des Verfassers anzugehören scheinen, nicht zu verändern. (Demgemäss hat er auch Formen, wie אלמעתדיין = المتعدّين 160, 15; 161, 4. 9. 14. 19 אלמשתריין = المشترون 290, 8 beibehalten.) Seine Aufgabe war ja nicht die, den Maimonides zu schulmeistern, sondern den Text desselben möglichst getreu wiederzugeben. Mit Rücksicht darauf wird es auffallend sein, dass das ganz richtige المصريّين der MSS. 121, 1 in المصارىّ verändert wird. Allerdings benützt der Verfasser sehr gerne und frei die inneren Plurale (الاشخاص المشاهير 2, 6; المعابد 177, 4 unten die angebeteten Dinge, Plur. von معبود; der Zusammenhang zeigt, dass es nicht zum Nomen loci مَعْبَد, Ort der Anbetung, gehört), aber ihm auf diesem Gebiete mit der Bildung einer zum mindesten unwahrscheinlichen Form nachzuhelfen, war mit Rücksicht auch auf 129 penult., 195 ult. gar nicht nöthig.

Mit der Setzung von Hamza ist der Herausgeber sehr sparsam umgegangen und dies ist in Anbetracht der Eigenthümlichkeiten der jüdisch-arabischen Handschriften völlig gerechtfertigt; desto freigebiger war er mit dem Teśdîd, das er hin und wieder unrichtig angewendet hat; mit letzterem habe ich einige הנ̄א und הנ̄אך (هُنا, هناك) oder p. 315, 6 למ̄א für لِما im Auge. Im Ganzen wird in der Orthographie genügende Consequenz beobachtet, eine Ausnahme bildet 288, 5 מוליה (مولاه Genit.) neben 290, 2 מולאה ebenfalls Genit.; vgl. 288, 5 מולאה Accusativ.

Sehr bemerkenswerth ist die Art der Anwendung des Ausdruckes فِقْه bei Maimonides. Es wird zwar dies Wort nicht selten in der allgemeinen Bedeutung: Gesetz gebraucht,[1] aber eine besondere Anwendung desselben zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Unter dem فِقْه eines bestimmten Gesetzes werden nämlich hier die abgeleiteten Modalitäten eines Grundgesetzes verstanden, welche sich um das letztere gruppiren. Dieses ist nach dem häufigen Ausdruck

[1] *Sêfer hamm.*, p. 136 ult. ولذلك يكون فقه هذه الשביתה فقه واحد يعمّ كلّ שבת. Bei Abû-l-Walîd finden wir auch فِقه als: Sprachregel (vgl. mein *Ẓahîrîn*, p. 19, Anm. 4 *Opuscules et traités*, éd. Derenbourg, p. 147, 7).

des Maimonides اصل المצוה, während die Modalitäten, unter welchen es zur Ausführung gelangt, die Nebengesetze, welche aus dem اصل hervorgehen فقهها اوشروطها sind p. 21 اعلم ان الشريعة الواحدة هى قضية ما مسلّمة ويلزم عن تلك المقدّمة أوامر ونواهى كثيرة هى فقة الشريقة. Nicht nur die in den rabbinischen Schriften vorkommenden Weiterbildungen eines biblischen Gesetzes gehören zu diesem فقه oder تفقّه, sondern auch die in der Bibel selbst verordneten Gesetze, welche unter ein anderes Hauptgesetz gehören, werden mit diesem Namen bezeichnet, p. 22 فان فقه المצוה ايضا اذا كان نصّ תורה الخ. So z. B. wird p. 99, 4 unten die Möglichkeit vorausgesetzt, Ex. 34, 20 als فقه zu betrachten, da dort nur eine Modalität des Gesetzes von der Auslösung der Erstgeburt, für den Fall, dass dieselbe nicht erfolgt, verordnet wird. وتكون עריפתו من فقه المצוה. In solchem Zusammenhang ist der Ausdruck تفقّه النصّ oder ד׳ הכתוב sehr häufig, p. 105 ult. mit Bezug auf Num. 6, 9 תגלחת טומאה هى من فقه מצות נזירות لانّ מצות עשה שלו هو ان ירבה פרע בקדושה وتفقّه النصّ فى ذلك وقال فان נטמא במות فى ايّام ال נזירות יגלח ויביא קרבן. Bezeichnende Beispiele für diese Anwendung findet man noch p. 26 zweimal, فقهيّات ذلك النوع واشتراطاتها, اشتراطات وتفقّهات p. 91, 7. 118 ult., 124, 1. 283, 3. Grundsatz des Verfassers ist es, im Unterschiede von Vorgängern, mit Zurücklassung der abgeleiteten Modalitäten, ausschliesslich die Grundgesetze in seine Zählung aufzunehmen p. 6, 16 وليس غرضى فى هذه المقالة التفقّه فى מצות من ال מצות بل عدّها فقط والاصل p. 8, 6 السابع انّه لا ينبغى ان يعدّ فقه الشريعة = تفقّه. Für aus gegebenen Daten weitere Folgerungen ziehen, vgl. *Ibn Abî Uṣejbi'a*, ed. MÜLLER 1, p. ٢٤١.

Auch aus den hier gelegentlich beigebrachten Excerpten ist es ersichtlich, dass Maimonides für die religionsgesetzliche Terminologie in der Regel die jüdischen Ausdrücke verwendet; dabei ist es aber nicht ausgeschlossen, dass hin und wieder auch arabische Ausdrücke in Anwendung kommen. So z. B. wird neben dem gewöhnlichen מוּד und שוגג p. 225, 5 v. u. für den erstern Begriff das in der muhammedanischen Terminologie geläufige — nicht erst im Islam entstandene, sondern von letzterem aus dem heidnischen Sprach-

gebrauch der Araber übernommene[1] — متعمّدا gebraucht. Es möge hier auch bemerkt werden, dass wir in der arabischen Literatur der jüdischen Theologie für במזיד sonst noch dem Ausdruck تفريطا begegnen.[2]

Der Einfluss muhammedanischer Wissenschaft ist auch sonst an manchen Anzeichen bemerkbar. Niemand, der das Buch mit Aufmerksamkeit liest, wird es entgehen, dass die Methodologie der muhammedanischen Wissenschaft von den Uṣûl al-fiḳh Einfluss darauf geübt hat, wie und wann der Verfasser die Termini قياس, نقل, نصّ u. A. m. anwendet. Auch in Einzelnheiten sind muhammedanische Eindringlinge nicht selten, die hier, wohl ganz unbewusst, Raum gefunden haben. Ein von uns in jüdischen Schriften schon in früheren Anzeigen nachgewiesener koranischer Ausdruck hat sich auch hier p. 140, 10 eingefunden. لا يعلمه ولا يشعر بموضعه الا الراسخون فى العلم 130, 9 ist eine auffallende Allusion an Sûre 3, 5. Dass gelegentlich der Aufzählung des Ġizjagesetzes das إصغار hervorgehoben wird 148, 3, ist wohl auch nicht zufälliges Zusammentreffen mit Sûre 9, 29 (وهم صاغرون).

Wir finden einige interessante kulturgeschichtliche Daten im vorliegenden Buche des Maimonides; besonders p. 185 über Zauberei im äussersten Maġrib und anderen Ländern des Orients, 189, 16 und ult. über einige koptische Sitten. 191, 11 werden als Beispiele für das Rasiren des Barthaares die قسوس الافرنج angeführt; dasselbe berichtet Al-Ḳazwînî (ed. WÜSTENFELD II, p. ٣٣٤) von افرنجة in Verbindung mit der Schilderung der Unsauberkeit der Bewohner (vgl. Maim. *Dalâlat* III c. 48, ed. MUNK, p. 111, a).

Das Verzeichniss der Druckfehler dieser Ausgabe ist mit der Liste der Errata am Schlusse derselben nicht erschöpft; das Fehlende wird jeder eingeweihte Leser leicht selbst verbessern können. Hin und wieder wird man die aufgegebenen Lesearten der einen oder der

[1] *Ṭarafa* Mu'all. v. 91 muta'ammid, *Hudejl.* 192, 1 'amdan, zu erwähnen ist auch 'âmid, *Ḥassân, Dîwân*, ed. Tunis, p. 28, 16.

[2] *Kifâjat al-'âbidîn* in מעשה נסים, ed. GOLDBERG, p. VIII, 24 سهوًا او تفريطا, in der muhammedanischen Terminologie ist das häufigste عَمْدًا او ناسيًا, vgl. العامد والناسى *Al-Nawawî* zu Muslim II, p. ٩٥, 12 u. a. m.

andern Handschrift gegen die in den Text aufgenommenen Lesearten des Herausgebers in Schutz nehmen; zuweilen ist man genöthigt, trotz des Consensus der Handschriften einer Emendation Raum zu geben. In Folgendem erlauben wir uns einige Verbesserungen anzudeuten. Mit T. bezeichnen wir die hebräische Uebersetzung des R. Moses ibn Tibbôn. Der Verfasser hat sich die Mühe gegeben, in seinen Anmerkungen diese Uebersetzung zu ergänzen, wo sie nicht dem ganzen Bestand des arabischen Originals entspricht.

P. **2** ult. חדקוה אלגאונים (T. הוציאו). Das Verbum حدّقوه gibt selbst in der vom Herausgeber, Anmerkung 10 beigebrachten Bedeutung keinen befriedigenden Sinn; einen solchen gäbe حدّثوه. — P. **12,** 19 אן, l. إذ. — P. **61** ult. חבה. Der Zusammenhang erfordert eine der unter den Varianten gegebenen Lesearten. — P. **64,** 1 אסמה, l. اسمًا, wie BO. — P. **65,** 1 נכוף, l. نخاف. — P. **67,** 1 תפרק, l. تكرّر, T. נכפל. — P. **116** penult. ואלתאמר, l. والثّمار 275, 17. — PP. **124,** 17 und **129,** 13 מכאלה = überlassen (T. נמסרת, מסורה, l. مخلّاة, vgl. *ZDMG.* XLI, p. 706, 3. 4. Sollen wir aus diesem Zusammentreffen eine Eigenthümlichkeit jüdisch-arabischer Schriften folgern?). — P. **138,** 4 unten יגמע כל מלתנא, richtig haben alle Handschriften كلمتنا, was (trotz T. כל אומתנו) hier beizubehalten ist, wie auch aus **192,** 2 ersichtlich النهى عن انقسام الكلمة, wo T. das Wort auch nicht recht erfasst zu haben scheint, vgl. auch 197, 5 ثبات كلمة الحقّ und Dozy, *Supplément* II, p. 486ª unten. — P. **139,** 14 ואלאקתרא, l. والاقتداء. — P. **144,** 11. 12 ist אלגדור und אלגדיר in الغرور zu verändern = Gefahr, vgl. *ZDMG.*, l. c., p. 706, 9. — P. **150,** 6 כרג, l. يخرج; — *ib.* 12 אכר (von dem Herausgeber in den Errata in das unpassende אכיאר verändert), l. آكد (T. היותר חזקה), vgl. 302, 18; gewöhnlich, wie auch hier, mit وألزم zusammengestellt, z. B. *ZDMG.* XLI, p. 140, 9 أوكد وألزم. — P. **186,** 4 v. unten ללהאוי, l. للهَوَى, T. לאויר. — P. **193,** 9 אדא, l. آراء; — *ib.* ונואהאהא, ونواهيها. — P. **201** ult. אלתשביר, l. التشكيك (W. BACHER). — P. **219** penult. תגיר, l. تغيير. — P. **220,** 5 unten יכול, l. وكيل (الذى هو وكيل الـהקדש, T. שהופקד על ההק'). — P. **228,** 15 תסמאת, l. تسمّت. — P. **245,** 15 כלא, l. كِلا. — P. **246,** 4 كونكما in dem ganzen Satz ist überall der Dual ausgedrückt. — **270,** 7 אלמקדרה, l. المقرّرة; — *ib.* 14 אלפראן, l. الفدّان. —

P. 287, 4 unten צבּיה, l. صباء (צביה), T. נערותו. — P. 302, 15 אלאניא ist unverständlich, ich denke: الاغنياء, allerdings wird dieses Wort mit T.'s נחמא nicht übersetzt. — P. 314, 17 וכויה, l. وخزيه. — P. 319, 17. 21 ואוא אסתקלת עליה אלשדאדה, vgl. 322, 1, 323, 5, 324, 3, 325, 10, 326, 3 unten 328, 3 תסתקל, אסתקלאל אלשדאדה. Sollte nicht hier überall تستقرّ, استقرار, استقرتْ zu emendiren sein? (T. נחקרה הערות); — 328, 3 עלם, l. يُعْلَم. — P. 334, 9 יתאהן, l. يتهاون? (W. BACHER) gegen T. מעה.

BUDAPEST, Juni 1888.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. **Jos. Zubatý.**

(Fortsetzung.)

Ebenso unerledigt wollen wir die andere Frage lassen, nämlich ob die ganze Erscheinung nur eine specifisch indische, oder vielleicht eine ārische, oder gar eine indo-europäische ist, oder ob vielleicht etwas Analoges sich in einzelnen Sprachen ganz selbständig habe entwickeln können. Es ist ein Factum, dass — gewisse bisher nicht gehörig beachtete Eigenthümlichkeiten der altiranischen Denkmäler ausgenommen — die übrigen Sprachen etwa auf dem Standpunkte des späteren Sanskrits stehen, allerdings sofern die betreffenden Wörter und Formen in denselben überhaupt vertreten sind; dem altvedischen *ájā ája* gegenüber haben wir z. B. lat. *agĕ*, griech. ἄγε. Aber wenn selbst ein Brugmann altind. *vā* mit lat. *vĕ* zusammenzustellen wagt, sehen wir nicht ein, warum man auch nicht ein *ájā* mit *age* zusammenstellen dürfte; allerdings kann lat. *age* ebensowenig wie *ve* dieselbe Doublette repräsentiren, die uns im altind. *ájā* (neben dem genau entsprechenden *ája*) oder *vā* vorliegt. Wir glauben, dass an die ursprüngliche Existenz von Satzdoubletten mit kurzem und langem Auslaute — ob nach der vorhistorisch altindischen Regel geregelt oder nicht, bleibt völlig gleichgiltig — auch manches andere Räthsel der vergleichenden Sprachforschung zurückzuführen sein wird; wir erinnern beispielsweise an griech. δύω, δύο, an griech. -α, lat. -ă (neben *prætereā* u. s. w.) im Nom. Neutr. Plur. dem slav. -*a* (d. h.

-ā), ār. -ā gegenüber. Ja, wir glauben, am Ende könne in dieser Weise auch z. B. slav. *bereši* mit altind. *bhárasi* etc. verglichen werden; *bereši* würde ein **bhéresī* wiedergeben, dessen ehemalige Existenz neben **bhéresi* allerdings nur vermuthungsweise annehmbar ist. Aber wie viele Dinge, die in unserer Wissenschaft für unzweifelhaft gelten, beruhen nicht auf ähnlichen Vermuthungen.[1]

Die Beantwortung von diesen und ähnlichen Fragen liegt übrigens ausserhalb der Grenzen der Aufgabe, die wir uns in der vorliegenden Abhandlung gestellt haben. Wir beabsichtigen vielmehr durch eine genaue, statistische Schilderung der ganzen Erscheinung, wie sie uns im Mantradialect vorliegt, ein Material, oder wenn man will, eine Anregung zu weiteren Studien über dieses, wie wir überzeugt sind, für die Geschichte unserer Sprachen hochwichtiges Thema zu geben. Im nächsten Abschnitte werden wir die Art, wie die Quantität der Auslautsvocale im Veda schwankt, im Einzelnen zu schildern bemüht sein; in der dritten Abtheilung sollen die etwaigen Belehrungen, die sich aus der Auslautsschwankung für die metrische Beschaffenheit der vorderen Silben der vedischen Versmasse ergeben, zusammengestellt werden.

Die Grundlage der ganzen Untersuchung bildet allerdings nicht die ganze Mantraliteratur, sondern nur der wichtigste Theil derselben, die Rksaṃhitā. An eine erschöpfende Darstellung des poetisch vedischen Sprachgebrauches in welcher Richtung immer lässt sich ja ohnehin nicht denken, bevor eine erschöpfende Sammlung des er-

[1] Wir können nicht umhin, eines Umstandes zu erwähnen, der möglicherweise als die Quelle (wenigstens zum Theile) des in Frage stehenden Quantitätswechsels im Auslaute der arischen Wörter gelten könnte. Das ursprachliche *o* erscheint bekanntlich im Arischen als *ā* vor einem, als *a* vor zwei Consonanten. Nach dieser Regel ist es ganz begreiflich, dass z. B. urspr. **apo* (griech. ἀπό) ursprünglich vor Wörtern, die mit einem Consonanten anhuben, im Arischen *ápā* (vgl. *ápā çrdhi* u. s. w.), vor Doppelconsonanten *ápa* lautete. Es ist nun ganz wohl möglich, dass nach diesem Muster ein ähnlicher Quantitätswechsel sich auch in Fällen eingestellt hat, wo er lautgesetzlich nicht berechtigt ist. So ist z. B. neben nach dem lautgesetzlich berechtigten und nach den bekannten Gesetzen gebildeten Nebeneinander *áçvāṃs : áçvān (*ek'vōns)* auch neben dem lautgesetzlichen *ábharan (*ébheront)* das eigentlich unberechtigte *ábharaṃs* gebildet worden.

haltenen Mantramateriales vorliegt, in welche natürlich auch alle in den Brāhmaṇa's und Sūtra's zerstreuten Formeln, soweit sie im eigentlichen Mantradialect verfasst sind, aufzunehmen wären; und das Material, das uns in der Ṛksaṃhitā vorliegt, ist am Ende reichhaltig genug.

Dass nach Benfey's Abhandlungen eine neue Musterung der ganzen Sache nicht überflüssig ist, wird sich wohl einem jeden unbefangenen Leser unserer Abhandlung von selbst ergeben. Man wird vielleicht Benfey's Namen auf den folgenden Blättern öfters zu vermissen sich veranlasst sehen; ich will hier ein für allemal bekennen, dass seine ‚Quantitätsverschiedenheiten', trotzdem ich gezwungen war, meine Sammlungen fast ganz selbständig anzulegen, bei der Arbeit nicht von meinem Tische gewichen sind und mir unschätzbare Dienste geleistet haben.[1]

II.

Zunächst wollen wir unser Augenmerk darauf richten, wie die Quantitäten der auslautenden Vocale in den Verbalformen wechseln. Es gehören hieher — in einem sehr verschiedenen Masse — die Formen auf *-tĭ, -thă -thană* (als 2. Plur. Ind.), *-ă* (? als 1. Sing. Conj.), *-mă* (*-vă*?), *-tă -tană, -dhĭ -hĭ, -ă* (2. Sing. Imperat.), *-ă* (1. 3. Sing., 2. Plur. Perf.), *-thă* (2. Sing. Perf.) im Activ, die auf *-tā̆, -a(n)tă, -svă* im Medium. Die Grundlage der folgenden Erörterungen bilden, mit Ausnahme von Formen auf *-tĭ, -tă* (3. Sing. Med.), *-a(n)tă*, die mir in unserer Frage zu unbedeutend scheinen, als dass ich mich nicht hätte mit Avery's Angaben begnügen können, meine eigenen Sammlungen; ich werde nicht ermangeln, etwaige Ungenauigkeiten, die sich Prof. John Avery in seiner Abhandlung *Contributions to the History of Verb-Inflection in Sanskrit* (*Journ. of the Amer. Oriental Soc.* x, 219 ff.) hat zu Schulden kommen lassen, in den Anmerkungen zu berichtigen. Ich habe mich bemüht, das Material womöglich voll-

[1] Die ganze Frage ist neuerdings auch durch H. Oldenberg (*Die Hymnen des Ṛigveda*, I, Berlin, 1883, S. 393—423) von Neuem besprochen worden. Doch machen auch seine Ausführungen unsere vorliegende Studie nicht überflüssig.

ständig zu sammeln und hoffe, dass es mir wenigstens in einem sehr hohen Masse gelungen ist; etwaige Mängel wolle man durch die ermüdende Schwierigkeit von dergleichen Aufgaben, sowie dadurch entschuldigen, dass auch die uns zu Gebote stehenden lexicalischen Hilfsmittel, wie ich mich zu überzeugen öfters Gelegenheit gefunden hatte, hie und da nicht ganz genau sind.

1. Die Formen auf *-tĭ*, oder eigentlich richtig *-ti*, könnten wir ganz wohl stillschweigend übergehen. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 1695 Belegen vor (nach Avery 233, 237, 252, 254, 258, 262, 263, 264, 267, 268, 269, 270, 272), darunter unseres Wissens ein einziges Mal mit langem Auslaute, nämlich im Verse II, 26, 4, c: *urušyátīm | áṃhaso rákšatī rišáḥ*. Nachdem es sich hier um eine entschiedene Schlusshebung handelt, dürfen wir die Form *rákšatī* wohl getrost für einen sprachlichen Schnitzer des betreffenden Sängers bezeichnen, dem Metrum zu Willen begangen, und dem wirklichen vedischen Sprachgebrauche nur die kurz auslautende Form allein zusprechen. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn *-tĭ* zweimal trotz einer Ausgangshebung bestanden hat (VI, 29, 6, d: *purú ca vṛtrá | hanati ní dásyūn*. X, 1, 3, d: *jātó bṛhánn | abhí pāti tṛtíyam*), umso weniger, als es sich um eine Hebung handelt, die auch sonst sehr oft vernachlässigt erscheint.

2. Formen auf *-thă*, als 2. Plur., kommen in unserem Denkmale in 154 Belegen vor,[1] wovon acht Fälle als für unsere Frage bedeutungslos auszuscheiden sind, in welchen der auslautende Vocal mit dem folgenden Anlaute contrahirt erscheint (*adhīthá* VII, 56, 15, *gácchatha* V, 55, 7, *pārāyatha* II, 34, 15, *pipṛtha* X, 35, 14, *prasárpatha* X, 97, 12, *bibhṛthá* X, 38, 12, *bháratha* X, 94, 1, *stha* X, 94, 11). Von den übrigen 146 Belegen bieten 97, also etwa zwei Drittel, die kurz auslautende Variante *-thă*, die übrigen 49 *-thā*.

Die kurz auslautende Variante finden wir immer vor einer Doppelconsonanz, so in *ávatha* X, 67, 11, b, *ejatha* VIII, 20, 4, d,

[1] Nach Avery 236, wo *yātha* 5 (Avery's Angabe ist wohl der falschen Lesart *yātha* IV, 88, 1 zu verdanken) und *rājatha* 3 zu berichtigen, 238, 256, 258, 262, 263, 264.

kṛṇutha III, 53, 10, a, *dhūnuthá* V, 57, 3, a, *patatha* I, 168, 6, d, *sthá* VIII, 30, 2, b; die einzige Ausnahme bildet VIII, 20, 24, b: *(yábhir daçasyáthā krívim)*, wo der entschiedenen Schlusshebung zu Willen *-thā* selbst vor Position beibehalten erscheint. Die kurz auslautende Form steht ferner in der Regel auch vor einer Pause; so immer am Schlusse eines Stollens, gleichviel ob es ein vorderer (in 19 Fällen, z. B. *ávatha* IV, 37, 6, a, *asatha* X, 95, 5, c u. s. w.; *sthá* I, 139, 11, a. c. IV, 34, 6, c, *stha* II, 29, 4, a, VII, 103, 7, c), oder ein hinterer (in 37 Fällen, z. B. *avātha* VII, 40, 3, b, *açnutha* V, 54, 10, d, *asatha* V, 61, 4, c. X, 103, 13, d, *sthá* I, 139, 11, b. V, 60, 6, b. VI, 52, 13, b. VII, 43, 4, d. X, 48, 6, b) ist. Auch vor der Cäsur einer Langzeile steht in der Regel nur *-tha:* so in *kopáyatha* V, 57, 3, c, *kriḷatha* V, 60, 3, c, *dhatthá* IV, 34, 10, b. VIII, 27, 21, c, *dhattha* V, 54, 14, d, *yātha* II, 34, 3, d, *sthá* X, 30, 12, c,[1] *stha* V, 57, 2, c in viersilbigen, in *cyāváyatha* I, 168, 6, c, *paripra-yāthá* IV, 51, 5, b, *yātha* III, 60, 4, a, *vidātha* X, 82, 7, a in fünfsilbigen Vordergliedern. *Sthā* bildet hierin einigemale eine interessante Ausnahme. Den oben erwähnten Stellen X, 30, 12, c. V, 87, 2, c gegenüber, wo vor der Cäsur *sthă* steht, finden wir in derselben Stellung viermal *sthá* (nämlich VI, 50, 7, c. 51, 6 c in viersilbigen, I, 171, 2, d, IV, 36, 7, c in fünfsilbigen Vordergliedern); erwähnen wir noch, dass, ein contrahirtes *sthă* (s. o.) abgerechnet, *sthá* im Ganzen siebzehnmal, daneben *sthá* zwölfmal erscheint (darunter auch in Fällen, wo das Metrum, wie wir noch sehen werden, keineswegs kategorisch eine Länge erfordert), so dürfen wir wohl mit Sicherheit

[1] *Rāyáç ca sthá | svapatyásya pátnīḥ.* Ist Prof. LUDWIG's Deutung von *svapátya-*, wie es mir mehr als wahrscheinlich erscheint, die richtige, so muss man natürlich das Wort *svapatiá-*, nicht *svapatyá* lesen, und sonst wäre *sthā* auch durch die folgende Doppelconsonanz veranlasst worden. Zu *svápati-*, *svapatiá-*, wird wohl auch slav. *svobodъ, svoboda*, zu stellen sein. Der Uebergang von *t* zu *d*, so merkwürdig er auch ist, steht in *gospodъ* fest, und *b* für *p* mag seinen Ursprung einer synkopirten Nebenform **svopd-*, **svobd-*, verdanken, deren einstiges Vorhandensein durch lat. *-pte* ziemlich nahe gelegt wird; die Media *b* wäre aus der synkopirten Nebenform, wo sie lautgesetzlich war, ebenso in die volle Form, ursprünglich **svopod-*, übertragen worden, wie z. B. im Lateinischen *g* aus Formen wie *voraginis* (**voragnis*, **voracnis)* in *vorago* (für das lautgesetzliche **voraco*, vgl. *vorac-is*).

annehmen, dass bei *sthă* die lang auslautende Doublette etwas üblicher war, als bei den übrigen Formen auf *-thă*, ein Umstand, der natürlich mit der Einsilbigkeit des Wortes zusammenhängt. — Ausser *sthá* finden wir nur noch einen einzigen Beleg, wo *-thā* vor der Cäsur einer Langzeile steht: *úd īrayathā | marutaḥ samudratáḥ* v, 55, 5, a; es ist übrigens nicht unmöglich, dass das befremdende *īrayathā* hier durch das im folgenden Pāda metrisch nothwendige *varšayathā (yūyáṃ ṛṣṭím | varšayathā purīšiṇaḥ)* veranlasst worden ist.

Wie gesagt, kommen Formen auf *-thă* im Ganzen 97mal vor. Darunter nicht weniger als 74mal an solchen Stellen, wo die Wahl der kurz auslautenden Doublette durch die allgemeinen Sprachregeln geboten erscheint, nämlich vor einer Doppelconsonanz und vor einer Pause, d. h. im Stollenausgange und vor der Cäsur in Langzeilen. Es bleiben somit nur 23 Stellen übrig, wo die Kürze im Widerspruche mit den allgemeinen Regeln vor einer einfachen Consonanz mitten im Verse stehen. Der Sprachgebrauch des Mantradialectes erlaubte also auch das Hinübergreifen der kurz auslautenden Formen *-thă* über ihre ursprünglichen Grenzen hinaus, wenngleich dies nicht gar oft geschah. Es ist von vorneherein zu erwarten, dass die vedischen Sänger solcher Weise Formen auf *-thă* zunächst den metrischen Rücksichten zu Willen setzten. Wir finden so *-thă* als die vorletzte Senkung einer achtsilbigen Zeile in *kṛṇuthá* VIII, 68, 17, c, *gacchātha* VIII, 7, 30, a, *jānītha* VIII, 18, 15, b, *náyatha* VIII, 19, 34, b, *sanávatha* X, 97, 5, d, *stha* X, 97, 9, b. Ferner steht die Kürze in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordertheile; so in *ájatha* V, 54, 4, c *(ví yád ájrāᵕ | ájatha náva īṃ yathā)*, *ávatha* VI, 66, 8, b. VIII, 20, 24, a. X, 35, 14, a, *kṛṇutha* VI, 28, 6, c, *kšayatha* VI, 51, 7, c, *bhávatha* III, 54, 17, b, *mádatha* IV, 34, 11, c, *sunutha* X, 76, 8, b, *stavatha* IV, 21, 2, a — *muñcatha* II, 34, 15, b. Allerdings steht in derselben Stellung im Einklange mit der ursprünglichen Bildungsweise auch *-thā*, freilich viel seltener (*ávathā* IV, 36, 5, d, *kṛṇuthā* VI, 28, 6, b, *mádathā* VIII, 7, 20, b). Die Stellen abgerechnet, wo nach dem Bisherigen das Metrum entweder in seiner ursprünglichen oder wenigstens in seiner späteren

Fassung die Kürze begünstigte, bleiben noch fünf Stellen mit *-thă* vor einfacher Consonanz inmitten des Verses übrig, Stellen, die noch im späteren Verlaufe näher besprochen werden sollen (*pāthá* x, 126, 2, d, *yātha* i, 39, 1, d, *sthá* x, 63, 2, c, *stha* viii, 55, 4, a, 67, 5, c).

Formen mit *-thā* kommen, die sechs oben angeführten Ausnahmen abgerechnet, nur im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln vor, d. h. inmitten des Verses vor einfacher Consonanz; so im Ganzen 43mal. Zunächst bildet *-thā* entschiedene Ausgangshebungen, wie die vorletzte Hebung eines Achtsilblers (in *janáyathā* x, 9, 3, c, *jīvayathā* x, 137, 1, d, [*daçasyáthā* viii, 20, 24, b vor folgender Position], *náyathā* i, 41, 5, a, *nayathā* x, 137, 1, b, *nešathā* viii, 47, 11, d, *vartáyathā* i, 39, 3, b), die drittletzte Hebung einer Langzeile (in *asathā* viii, 32, 2, a, *kṛṇuthā* viii, 27, 18, a, *kšayathā* x, 30, 12, a, *chadáyathā* i, 165, 12, d, *janayathā* v, 58, 4, b, *jínvathā* vi, 49, 11, c, *dhāsathā*, i, 111, 2, b, *náyathā* x, 63, 13, c, *naçathā* ii, 14, 8, b, *bibhṛthā* i, 39, 10, a. viii, 20, 26, a, *bhavathā* iii, 55, 8, c. 60, 4, b, *medayathā* vi, 28, 6, a, *varšayathā* v, 55, 5, b, *vahathā* vi, 65, 4, d), die vorletzte Hebung eines Jagatīstollens (*khādathā* i, 64, 7, c, *cetathā* v, 59, 3, d, *nešathā* v, 54, 6, d, *pratiháryathā* i, 40, 6, c, *matsathā* i, 186, 1, c, *mádathā* v, 54, 10, b). Für *-thă* in einer Schlusshebung wissen wir keinen Beleg anzuführen. An sonstigen Versstellen steht ähnlich *-thā* noch fünfzehnmal, in *ávathā* iv, 36, 5, d (s. o.), *kṛṇuthā* vi, 28, 6, b (s. o.), *nethá* x, 126, 2, d, *pāthá* i, 86, 1, b, *mádatha* viii, 7, 20, b (s. o.), *móšathā* v, 54, 6, b, *pákšathā* viii, 47, 1, d, *sthá* i, 15. 2, c. vi, 51, 15, a. viii, 7, 12, a. 83, 9, a. x, 9, 1, a. 36, 10, a. 61, 27, d und *sthā* v, 61, 1, a.

Die Bilanz der beiden Doubletten der Endung *-thă* fällt also äusserlich zu Gunsten der kurz auslautenden aus; will man jedoch nur diejenigen Stellen berücksichtigen, wo unsere Formen im Innern des Verses vor einfacher Consonanz stehen, so findet man, dass in der alten vedischen Poesie hier jedenfalls den alten Sprachregeln entsprechend die lang auslautende Form ziemlich vorherrschend war.

(Fortsetzung folgt.)

A note on the country called Kielonasufalana by Hiuen Tsiang.

By

J. F. Hewitt, Esq.

Hiuen Tsiang went from Tâmraliptî the modern Tamluk to Kielonasufalana. The route is thus described (BEAL'S Translation TRÜBNER'S *Oriental Series*, Vol. II, p. 201) 'Going from this northwest 700 li *or so* we come to the country of Kielonasufalana', and on leaving it (p. 204) he says 'going from this 700 li *or so* in a southwesterly direction, we come to the country of Ucha'. The place we have to look for as the capital of Kielonasufalana is thus about 200 miles to the northwest of Tamluk and about the same distance to the north of Jâjipur on the Vaitarnâ which as Sir A. CUNNINGHAM states in his *Ancient Geography of India*, p. 505 was in the 7th century the capital of Oḍra or Orissa (CUNNINGHAM here gives as his authority *Jour. As. Soc. of Bengal* 1886, p. 154). The above directions given by Hiuen Tsiang bring us as CUNNINGHAM shows on p. 505 of the *Ancient Geography of India* to some place 'along the course of the Suvarṇa-riksha river about the districts of Singhbhum and Barabhum.'[1] CUNNINGHAM then goes on to suggest Bara Bazâr the capital of the territory of the Chief of Barabhum. But in doing so he quite overlooked the extensive ruins of Dulmi situated on the Suvarṇa-riksha

[1] CUNNINGHAM is wrong in the name of the district. It is Manbhum. Barabhum is a subordinate chieftainship in the Manbhum district.

(Subonrikha) about 16 miles to the east of Bara Bazâr about 2 or 3 miles from Patkum, the state adjoining Barabhum. Dulmi was evidently from its ruins an extensive city, quite, as Hiuen Tsiang states, it to have been, 20 *li* in circuit, for the remains of temples are still to be found extending for nearly a mile or perhaps more (I hope to get a plan of the ruins made) down to the banks of the Suvarṇa-riksha. These ruins are as I find in the notes made by me when I inspected them on the 11th Dec., 1880, chiefly Śaivite. I saw two Durgâs, one Gaṇeśa and one Mahâdeva, and though there are no remains visible of the great Saṅghârâma, yet in other respects it looks exactly like a town which once had '50 Deva-temples' and where 'the heretics are very numerous'.

The latitude of Dulmi is about 23° N. and the longitude 86°—2'. The distance from Tamluk measured on the present roads which must nearly follow the same lines as those traversed by Hiuen Tsiang, is from 176 to 180 miles and from Dulmi to Jâjipur about 195.[1]

The Râjâ of Patbhum claims descent from Vikramâditya and belongs to a foreign race, of a different stock from the great neighbouring chiefs of Chita Nagpur and Pachete. Neither is he like the chief of Barabhum and the neighbouring petty chiefs, the head of a section of one of the aboriginal tribes.

I have no doubt that Dulmi was the capital of Kielonasufalana as described by Hiuen Tsiang and that the king of it was the chief of the Suvarnas in those parts and exercised feudal supremacy over the mixed tribes in his neighbourhood.

---

[1] The distances given above of 175 to 180 miles from Tamluk and of 195 from Jâjipur are considerably in excess of the distance of 700 li given by Hiuen Tsiang which would if the *li* were reckoned at a little over 1079 feet or 359 yards be between 144 to 150 miles. This would have been the distance as the crow flies, and Hiuen Tsiang probably came down to Jâjipur by the straighter route through Midnapur instead of the modern road through the Singhbhum jungles and came from Tamluk straight through Midnapur instead of going round by Gauhatî and Bishnpur. There is nothing in the nature of the country to prevent his dring so.

19. August, 1888.

Anzeigen.

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien.* 1. Theil. Halle 1889. Max Niemeyer. XII u. 280 Seiten, gr.-8°.

Goldziher gedenkt in dem Werke, dessen erster Theil uns vorliegt, ‚eine Reihe von Abhandlungen über Entwicklungsgeschichte des Islâm zu vereinigen'. Das Meiste in diesem ausgezeichneten Buche ist neu; auch das, was früher in französischer oder ungarischer Sprache erschienen war, ist völlig umgearbeitet. Wir erhalten hier eng zusammenhängende Studien zur Geschichte des Islâms in den ersten Jahrhunderten. Es handelt sich darin aber nicht um das Dogma, auch nicht um die politisch-religiösen Streitigkeiten über das Imâmat, sondern um den Kampf der Grundsätze des Islâms mit den ihm zum Theil schroff widerstrebenden Lebensanschauungen des Araberthums und den allmählichen Sieg der für die neue Religion so wesentlichen Gleichheitsidee durch das Emporkommen von Leuten und ganzen Völkern fremder Herrschaft, namentlich der Perser. Mit geradezu staunenswerther Belesenheit in den verschiedenartigsten arabischen Quellen und mit sicherem Urtheil entrollt uns der Verfasser ein Bild von diesen Vorgängen, welches auch den ununterbrochen fesselt und belehrt, der im Ganzen und Grossen schon ähnliche Anschauungen gewonnen hat. Das Buch reiht sich aufs Würdigste den bahnbrechenden Werken v. Kremer's über die innere Geschichte des arabischen Reiches an. Goldziher durchschaut das Getriebe der Parteien, wie es sich unter Anderem im Erfinden und Umgestalten von ‚Traditionen' zeigt; hie und da dürfte er allerdings in der Beurtheilung von Traditionen und Gedichten allzu skeptisch sein und zu sehr nach Tendenzen spüren.

Ich habe schon angedeutet, dass ich im Allgemeinen den Ergebnissen des Verfassers beistimme. Natürlich kann es aber bei einem so unzählige Einzelnheiten umfassenden Werke nicht an Differenz-

punkten fehlen. Gelegentlich erscheinen durch die scharfe Beleuchtung die Gegensätze vielleicht etwas schroffer, als es der Verfasser selbst meint. Man könnte zum Beispiel aus dem ersten Abschnitte am Ende zu der Ansicht gelangen, die Araber hätten den Islâm nur zum Scheine bekannt, sich gar nicht recht als Muslime gefühlt; das wäre natürlich grundfalsch. Wenn ein Muslim zum Beispiel Wein trank, so war er sich gar wohl bewusst, dass er sündige, aber eben als guter Muslim verliess er sich auf Allâh's Barmherzigkeit. Das gilt übrigens bis auf den heutigen Tag bei allen muslimischen Völkern. Ich möchte glauben, dass auch so arge Sünder wie Abû Nuwâs in ihres Herzens Grunde wirklich so dachten, obgleich es gerade zu seiner Zeit in der gebildeten Gesellschaft mehr wirkliche Freigeister und Schein-Muslime gab als sonst je. Auch würde man meines Erachtens irren, wenn man gerade die hervorragendsten Omaijaden, wie Mo'âwija und 'Abdalmalik, als überzeugte Ungläubige betrachtete: die Macht des Erfolgs hat gewiss auch sie zur Anerkennung Allâh's und seines Gesandten geführt, aber noch weniger als die meisten Frommen zogen sie die Consequenz, nur das Jenseits ins Auge zu fassen. Der altarabische und speciell der altqoraischitische Sinn stritt in solchen Männern mit den Ideen des Islâms, ohne dass sie darüber selbst recht im Klaren waren. Thaten sie mit Bewusstsein etwas gegen die Grundregeln der Religion, so ging es ihnen ähnlich wie manchem Fürsten im Mittelalter, der aus weltlichen Gründen gegen Papst und Geistlichkeit focht, ohne sich darum im eigenen Innern von der Kirche loszusagen, und in der Hoffnung, sich später mit ihr auszusöhnen. Ich halte es nicht für unmöglich, dass selbst der Fuchs unter den Füchsen, 'Amr ibn al-'Âṣi, in seiner Art allmählich wirklich bekehrt war, während ich hinwieder nicht dafür stehen möchte, dass die Herzensmeinung des gewaltigen 'Abbâsiden al-Manṣûr über den Islâm sich viel von der des Staufers Friedrich II. über die römische Kirche unterschieden habe.

Der Islâm bleibt die arabische Religion, wenn er auch erst ausserhalb Arabiens seine grösste Bedeutung erlangt und vielfach seine volle Entwicklung genommen hat; anderseits hat er freilich

draussen auch wieder manche fremde, zum Theil mit seinen Principien gar nicht verträgliche Einwirkungen erfahren. Wenn nun im Innern Arabiens der Islâm nie so weit durchgedrungen ist, dass auch die Beduinen zum Beispiel regelmässig die vorgeschriebenen Ṣalât's abhielten oder gar die ewigen Räubereien, Fehden und Stammesgegensätze aufgäben, welche bei ihnen ganz naturgemäss sind, so gibt es doch — trotz gelegentlicher Behauptungen des Gegentheils — sicher keinen noch so rohen Nomaden in Arabien, der sich nicht für einen Muslim hielte. Und dazu ist zu erwägen, dass die entschiedenste Restauration des echten Islâms, der Wahhâbitismus, im Herzen Arabiens entstanden ist.

Uebrigens führte auch Muhammed die Lehre von der allgemeinen Gleichheit aller Gläubigen keineswegs folgerichtig durch, wie ja eiserne Consequenz nicht die Sache des praktischen und dabei nicht an strenge Logik gewöhnten Mannes war. Als echter Araber hing er nicht nur an seiner Familie, sondern auch an seinem Stamme, und es war nicht bloss Politik, dass er die Qoraisch, nachdem ihr Widerstand überwunden, so sehr bevorzugte.

Die Eintheilung der Araber in Stämme, Unterstämme, Geschlechter u. s. w., war etwas so fest Gegebenes, dass daran bei der Entstehung des islâmischen Reiches gar nicht zu rütteln war. Sie konnte auch allein das Princip der Gliederung der muslimischen Heere bilden, die gegen die disciplinirten, von wirklichen Officieren befehligten Truppen der Römer und Perser fochten, und musste auch bei den Ansiedlungen in den eroberten Ländern sorgfältig berücksichtigt werden. GOLDZIHER weist nun aber sehr gut nach, wie seit den gewaltigen Siegen an die Stelle der Raufereien zwischen den Stämmen (die unter den Wüstenarabern allerdings nie ganz aufhörten) mehr und mehr der Gegensatz der grossen Stammesgruppen trat, der für das Reich der Araber und für die Dynastie der Omaijaden so verderblich geworden ist. Ich möchte aber nicht mit ihm annehmen, dass die Rivalität der Qoraisch und der Anṣâr für diese Spaltung von grosser Bedeutung gewesen sei. Die Qoraisch selbst wurden durch die Kämpfe und Neckereien der Jemen und Ma'add kaum

direct berührt; dass sie die vornehmsten aller Araber, war allgemeine Anschauung. Wenn ein Dichter am Hofe des Chalifen oder eines qoraischitischen Statthalters die Muḍar oder die Qais, ein anderer die Rabî'a oder die Kelb als die Besten Aller pries, so war der herrschende Stamm immer stillschweigend ausgenommen. Nur so war es möglich, dass zum Beispiel manche Omaijaden die Jemen gegen die Ma'add begünstigten. Auch bei der lebhaftesten Betheiligung der Stämme an den Kämpfen stand es doch fest, dass die Herrschaft nur einem Qoraischiten zufallen könne. Die Qoraisch behielten ihren durch Geist und Thatkraft erlangten Vorrang thatsächlich bis in die erste Zeit der 'Abbasiden. Im dritten Jahrhundert gab es allerdings, abgesehen von den Hâschimiden, kaum mehr ein wirklich vornehmes und einflussreiches qoraischitisches Geschlecht als die Zubairiden. — Die Anṣâr aber, die Muhammed's Schlachten geschlagen hatten, sind nie zu wirklicher Macht gelangt: das Chalifat war ihnen entgangen, in den Eroberungskriegen traten sie wenig hervor, ihre Haltung beim Aufstande gegen 'Othmân hatte ihnen sehr geschadet, Mo'âwija's Sieg nahm ihnen fast allen Einfluss, und in der Schlacht an der Ḥarra wurden sie gänzlich gebrochen. Auch in Medîna führten nun einzig die Qoraisch das grosse Wort. Al-Anṣâri ist von da an ein ehrwürdiger Adelstitel ohne factische Bedeutung.

Die Araber behielten, was auch einige Fromme sagen mochten, in der Omaijadenzeit die unbedingte Oberherrschaft, und auch später wirkte diese noch lange nach. Der Versuch Muchtâr's, sich auf die Städter persischer Herkunft im 'Iràq zu stützen — wie sich später der wohl noch bedeutendere und noch gewissenlosere Führer der Zeng' sogar durch die befreiten Negersclaven ein Reich zu schaffen suchte — musste scheitern. Dazu waren die Araber damals noch zu mächtig und zu kriegerisch. Uebrigens hat unter den Omaijaden schwerlich je ein Nichtaraber ein hohes Amt bekleidet. Die längst arabisirten Abkömmlinge der Perser in Jemen, die Abnâ', galten eben als Araber, und ebenso hat man es anzusehen, wenn Muhallab ibn Abi Ṣufra, ein Mann aus einer persischen Familie, die seit der Sâsânidenzeit in Omân wohnte, sich mit den dortigen Azd vermischt hatte und des-

halb als azdisch gelten konnte,[1] durch seine Verdienste grosse Macht und grosses Ansehen erlangte, das noch 200 Jahre später seinen Nachkommen zugute kam. Das ist etwas ganz Anderes, als wenn sich ein beliebiger Perser einen arabischen Stammbaum erschwindelte.

Goldziher unterscheidet sehr gut die verschiedenen Schichten von Nichtarabern, die sich nach und nach in dieser oder jener Hinsicht geltend gemacht haben. Man sieht dabei, dass auch von den Persern nicht sowohl die Gleichheit aller Gläubigen betont wird als die besonderen Vorzüge ihres Volkes oder gerade ihres Geschlechtes: dem Araberstolz sucht der Perserstolz gegenüber zu treten. Und da kommt es öfter vor, dass sich der Sohn eines Freigelassenen aus bescheidenster persischer oder gar ‚nabatäischer' oder ‚ǧarmakânischer' Familie mit fürstlicher Abkunft brüstet; namentlich Dichter aus irgend einem Winkel des ehemaligen persischen Reiches spielen gerne ohne Weiteres Kajanier und Chosroen als ihre Ahnen aus, und seltsamerweise haben ihnen die Araber das oft geglaubt. Es war nun ganz im Sinne jener Zeit, wenn man, wie Goldziher ausführt, auch den Persern als Volk eine aus der Bibel genommene Abstammung gab, die sie zu nahen Verwandten der Araber machen oder ihnen noch gar einen Vorrang vor diesen verschaffen sollte. Dass man gerade Isaak zum Stammvater nahm, mag mit daran liegen, dass die alten Nebenbuhler der Perser, die Römer, schon vor Muhammed als Abkömmlinge von Isaak's Sohn, Edom, galten,[2] weil man nämlich verkannte, dass nur der bittere Hass der Juden Rom als ‚Edom' bezeichnet hatte.[3]

Besonders werthvoll sind die beiden Abhandlungen über die Schu'ûbîja, d. h. die Partei, welche für die Perser mit Nachdruck mindestens den gleichen, lieber aber einen höheren Rang beanspruchte als den der Araber. Gerade unter den Gelehrten hat diese Richtung sehr eifrige Anhänger gehabt, gewiss zum Theil unter

[1] Es liesse sich übrigens denken, dass die persische Abkunft Muhallab's eine Erfindung seiner Gegner wäre. Was in der Beziehung geleistet wurde, mag man zum Beispiel aus Jâqût 2, 387 sehen.

[2] Siehe Aphraates S. 88 und sonst.

[3] Nafîs, Sohn des Isaak, als Stammvater der Perser Ibn Faqîh 197, 5 (Goldziher 144) beruht auf einer Verwirrung: נפיש ist Sohn Ismael's Gen. 25, 14.

offener Begünstigung durch Machthaber persischer Herkunft. Ein innerer Widerspruch lag allerdings darin, dass sie in arabischer Sprache, ja zum Theil mit peinlicher Beobachtung der arabischen Stilgesetze und des Sprachgebrauchs der alten Beduinen schrieben. Ich glaube, dass schon Männer, wie Ibn Muqaffa' und Abân al-Lâḥiqî (deren islâmische Gesinnung wohl mit Recht sehr verdächtigt ward) ähnlich gesinnt waren wie später Hamza von Ispahân und der grosse Bîrûnî. Dagegen möchte ich dem Verfasser entgegentreten, wenn er den hochverdienten Philologen Abû 'Obaida als Schu'ûbî hinstellt, obgleich er sich auf alte Zeugnisse berufen kann. Abû 'Obaida hat unter Anderem die Schmähungen der Araber gegen einander gesammelt und einige recipirte Stammbäume für bedenklich erklärt. Vielleicht war das blosse wissenschaftliche Unparteilichkeit, vielleicht war ein wenig allgemeine oder besondere Bosheit dabei, und man begreift, dass sein Verfahren böses Blut machte, so dass man ihm kein ehrliches Begräbniss gönnte und ihn als Schu'ûbî oder gar als Châridschî brandmarkte; das ist ungefähr, wie wenn bei uns ein unabhängig Urtheilender gelegentlich in einer officiösen Zeitung Reichsfeind, Republikaner oder gar Socialist genannt wird. Aber ich begreife nicht, wie ein Mann, dem wir das Beste unserer Kenntnis von den Arabern der Vorzeit verdanken, der mit Liebe Thaten und Leiden der alten Helden und Dichter erzählt, der unter Anderem die Schlacht bei Dhû Qâr eingehend schildert, wo die Beduinen den Stolz der Perser beugten, wie ein solcher Mann ein principieller Feind des Araberthums gewesen sein soll.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir erlaubt, mich eines andern hervorragenden Gelehrten in anderer Hinsicht anzunehmen. GOLDZIHER beurtheilt, wie mir scheint, den Ibn al-Kelbî viel zu ungünstig. Ich habe im Laufe meiner Studien vor Muhammed al-Kelbî und seinem Sohne Hischâm längst weit grössere Achtung gewonnen, als ich sie früher hatte. Dass in ihren genealogischen Gebäuden viel Fiction ist, versteht sich von selbst, aber darüber darf man in Berücksichtigung der Zeit und dieser ganzen Literaturgattung nicht zu streng richten, und Vieles, was wir als Fälschung ansehen möchten, ist in gutem

Glauben gemacht. Diese Männer haben sich aber so grosse Mühe um die Erforschung der Ueberlieferung der Araber, Juden, Christen und Perser gegeben und uns so viel äusserst werthvolles Material geliefert, dass wir sie nicht mit einer Verdammung abfertigen dürfen. Dass al-Kelbî wirklich Nachrichten in Kirchen über die Könige von Ḥira benutzt hat, was GOLDZIHER bezweifelt (S. 186, Anmerkung 1), wird gerade durch die Güte seiner chronologischen Angaben, wenigstens über das letzte Jahrhundert der Dynastie, bestätigt. Ich habe anderswo darauf hingewiesen, dass Ibn al-Kelbî keine Aufzählung der ghassânischen Fürsten und keine Jahreszahlen für sie gibt, weil er keine Quellen dafür hatte, eben ein Zeichen davon, dass er nicht ins Blaue hinein erfunden hat.

An den Haupttheil des Buches schliessen sich einige grössere Anmerkungen. Die erste behandelt die eigentliche Bedeutung des Wortes, womit der Korân das Heidenthum bezeichnet: الجاهليّة. Mit Recht sagt GOLDZIHER, dass die Uebersetzung ‚Unwissenheit' nicht genügt. Aber auch seine Auffassung als ‚Roheit, Barbarei' kann ich nicht ganz billigen. Allerdings drückt جهل V unzähligemal den Gegensatz zu حلم V aus. Aber Begriffe wie عِلْم, عقل, حلم, حَزْم, رأى, — جهل, سفاهة sind bei den alten Arabern nicht fest umgrenzt. Auch in حِلْم, das im Allgemeinen der σωφροσύνη entspricht, liegt manchmal ein starkes, intellectuelles Moment. جاهليّة ist aber offenbar ein von Muhammed selbst neu ausgeprägtes Wort; er wollte nicht einfach جَهْل sagen (das er doch in der Umnennung seines verhasstesten Gegners, des ابو الحَكَم, in ابو جَهْل anwendet). Wir müssen nun, um zu erkennen, was er mit جاهليّة eigentlich meinte, zunächst das Grundwort جاهِل betrachten. Dieses heisst im Korân allerdings an einer einzigen Stelle (2, 274) ‚der (es) nicht weiss', an allen andern ‚thöricht, Thor' oder selbst ‚Sünder' (12, 33). 6, 35 steht es im Gegensatz zur richtigen Leitung' (هدى), und an allen diesen Stellen lässt es sich geradezu = ‚irrend' ضالّ fassen. Demnach ist جاهليّة so viel wie ضَلَال, der Zustand ohne göttliche Führung, kommt also doch auf dasselbe hinaus wie ἄγνοια, Acta 3, 17, und ist schwerlich von diesem neutestamentlichen Ausdruck unbeeinflusst. Aber, das wieder-

hole ich, die Uebersetzung ‚Unwissenheit' ruft ein Missverständn hervor; ich möchte etwa ‚Unverstand' vorschlagen.

Ich füge hieran noch einige wenige sprachliche Bemerkung Gegen die schon früher von GOLDZIHER ausgesprochene und h ausführlich erörterte Ansicht, اخوان الصفاء bedeute einfach ‚die treuen', muss ich die alte Uebersetzung, die ‚lauteren Brüder', a recht erhalten. Allerdings ist اخو in vielen Fällen = صاحبٌ o dergleichen, und so könnte اخوان الصفاء dem Wortlaut nach s wohl so viel sein wie ذوو الصفاء oder الأصفياء. Aber ebenso gut ka das im Genetiv stehende Abstract auch nach altsemitischer Weise h qualificirend sein und اخوان hier seine volle Bedeutung bewahren in ذئبُ السَّوْءِ ‚der böse Wolf', Agh. 4, 48, 22; والِدُ الصِدْقِ ‚der Va wie er sein soll', Agh. 12, 154, 11[1]; خليلَيْ جَنابةٍ ‚zwei getren Freunde', Ham. 551 v. 3, u. s. w. Nun steht in gleichem Sinne اخ in من أخى السَّوْءِ ‚von dem schlechten Bruder', Agh. 16, 111, 4 v. فما اخى باخى سَوْءٍ ‚und nicht ist mein Bruder ein schlechter Brud Agh. 9, 8, 6 v. u.; اخوك اخو الوُدِّ ‚dein Bruder, dein liebender Brud Agh. 4, 182, 17. Vgl. خلّانُ الصفاء Ahlwardt's Belâdhorî 115, 7; Jâqû 586, 16; خليلا صفاء Ham. 760, 5 ‚treue Freunde'; جارَتا صفا ‚zwei tr Nachbarn', Jâqût 2, 299, 3. Und gerade in der Benennung ei engen Freundeskreises ist auf die Bezeichnung ‚Brüder' Gewicht legen; wir bleiben also bei den ‚lauteren (oder ‚treuen') Brüde

Meine alte Deutung von وجدّك ‚bei deinem Grossvater' w ich auch nach dem, was GOLDZIHER S. 229 vorbringt, nicht wie aufzunehmen. Es wäre ganz unnatürlich, diese Schwurformel von in den syrisch-persischen Märtyreracten üblichen ‏ܒܝܬ ܡܠܟܐ‏ , der τύχη (des Königs)'[2] zu trennen. Und doch dürfte Labîd S. 14 لعمر جدّى an seinen Grossvater gedacht haben.

Der S. 98 erwähnte Dichter heisst عبد الله بن الزبير, Ham. 5 Ibn Dor. 30, nicht wie der Chalife عبد الله بن الزُبير; der S. und 202 genannte Dichter ist zu sprechen عُقَيل بن عُلَّفة, Ham.

[1] So sehr viele mit سَوْءٍ und صِدْق.

[2] Siehe PAYNE-SMITH 649. Vgl. ‏ܒܝܬ ܡܠܟܐ ܥܡܟ ܗܘ ܕܟܘܪܣܝ‏ ‚die τύχη Grosskönigs sei mit dir', KLEYN, *Johannes von Tella*, 56, 4.

u. s. w. Ibn Dor. 115. 175, wie auch der Bruder 'Alî's 'Aqîl, nicht 'Oqail ist (S. 180).

Doch genug solcher Kleinigkeiten! Ich empfehle zum Schlusse noch einmal nachdrücklich dies geistvolle Werk allen denen, welche für altarabisches Wesen, sowie für die ersten Jahrhunderte des Islâms Interesse haben. Von der Reichhaltigkeit seines Inhaltes kann und soll diese meine Besprechung höchstens eine Andeutung geben.

Dem Buche ist ein ausgiebiger Index beigefügt. Die Ausstattung ist sehr gut.

Strassburg i. E., den 2. November 1888.

Th. Nöldeke.

M. J. de Goeje, *De Muur van Gog en Magog,* bijdrage van —. Amsterdam 1888. Joh. Müller. 38 Seiten.

Der Bericht des Dolmetsch Sallâm über seine 842—844 unternommene Reise zur Mauer von Gog und Magog galt nicht wenigen Forschern für eine Mystification: was nämlich Edrîsî darüber mittheilt, schien einer greifbaren, topographischen Grundlage zu entbehren; die Schilderung der Mauer und der ehernen Pforte gibt überdies zu deutlich das berühmte Vorbild in der 18. Sure des Qorâns wieder, um auf Wahrheit Anspruch machen zu dürfen; der Typus der Gog und Magog endlich gehört unzweifelhaft in das Reich der Fabel. Nun hat de Goeje eine Ehrenrettung Sallâm's in der Weise versucht, dass er als Ziel seiner Reise das Thor Kia-yü-kuan in der Yü-mèn-Passage der sinischen Mauer hinstellt. Er stützt seine Ansicht mit so zahlreichen und gewichtigen Gründen, dass es sich lohnt, auf seinen Gedankengang und auf einige Punkte seiner Erörterungen näher einzugehen. Vor allem sei bemerkt, dass de Goeje bereits den vollständigeren Text des Ibn-Khordâdbeh, jenes Gewährsmannes, dem Sallâm seinen Reisebericht mitgetheilt hatte, verwerthet; neu und wichtig ist auch die von ihm (S. 11 folg.) mitgetheilte Stelle aus Qodâma. Unter den directen Zeugnissen für die Gleichstellung

des Gog-Walles mit der sinischen Mauer vermissen wir nur die Stelle bei Ibn-Baṭûṭa (p. DEFRÉMERY IV, 274 ‚entre la ville Ṣîn-aṣ-Ṣîn et le rempart ou grande muraille de Gog et Magog, il y a un espace de soixante jours de marche, selon ce qui m'a été rapporté').

Das ganze Sagengewebe weist nach DE GOEJE's treffender Darstellung folgende Elemente auf. Die Grundlage bildet die Vorstellung vom Dasein unruhiger, nordischer Völker, Gog und Magog (Ezechiel 38, 16); wie diese voreinst in Assur einbrachen, so werden sie am Tage des Gerichtes den Erdkreis überschwemmen (Apokalypse, Qorân). Das zweite Element bilden die Eroberungszüge Alexanders; in der Vorstellung der Orientalen hatte dieser Heros die Rolle übernommen, den Erdkreis wider die Einfälle der nordischen Völker zu schützen, indem er die kaukasischen Pforten schloss (τὰ κλεῖθρα Σκυθῶν, App. Mithr. 102, d. i. das Einbruchsthor der Sarmaten und Alanen am oberen Terek, die Veste Darial); mit diesen Pforten bringt am deutlichsten Procopius de bello Persico I, 10 die Alexandersage in Verbindung. Dass aber frühzeitig auch an die Jaxartesregion, den Schauplatz der Kämpfe zwischen den Iraniern und Türken, gedacht wurde, erhellt aus manchen Beweisstellen, so namentlich aus Pseudo-Callisthenes (ca. 380; cod. C, ca. 680): die hier erwähnten μαζοὶ τοῦ Βορρᾶ, Berghöhen des fernen Nordens, zwischen welchen Alexander die eherne Pforte erbaut hat, gemahnen unwillkürlich an den altbezeugten κλεῖτες τοῦ Βορρᾶ; unter den unsauberen Völkern links der Pforte nennt Callisthenes auch schon Γὼθ καὶ Μαγώθ (cod. C, Μαγώγ). Das dritte Element, welches allmählig immer bestimmter hinzutrat, bildet die um 220—212 v. Chr. zur Abwehr gegen die Hunneneinfälle erbaute sinische Mauer. Aber welches orientalische Culturvolk hat zuerst die biblische und die Alexandersage mit der sinischen Grenzmauer in Zusammenhang gebracht? Vielleicht schon die Perser aus Khorâsân, welche mit China Handel trieben, zumal die Anhänger des Mâni; gewiss aber die syrischen Nestorianer, deren Ausbreitung [illegible] Vorderasien bis zur sinischen Mauer allmählig vor sich ging [illegible] Zeitalter des Sallâm die höchste Intensität erreicht hat; im [illegible]er Nestorianer haben die Begriffe und Namen Gog und

Magog, Alexander und der sinische Grenzwall, die ausgiebigste Verquickung erfahren; und wenn wir schon bei Theophylactus vii, 7, p. 283, 286 folg. a. 580 die Nachricht finden, Alexander habe die sinischen Städte Χουμδάν (= Si-'an-fu) und Ταυγάς (= Lo-yang) gegründet, so stammt dieselbe gewiss aus dem Munde nestorianischer Christen, wie denn auch die Namensform Ἀβδελοί (syr. Abdel, arab. Habṭal) syrischen Ursprung verräth. Man erinnere sich an die berühmte Tafel von Si-'an-fu, an den Einfluss der Nestorianer bei den Uïghûr, an die christlichen Grabsteine, welche unlängst am Flusse Čuï gefunden wurden, an die von arabischen Geographen erwähnten Dörfer und Kirchen der Tarsâyân im Zweistromlande u. s. w. — So wanderte denn auch die Mythe zu den Arabern. Im Qorân überwiegt noch der biblische Einfluss. Aber schon Qodâma weiss davon zu erzählen, wie Alexander Khomdân erbaut und wie er Garnisonen im Λίθινος τεῖχος, sowie in Šûl an den Grenzen von Tibet und Čina zurückgelassen habe; Gog und Magog, sowie der Alexanderwall wurden im Osten der Türkenwelt gesucht und von Sallâm wirklich aufgefunden.

Was Šûl betrifft, so sucht de Goeje diese Position beim heutigen Sâ-čeu und Sû-čeu; in der That spricht ein neuerer sinischer Bericht (Le Muséon, Louvain 1885, iv, p. 148) von einem Territorium Šûl beim heutigen 'An-si-čeu am Flusse Su-lei oder Hu-lu-ho; auch das Territorium von Kašghar kann gemeint sein, welches in den Annalen der Han Su-lé genannt wird; endlich hiess auch ganz Sogdiana Sûrik (sin. Su-li bei Hjuan-Thsang, tib. Šu-lik bei Târanâtha S. 79, skr. Çulika bei Varâha-Mihira).

Wir fügen noch eine Uebersicht über Sallâm's Routen an. Derselbe zog aus dem Lande der Khalifen über den Kaukasus zu den Khazar, 26 Tage weiter durch das Land der Bašgurt, nördlich vom kaspischen Becken, hierauf 10 Tage durch das ‚stinkende Land', d. h. die mit asa foetida erfüllte Hungersteppe am Balchaš und Ala-qul, dann einen Monat lang über verwüstete Territorien Dzungariens, endlich zum Lagerplatze der Adhkaš-Türken (etwa bei Urumči?), der nicht mehr weit vom Walle der Gog entfernt lag.

Ibn-Khordâdbeh nennt hierauf das Culturgebiet von Îka, einer von Alexander gegründeten Stadt mit eisernen Thoren. Nach Temîm ben Bahr (bei Yâqût s. v. Turkistân) hatte auch die Stadt des Khâqân's der Toghuz-ghûr zwölf eiserne Thore. Bei Îka denkt DE GOEJE zutreffend an sin. I-gu, d. i. Qamul oder Ha-mi. Die drei folgenden Märsche gingen durch Wüste; bis zum Flusse Hu-lu-ho müssten allerdings richtiger neun Tagereisen gezählt werden. So war denn das Ziel der Wanderung, ‚die Jaspispforte', erreicht; ob aber Sallâm's Beschreibung der ehernen Pforte mit dem Thore Kia-yü-kuan der sinischen Mauer völlig übereinstimmt, lässt sich bei der Mangelhaftigkeit moderner Reiseberichte über diese Position nicht sicher bejahen. — Den Rückzug soll Sallâm nach DE GOEJE's Darlegung durch das Târimbecken bewerkstelligt haben; auffallend ist nur der Umstand, dass die von Edrîsî genannten Orte Gharîân und Lakhmân an anderer Stelle im Gebiete der Ghozz wiederkehren, weit nördlich von Ṭarâz und Unter-Barskhân; verdient Edrîsî's Topographie Zutrauen, so dürfte auch der Rückweg des Sallâm über Dzungarien geführt haben.

Für die übliche Lesart Bars-khân, d. i. ‚Haus des Tigers', zieht DE GOEJE die Variante Nûšağân (Yûšağân? vgl. sin. Yü-ši ‚Nephrit') weitaus vor und hält ‚Ober-Nûšağân' für die berühmte Metropole Khuttan خُتّن. Das ist ein Punkt, in welchem wir dem hochverehrten Forscher nicht beistimmen können, besonders wegen der Distanzangaben der arabischen Itinerare, welche uns aus Farghâna nach dem oberen Narin (Jaxartes), keinesfalls aber bis Yârqand und Khuttan hinabführen. Es sei uns gestattet, zu dem von DE GOEJE vorgebrachten Commentar eine kleine Nachlese zu liefern, indem wir hiebei auf die sinische Schilderung derselben Route in Thang-šu (DEGUIGNES I, 2, p. LXV sq.) und auf andere Zeugnisse Bezug nehmen.

Tarâz (Talâs) kann schwerlich Aûlié-atâ sein; die Distanzen der Aspîğ-âb-Route weisen auf das heutige, 5 Farsang südlicher, nördlich vom Qara-bura und Gümüš-tau (wo in arabischer Zeit Šilği bezeugt ist) gelegene Talas hin. Kaṣrà-bâs dürfte die im Šâh-Nâmah zweimal erwähnte Türkenveste Qâčâr-bâši قاچار باشی sein und eben

mit Aûlié-atâ zusammenfallen. Kûlân كُولَان, am Nordabhang der Berge, zwischen der Steppe Qum قُم und dem östlichen ‚Tausendquellengebiete' gelegen, fällt auf den heutigen Posten Tarty; nach dem sinischen Itinerare lag Kiü-lân čhing 70 Li westlich von Ašpara, 140 Li östlich von Ta-lo-sse čhing; das Thang-šu erwähnt den Ort a. 740. Ašparah اشپره wird im sinischen Itinerare mit den Lautwerthen 'O-sse-po-lai čhing umschrieben; nach Baber 1, p. 20 lag der Ort genau in der Mitte zwischen Talâs und dem Isigh-göl; nach Šeref-ed-dîn liess Timur a. 1406 die östlich vom Berge Kûlân gelegene Veste Ašpara neu aufbauen; am Bache Asbara befindet sich jetzt der Posten Čaldawar. Die folgende Station am Aq-sû liest de Goeje Nûz-kat, wie bei Moqaddaší Nûš-kat; mit Rücksicht auf Tung-kiën des sinischen Itinerars dürfte die Variante Tûn- oder Tûm-kaθ تومكث vorzuziehen sein. Die Station Ğûl جُول fällt auf den heutigen Ort Pïpek; nach Rašid-ed-dîn lag Ğûl zwischen den Naïman im Norden und Buri-Tibet im Süden; bei Edrîsî findet sich ein Itinerar, welches von Akhsî-kat in Farghâna ausgeht und entlang dem Ṣaiḥûn in sechs Tagen zu einem hohen Bergpass (j. Qara-qol der Alexanderkette) und von da in drei Tagen nach Ğûl führt. Für Sârigh سارغ könnte trotz türk. sarigh ‚gelb' mit Rücksicht auf Mie-kuë des sinischen Itinerares Mârgh مارغ ‚Grasplatz'(?) gelesen werden. Die Stadt des Khâqân der Kharlukh heisst bei Hjuan-Thsang Suï-ye-šuï čhing, ‚ein Sammelpunkt der Kaufleute aus allen benachbarten Reichen'; auch die arabischen Itinerare bemerken: ‚es ist dies ein bedeutender Handelsplatz der Türken, wo Kaufleute aus allen Gebieten des Islâm Geschäfte treiben'; seit a. 766 nahm der Kho-han der Kho-lo-lu seinen Sitz am Ufer des Suï-ye-šuï, d. i. des Čuï bei dem heutigen Ruinenorte Toqmaq, wo zahlreiche Grabsteine christlicher Türken aufgedeckt wurden. Wie de Goeje wohl bemerkt, war die folgende Station Nawâ-kat Sitz eines nestorianischen Bischofs. Die nächste Station Sûï-âb mit den beiden Konâk oder Katâk كتاك muss bereits am Westende des Isiq-göl, da wo der Čuï aus dem See heraustritt, gesucht werden. Von da sind aber nur 10 bis 15 langsame Karawanenmärsche, welche die türkische Schnellpost in drei Tagen zurücklegte,

bis Ober-Barskhân; dies führt uns entlang dem Südufer des Sees zur Mündung des Baches Su-baši, dann zur Bergpassage Barskhônling und endlich zum Quellflusse Barskhôn des Narin oder Jaxartes (sin. Čin-čü ho). Barskhân war nicht eine aus Steinen oder Ziegeln erbaute Stadt, sondern ein grosses Nomaden-Zeltlager, mitten im Berggebiete südlich vom See, mit guten Viehweiden und mit Dörfern, welche am See lagen. Das alte Zeltlager der U-sun, Če-ko čhing, lag weiter südöstlich an einem zum Strome von Aq-sû fliessenden Quellbach; die alte Grenze von Čina wurde im Bedel-Passe (sin. Pa-ta ling) des Kök-šâl tau überschritten, und so führt der Weg weiter nach Aq-su. An Khuttan darf keinesfalls gedacht werden. — Der von uns ermittelte Ansatz hält auch die Probe aus: die Araber zählen von Ûz-kand nach Ober-Barskhân acht Tagereisen über den ‚Stutz' (j. Yazi-dabân) und das Bergthal von Aṭ-bâši, ‚Pferdekopf', dann über Weideplätze und Bäche, an denen kein Dorf anzutreffen ist. Das passt für das Quellgebiet am Narin, nicht aber für die mit zahllosen Dorfschaften besetzte Cultur-Oase von Khuttan.

Die hier besprochene Arbeit bietet viel des Neuen und Belehrenden; ihr Hauptresultat, der Nachweis, dass Sallâm's Bericht auf Wahrheit beruhe, und dass sein Reiseziel das Nordwestende der sinischen Mauer gewesen sei, wird nicht mehr können umgestossen werden. So wäre denn die Geschichte der Erdkunde um eine neue Thatsache bereichert worden! Möge nun der Meister seine Ausgabe des Ibn-Khordâdbeh und Qodâma recht bald zu Stande bringen!

Wilhelm Tomaschek.

Hermann Camillo Kellner, *Sâvitrî*. Praktisches Elementarbuch zur Einführung in die Sanskritsprache. Ein Buch zum Selbstunterrichte für Philologen und gebildete Laien, von —. Leipzig, Brockhaus, 1888. 245 Seiten.

An Elementarbüchern des Sanskrit herrscht wahrlich kein Mangel, und man wird kaum behaupten können, dass das vorliegende

praktische Elementarbuch' einem Bedürfniss entspricht. Das Buch enthält nach einer ‚Einleitenden Uebersicht über die Entwicklung der Sanskritstudien in Deutschland von 1786 bis 1886' eine ‚Skizze der Formenlehre der Sanskritsprache'. Hier gibt der Verfasser eine grammatische Skizze *ad hoc*, d. h. so viel Grammatik, als zum Verständniss des darauffolgenden Textes des *Sâvitrîliedes* nothwendig ist. Zum Texte sind überdies erklärende Anmerkungen und ein Glossar hinzugefügt.

Wer nun nach KELLNER's Methode Sanskrit lernen wollte, der hätte zuerst dieses *Elementar*buch, dann des Verfassers *Elementar*grammatik und das ‚Nalalied' durchzunehmen. Nach diesen *drei* dem *Elementar*unterrichte gewidmeten Büchern verweist KELLNER den Lernenden erst auf die *Hauptabschnitte* von WHITNEY's ‚Indischer Grammatik' und auf BÜHLER's ‚Leitfaden' — da fragt man sich denn doch: Wann soll der *Elementar*unterricht aufhören? Mag sein, dass das Sanskrit, wie der Verfasser sagt, ‚eine schwere Sprache' ist, so schwer ist es denn doch nicht, dass man zur Erlernung desselben einen solchen Apparat aufzuwenden braucht. Ich möchte auch keinem Studenten empfehlen, sich die Aussprache des Sanskrit nach KELLNER anzueignen, wenn er lehrt, man solle ṛî wie rie in ‚Riese', oder z. B. *arthebhyaḥ* wie *artebjach*, brâhmaṇa wie brâchmana sprechen. Wenn aber von dem ersten Theile des Buches kaum viel Gutes zu sagen ist, so halte ich den zweiten Theil, welcher den Text des Sâvitrîliedes mit Commentar und Glossar gibt, für durchaus nützlich und dankenswerth, und es ist Schade, dass sich der Verfasser nicht einfach damit begnügt hat, das Sâvitrîlied in derselben Weise wie das Nalalied zu behandeln. Die Anmerkungen, welche KELLNER gibt, sind sehr lehrreich und werden jedem Studirenden willkommen sein. Es sind nur ein paar Ausstellungen, welche ich mir hier erlauben möchte. 1, 2 ist *daksha* wohl nicht durch ‚bieder', sondern durch ‚tüchtig' oder ‚geschickt' zu übersetzen. — 1, 16 möchte ich *Sâvitryâḥ* nicht dativisch erklären, sondern mit *vacanam* construiren: ‚Das Wort der Sâvitri.' — 1, 25 übersetzt KELLNER *viprân vâcayâmâsa* ‚führte sie geistliches Gespräch mit den Brahmanen', obwohl er in der Note

richtig erklärt: ‚veranlasste sie den Segen zu sprechen.' — I, 27 und ebenso im Glossar wird *abhivâdya pâdau* erklärt ‚sich zu jemandes Füssen grüssend neigen, sich tief vor ihm verneigen', statt ‚die Füsse umfassen', vgl. Manu II, 72. 212. Âpast. Dharmas. I, 2, 5, 22 folg. Ebendaselbst bedeutet *śeshâḥ pûrvaṁ nivedya* nicht ‚die Blumen durch Hinhalten bemerklich machend, anbietend, darreichend', sondern nur ‚angemeldet habend', wie man nach den Gṛihyasûtren jedes Gastgeschenk vorher anmeldet. So ist auch III, 6 *gâm âvedya* zu erklären: ‚die Kuh angemeldet habend'; vgl. Pâraskara I, 3, 26. Gobhila IV, 10, 18. Kellner meint: ‚das vieldeutige Wort gô . . . heisst in Verbindung mit arghya *Rede, bewillkommnender Gruss*' (!) Hätte er statt dessen auf Pâr. I, 3, 29. Śâṁkh. II, 15, 2: ‚Der Arghya soll nicht ohne Fleisch sein' verwiesen, so wäre die Stelle sofort klar gewesen. — V, 13 ist zu *śrûyate* wohl nicht *mayâ* zu ergänzen, sondern es heisst, wie so oft: ‚man hört, es wird überliefert, nach der Tradition'. — Im Glossar fehlen die Worte *aṁśa, mitra, sureśa, hrîmat*, während *antara* zweimal vorkommt. Die Bedeutung ‚Weihe-Brahmane' für *dvija* ist kaum verständlich. Schliesslich seien noch einige Druckfehler verzeichnet: S. 40, Z. 19 ist *çûnya* statt *çûṇya* zu lesen; S. 79, Z. 21 *strîṇâm* statt *stṛîṇâm;* S. 153, Z. 12, §. 44 statt §. 45; S. 160, Z. 16 *yâuvana°* statt *yâuvanâ°* (nebenbei bemerkt, die Bezeichnung der Länge bei *ê, ô, âu* ist höchst überflüssig); S. 164, Z. 2 lese man *vrîḍitêva* statt *vṛîḍitêva* und S. 186, Z. 9 *bhartuḥ* statt *bhartur*.

Dr. M. Winternitz.

Kleine Mittheilungen.

Bemerkungen zum Texte der Waṣṣâf-Urkunden. — Zu meiner Bearbeitung der von dem persischen Historiker Waṣṣâf seinem bekannten Geschichtswerke einverleibten financiellen Actenstücke aus der Zeit des Abbasiden-Reiches, die ich in den Abhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses (über das Budget der Einnahmen unter der Regierung des Hârûn alraśîd), sowie in den Denkschriften der historisch-philosophischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien (Band XXXVI: ‚Ueber das Einnahme-Budget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.') veröffentlicht habe, kamen mir seitdem von Prof. TH. NÖLDEKE für die erstgenannte Arbeit, sowie von Prof. M. J. DE GOEJE für beide einige werthvolle Bemerkungen zu, die ich um so lieber hier zusammenstellte, als hiedurch verschiedene dunkle oder verderbte Stellen erklärt oder berichtigt werden.

I. *Budget der Einnahmen unter Hârûn alraśîd.* — S. 6, Z. 8. Statt des offenbar verderbten جتش schlägt DE GOEJE vor zu lesen قم, und dann für den undeutlichen Personennamen ..... عيسى liest er: عيسى بن ادريس. Ich halte diese Emendation für ganz zutreffend.

S. 18, Z. 11. Für المعيّن schlagen Prof. NÖLDEKE und Prof. DE GOEJE, ganz unabhängig von einander, vor zu lesen: الكمخب wie die Handschrift hat, oder الكمخاب. Die Form كمخاب hat, wie Prof. NÖLDEKE bemerkt, auch VULLERS in seinem persischen Lexikon und DOZY im *Supplément* gibt die Nebenform كمخا, wozu man auch vergleiche DE GOEJE's Glossar zu seiner Ausgabe des Ibn alfaḳîh sub voce كيمخار. Ich halte jedoch die Lesart المعيّن für die ursprüngliche, denn wir finden sie auch bei Gahśijarî, der bei der Aufzählung der

Naturallieferungen der Provinz Sigistân (S. 5, Z. 14) eine Art Kleiderstoffe anführt, die er als الثياب المعيّنة bezeichnet. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, die Steuerliste des Waṣṣâf und die des Gahśijarî auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, von welcher der Letztere die genauere Abschrift erhalten hat, so scheint mir الكمخب, wenn es nicht ein Schreibfehler für المعيّن ist, die Uebersetzung ins Persische des erstgenannten Wortes zu sein, so dass pers. كمخب = arab. معيّن wäre. Für das zu seiner Zeit nicht mehr gebräuchliche arabische Wort hätte also in diesem Falle Waṣṣâf das allgemein verständliche persische gesetzt.

Statt des unmittelbar auf المعيّن folgenden Wortes الحرير schlägt Prof. NÖLDEKE vor zu lesen الخزّوقز und hiemit zeigte er mir den Weg zur richtigen Emendation dieser schwierigen Stelle, nämlich: الخزّ رقم. Es ist dies der Name einer Art von gesticktem Seidenstoff, Brokat. Der Name hiefür war الخزّ الرقم oder auch الخزّ رقم. Erstere Form findet sich bei Ibn Wâḍiḥ, ed. HOUTSMA II, S. 393, letzte Zeile, die zweite bei Mas'ûdî (*Prairies d'or*, ed. BARBIER DE MEYNARD) V, S. 467, Z. 1. — S. 18, Z. 14. Statt افيلة liest Prof. NÖLDEKE سلسلة, wie in der That Waṣṣâf hat und hiefür wird auf VULLERS verwiesen, der zu dem Worte زنجير bemerkt, dass hiemit ein Elephantenindividuum bezeichnet wird. Allein im Texte des Gahśijârî, S. 5, Z. 10 steht deutlich افيلة und dies beweist, dass auch bei Waṣṣâf so gelesen werden muss.

II. *Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H.* S. 26, Z. 22. Statt حرف liest DE GOEJE جزف. Ich halte die Lesart der Manuscripte fest. Z. 26 statt سدّ liest DE GOEJE سكن, gewiss mit Recht. Ebenso auch S. 27, Z. 2 كوثى ربّا und الاستانان statt مورجا und الاساسان (vgl. Jâḳut I, 679, Z. 11); allerdings schrieb schon Waṣṣâf, wie die Uebereinstimmung der Codices zeigt, fehlerhaft. Z. 6. Statt الدير schreibt DE GOEJE richtig الذيب. Z. 13 nach den Codices kann man nur so ediren, wie in meinem Texte steht. Aber Prof. DE GOEJE mag Recht haben, wenn er statt المنازل vorschlägt المبارك zu lesen. Beide Formen sind leicht zu verwechseln und da auch die so benannten Orte nahe bei einander liegen, so ist es im

gegebenen Falle schwer zu entscheiden, welche der beiden Formen die richtige ist. Vgl. Jâḳût: Mo'gam sub voce الصلح und المبارك. Z. 18. Statt فصول, das ich festhalte, schlägt DE GOEJE vor فضول.

S. 28, Z. 5. Statt الورح liest DE GOEJE البهرج und citirt: Iṣtachrî, S. 162, Note 6. Hingegen bleibt العهد zweifelhaft. Ich vermuthe, dass die ganze Gruppe والورح العهد dem Namen الفهرج entspreche, über den man die citirte Stelle nachlese. Es liegt offenbar ein Schreibfehler vor, der vielleicht schon in Waṣṣâf's Autograph sich eingeschlichen hatte.

S. 29, Z. 5. Statt الراسية emendirt DE GOEJE vortrefflich البرّانية. Vgl. Ibn 'Aṯîr, VIII, 85, Note 5. — Z. 8. Statt المعارفة liest DE GOEJE المغارقة und emendirt vorzüglich سنبار statt سبيل, mit Bezugnahme auf ST. MARTIN, *Mémoire sur l'Arménie*, I, 355 ff. 362. Aber das letzte Wort السعر bleibt zweifelhaft.

S. 31, Z. 15. Statt المغرب emendirt DE GOEJE البادية: nämlich die der Wüste abgewonnenen Gründe auf der Westseite des Stromes. Prof. DE GOEJE verweist hierüber auf Moḳaddasî S. 123, Z. 7 und ich stimme gerne dieser scharfsinnigen Emendation bei. Dasselbe gilt auch für S. 32, Z. 3.

A. v. KREMER.

Ousâma ibn Monkidh, ed. H. DERENBOURG. — Die Worte, welche BARON VON KREMER seinen Bemerkungen zum Texte dieses vortrefflichen Buches voranschickte (diese Zeitschrift II, S. 265 ff.), haben mich veranlasst, auch meine Nachlese drucken zu lassen.

S. 2, Z. 1: علم بكر lies ولم يكن.

S. 2, Z. 13: ترى lies تدرى.

S. 2. Z. 16: in ما يقول ist ما = أمّا wie S. 71, Z. 2.

S. 5, Z. 19, 21: لواثة lies لواتة, der Berberstamm Lowâta (vgl. LANDBERG).

S. 5, *l.* Z.: ليلة محايصتهم lies ليلته محامِيَهم. Das Verbum حامى mit Accusativ bedeutet ‚Stand halten gegen'. Vgl. mein Glossar zum Diwân des Moslim ibn al-Walîd.

S. 6, vorl. Z. und S. 22, Z. 19: علوّ lies عُلْوٍ.

S. 11, Z. 5: باحرام راحتى lies انا حرام زا حتى ‚bin ich ein Bastard, dass ich nicht u. s. w.?‘ زا ist vulgäre Abkürzung von زاده. Ich verdanke diese Verbesserung meinem Freunde BARON VON ROSEN, der mir vorschlug, يا حرام زاده حتى zu lesen. Ibn Djobair, S. 116 und 162, erzählt eine ähnliche Sage über die Grotte, in welcher der Prophet und Abu Bekr eine Nacht zubrachten.

S. 20, Z. 11 und S. 21, Z. 18: الموتلخ lies المُوَيْلِح.

S. 21, Z. 15: منبّت مجرى lies منبّت محرّر ‚mit Silber beschlagen, mit schwarzen Buchstaben beschrieben‘; vgl. S. 22, Z. 3 und 4: مكتوبا على دائر السرج بالسواد ووسطه منبّت.

S. 21, Z. 17: اذللنا lies mit LANDBERG ادللنا, das aber bedeutet ‚wir sind so frei gewesen‘.

S. 23, Z. 3: فعدّ lies معك.

S. 23, Z. 11: يسوق lies تشرّف.

S. 24, Z. 22: جرحُ lies جرحَ nach كذا وكذا.

S. 26, Z. 13: تغبّ im Texte ist richtig.

S. 27, Z. 13: اياك lies اليك.

S. 33, Z. 16 lies وا فقرتى وا خيبة نعتى وشهرتى ‚o meine Armuth o das Misslingen meines guten Namens!‘ d. h. der auf meinen guten Namen gesetzten Hoffnung.

S. 46, vorl. Z.: مستديرة lies مسندرة oder منسدرة.

S. 47, Z. 13: سترة lies سَيْرَةٌ, im langsamen Trab (opp. ركض) wie S. 73, Z. 20. Vgl. Harîrî, S. 16 comm.: الخبب عدو سهل وهو الذى تسميه العامة السير.

S. 50, Z. 10: فشلة lies فسَلَّهُ ‚und nur durch sehr schnelles Traben machte sein Pferd ihn diesen erreichen, so dass er ihm den Stoss beibringen konnte‘.

S. 50, Z. 11: واسخفهم bedeutet ‚und die Leute verspotteten sie‘.

S. 52, Z. 11 und nachher ist مغار Plural von مغارة, wie معلقة und Z. 17 المعلقات beweisen.

S. 55, Z. 14: رزحفنا من الخيام lies وزحفنا من الخيام. Vielleicht hat die HS. auch hier die Zeichen م م, die LANDBERG zu Z. 8 fand.

S. 55, l. Z.: على lies يمدّ oder ein anderes Imperfectum von ungefähr derselben Bedeutung. Es ist eine Zustandsbestimmung zu

ومشى ‚er ging zum Franken, der schon hineingegangen war, indem er die Lanze auf ihn richtete'.

S. 58, Z. 1 lies ألتونتاش.

S. 68, Z. 14: لانسانٌ lies لابسانِ ‚zwei geharnischte Männer'. Ibn Monkidh gebraucht لبس absolut in der Bedeutung ‚die Panzerrüstung anlegen', z. B. S. 55, Z. 3, 13, 17 (فارس لابس).

S. 69, Z. 1: Für ينوب ist viell. تَنُّوب ‚von Pinienholz' zu lesen.

S. 69, vorl. Z.: أنهر lies أنهار.

S. 72, Z. 17: خسفها lies خسقها.

S. 72, l. Z.: يقبل العدو wahrscheinlich ist تقبّل ‚pachten' zu lesen, und steckt in العدو ein Nomen loci. Ich verstehe die Stelle so: 'Izz-addîn, der Bruder des Verfassers, hatte den Bezirk العدو gepachtet und hatte das Pferd in Zahlung gegeben für die Pacht (ضمان Landberg) eines Dorfes, dessen Einkünfte zur Hälfte der Familie des Verfassers, zur Hälfte einem fränkischen Ritter aus Kafartâb gehörten. Der Franke war also Besitzer des Pferdes geworden. Nachdem er es ein Jahr gehabt hatte, starb es. Da schickte er zu der Familie des Verfassers und forderte das Geld, das von der Pacht für das Pferd bezahlt war, zurück u. s. w.

S. 77, vorl. Z.: جزارى lies mit der HS. ترّارىّ, d. h. terrarius. S. Dozy, *Suppl.*, der den Coll. Plur. ترارية gibt.

S. 80, Z. 7: الّا bedeutet hier ‚allein, aber', wie oft mit oder ohne ان, z. B. S. 90, Z. 4; S. 153, Z. 13.

S. 80, Z. 9: lies فرِىٌ.

S. 81, Z. 6: يتيه lies ثبتُه ‚worauf wartet er?'.

S. 81, Z. 14 sprich وتِلّة ‚und Trägheit'.

S. 83, l. Z.: ثقلت فوق vielleicht بقلت فول ‚mit einer Katapulte' zu lesen.

S. 85, Z. 7: فجسّى lies يجسّى ‚um zu erspähen', wie das folgende فوصلها دارها وهو beweist.

S. 100, Z. 9: واجريه عن بداية النبيذ lies واجرتُه عن ندائه النبيذُ ‚zum Lohn seiner Feilbietung, seiner Reclame, erhielt er den Inhalt der Flasche'.

S. 101, Z. 9: تسأل lies يسأل.

S. 102, Z 4: يسدّون منها ‚um ihr wo nöthig zu helfen', elliptische Construction wie in اصلح من. Vgl. LANE, S. 1328, col. 3, Z. 3—5.

S. 102, Z. 21 und S. 119, Z. 3 zwei Beispiele des Gebrauches von داخل für ادخل; s. das *Gloss. Geogr.*

S. 112, Z. 3: او اعبر lies اوأعبر.

S. 112, Z. 13: يجلوا lies يجتلوا ‚sich zeigen'.

S. 113, Z. 18: sprich فلمّا.

S. 119, Z. 2 und 3: مراجع lies mit der HS. مُؤَاجَرٌ ‚Miethling'.

S. 119, Z. 4: وهذا lies ولهذا.

S. 119, l. Z.: ينكش lies يُنْكَسُ, so wie S. 122, Z. 14: نكسنى statt نكشنى. Vgl. Kor. 36, Vers 68 und S. 138, Z. 13.

S. 121, Z. 22: يتبع lies يبيع.

S. 128, Z. 5 und 6: حضرة ist hier das Verweilen der Seele auf Erden, statt sich himmelwärts zu erheben.

S. 130, Z. 2: على lies علىّ.

S. 140, Z. 2: دست خيز lies رَسْتَ خِيز ‚sich frei erhebend'.

S. 143, Z. 11: فضربها بنشابة كشماء. Da wir S. 34, Z. 18 lesen: فضربه سهم كشما, ist es klar, dass كشماء als Adjectif, etwa im Sinne von ‚abgestutzt', nicht richtig sein kann. Es ist vermuthlich كَشْمًا zu lesen und dies ein technischer Ausdruck für eine Art des Treffens. Das Verbum كشم bedeutet ‚ganz abschneiden', z. B. die Nase.

S. 146, Z. 9: قيوم lies فيؤمّ. Der Vater ging beim Antritt der Bergtour seinen Söhnen mit eigenem Beispiele voran in der Recitation des Koräns.

S. 148, Z. 8, 9: lies ولا ترسلّه بالجُمْلة ويسير فى الجبل فكما حلّوا ابصروا ‚lass diesen Falken nicht mit dem grossen Haufen, d. h. zugleich mit den andern Falken, los. Dann ging er in das Gebirge, und gleich, als sie Halt gemacht hatten, sahen sie'.

S. 165, Z. 9: وخناث lies وجناب.

M. J. DE GOEJE.

Ueber Vendidad II, 17—19. (Sp.) — Der Grund-Text der sehr schwierigen Stelle lautet folgendermassen:

17 𐬞𐬀𐬎𐬌𐬎 · 𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬉𐬀𐬎 · 𐬎𐬎𐬀 · 𐬎𐬀𐬌𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬌𐬌𐬀 · 𐬎𐬎𐬀 · 𐬞𐬀𐬌𐬌 ✠

18 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬌𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 ✠

19 𐬌𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬎𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎 · 𐬉𐬀𐬎 · 𐬉𐬀𐬎 ✠

Die Paragraphe 17 und 18 sind jetzt klar und bedeuten:

17. Darauf übergab ich ihm die Siegeswaffen (Embleme, Insignien), ich, der ich Ahura Mazda bin.

18. Einen goldenen Ring und ein aus Gold gearbeitetes Schwert.

Schwierigkeiten macht aber noch immer §. 19, hauptsächlich der Worte 𐬌𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 · 𐬎𐬎𐬀𐬎𐬎 wegen.

Um die Bedeutung dieser Worte zu ermitteln, sehen wir uns zuerst die Huzvaresch-Uebersetzung an:

19 𐬌𐬌 𐬌𐬌 𐬌𐬀𐬌𐬎 𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎 𐬎𐬀 𐬎𐬌 𐬀𐬌𐬌 𐬌𐬌𐬌𐬌 𐬞𐬀𐬎𐬀𐬎 𐬎𐬀 𐬞𐬀𐬎 𐬞𐬀𐬎𐬀𐬎 𐬀𐬌𐬌 𐬌𐬌 𐬀 𐬀𐬎

d. h. Jim ward das Schicksal der Herrschaft, d. h. diese Herrschaft so gut zu machen, war er durch diese Hilfsmittel im Stande.

𐬀𐬌𐬌 steht für ein nom. concr. = er ist derjenige, in dessen Händen das Schicksal der Herrschaft ruht.

Zu 𐬀𐬌𐬌 vergleiche man die Uebersetzung und Glosse zu Farg. v, 28:

𐬀𐬌𐬌 · 𐬎𐬎 𐬌𐬌 𐬎𐬎 𐬌𐬌𐬌𐬀𐬎 𐬌𐬌 𐬎𐬀𐬎 𐬀𐬌𐬌 𐬎𐬎 𐬌𐬌𐬌𐬌𐬀𐬎 𐬌𐬌 𐬎𐬎 𐬌𐬌𐬌𐬌𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 𐬌𐬌𐬌 𐬎𐬀𐬎 𐬀𐬌𐬌 𐬎𐬎 𐬀𐬎 𐬌𐬌𐬌𐬌𐬀𐬎 𐬌𐬌 𐬎𐬎 𐬌𐬌𐬌𐬌

Wenn er nachher von dort hervorkommt, d. h. emporkommt [nämlich aus dem Wasser], so lässt ihn das Schicksal emporkommen, d. h. es geschieht durch[1] das Schicksal, wenn er emporkommt.

Ferner Vend. v, 33, Bund. Cap. III, p. 11. Pârsi vgl. Parsigr. p. 134, §. 2.

Dass in §. 19 zwischen 𐬀𐬌𐬌 und 𐬞𐬀𐬎𐬀𐬎 die Iḍhâfet fehlt, ist natürlich kein Hinderniss, die Sache so aufzufassen, wie ich es thue.

Die ganze Huzvaresch-Uebersetzung bedeutet demnach: Yima war derjenige, in dessen Hand das Schicksal der Herrschaft lag, d. h. eben dadurch, dass ihm Ahura-Mazda diese Hilfsmittel, Ring und Schwert, übergab, konnte er die Herrschaft so gut machen.

Um jetzt auf den Grund-Text zurückzukommen, so kann 𐬌𐬌𐬀𐬌𐬎𐬀𐬎𐬉𐬀𐬌𐬎 nichts Anderes sein, als ein Gen. Dual. Für diese Form

[1] Vgl. Yasn. IV, 15 𐬀𐬌𐬌 · 𐬌𐬌 𐬌𐬌 vermittelst desselben, durch ihn, und Vend. v, 33.

passt meiner Ansicht nach die Bedeutung ‚Metall' sehr gut: ‚der beiden Metalle,' nämlich des Ringes und des Schwertes. Es mag dann aus ‚Metall' und ‚Reich' eine Bedeutung entstanden sein, die etwa unserem ‚Insignien, Embleme' entspricht und demgemäss ein Synonym von [illegible] ist. Hiefür spricht wohl auch die Huzvaresch-Uebersetzung. [illegible] leite ich im Gegensatze zur Tradition von der Wurzel *bar* ‚tragen' ab und übersetze es ‚im Besitze'.

Die ganze Stelle lautet dann: Yima ist im Besitze [er trägt] der beiden Metalle (Embleme).

Um meine Ansicht noch etwas zu stützen, sei es mir gestattet, auf die in den Keilinschriften so oft vorkommende Stelle *χšaŕam frābara* hinzuweisen, sowie auf die Abbildungen des Aura-Mazdâ, die ich mir folgendermassen erkläre. Der grössere Ring, in dem die ganze Gestalt des Gottes zu schweben scheint, ist die geflügelte Sonnenscheibe (ägypt. Muṭ, Horus, der grosse Gott, der Herr des Himmels). Der kleinere, den Aura-Mazdâ in seiner Linken hält, kennzeichnet ihn als den Verleiher der Herrschaft. Ferner verweise ich auf die Bildwerke aus der Sasanidenzeit,[1] die fast den Eindruck machen, als seien sie nach unserer Stelle gearbeitet worden.

Eine andere, einfachere Erklärung, die mir sehr gut gefällt, schlägt mir Herr Prof. FR. MÜLLER vor: Yima trägt die beiden Herrschaften (d. h. ist *ahu* und *ratu*). Man vergleiche dazu SPIEGEL's *Erân. Alterthumskunde,* Bd. III, p. 605 ff.

W. BANG.

ADDITIONAL NOTE TO II, P. 154.

In my paper on Rudraṭa and Rudrabhaṭṭa (above p. 152 ff.) I have adduced the stanza कज्जलहिमकनकरुचः Kâvyâlaṅkâra 7, 36 as an auxiliary proof for the fact, already established by other evidence, that Rudraṭa was no Śaiva, as he does not give Śiva the first place in the Trimûrti. For in naming a number of gods or any persons

[1] Vgl. JUSTI, *Persien,* p. 69 und die Beschreibung p. 178. DE SACY, *Mémoires sur div. ant.*, p. 62. SPIEGEL, *Huzv. Gram.*, p. 172. *Journal of the R. A. S.*, vol. XII, p. 263, note I.

every body will name first that one whom he considers the most important. This rule can be demonstrated by many instances taken from classical writers. Now Dr R. Otto Franke (*ZDMG* vol. 42, p. 435) has shown that in the case under consideration the order of the members of the Trimûrti forming a dvandva compound is regulated by a rule of Pâṇini (II, 2, 32). This objection is incontrovertible. Hence I retract my above argument, though not my assertion, which rests on other grounds.

To evade the objection of Dr Franke it might be suggested that an author could choose, among the many synonyms, such names of the gods which, not coming under Pâṇ. II, 2, 32, would permit him to name the gods in an order agreeing with his religious persuasion. But an analogous case I have lately lighted upon, shows that grammar is stronger than religious motives. For Trivikramabhaṭṭa, the author of the Nalachampû, is decidedly a Śaiva, as is proved by the maṅgala and the last verse of each uchchhvâsa; hence in 6, 38

लब्धाधर्चन्द्र ईशः कृतकंसभयं च पौरुषं विष्णोः ।
ब्रह्मापि नाभिजातः केनोपमिमीमहे नृप भवन्तम् ॥

he names Śiva first, as no other motive interferes. But in 6, 32

चक्रधरं विषमालं कृतमदकलराजहंससंचारम् ।
हरिहरविरञ्चिसदृशं भजत पयोष्णीतटं मुनयः ॥

where the names of the three gods form a dvandva compound, Pâṇini's rule accounts for the order of the gods.

Hermann Jacobi.

Pahlawi [illegible].[1] — Diese Präposition hält Nöldeke (*Aufsätze zur persischen Geschichte*, S. 153) für ein Ideogramm, welches *pa* ausgesprochen werden muss. Ich bin im Stande, dieses Ideogramm im Neupersischen nachzuweisen, nämlich in dem Zeitworte پنداشتن, welches aus پن und داشتن zusammengesetzt ist. Im Pahlawi werden bekanntlich beide Theile, Präposition und Verbum auseinandergehalten und ein von der ersteren abhängiges Pronomen zwischen beide Theile

[1] Vgl. diese Zeitschrift II, 147.

gestellt, z. B. *Bundahišn*, S. 3, Z. 19: 𐭯𐭭 𐭩 𐭯𐭭 = پندانشت. Darnach müssen wir Pahlawi 𐭯𐭭 *pun* oder *pann (pinn)* aussprechen und nicht *pa*, und es kann auch 𐭯𐭭 kein Ideogramm sein.

Bei dieser Gelegenheit sei mir über die Note zu WESTERGAARD's Ausgabe des Avesta, S. 20, welcher NÖLDEKE (a. a. O., 151) eine so grosse Autorität einräumt, eine kurze Bemerkung gestattet. WESTERGAARD sagt: ‚That semitic words were employed as mere signes or ideographs, is evident for instance from forms such as YATIBUN-ASTA, YATIB-ANAND in which to the Chaldaic root יתב, or a grammatical form of it, is added the end of the corresponding Persian ones *nišastah, niš-anand*.' Diese Bemerkung ist unwissenschaftlich. Jeder Kenner des Pahlawi und Neupersischen weiss, dass man *jatīb-ann-as-ta* (man bedenke, dass neben *jatīb-ann-as-tann* auch *jatīb-ann-tann* vorkommt), *jatīb-ann-and, ni-šas-tah* (für *ni-šad-tah*), *ni-šīn-and* abtheilen muss und dass das *-as-* von *jatib-ann-as-ta* mit dem *as* von *ni-šas-ta* gar nichts zu thun hat, ebenso dass die Form *nišīnand* und nicht *nišanand* lautet, mithin das Suffix *-anand* ein Unding ist.

Schliesslich möchte ich wissen, wie Jemand, der den Ausgang *-astan* in *jatībanastan* von *nišastan* ableitet, denselben Ausgang in den aus dem Semitischen entlehnten Zeitwörtern 𐭩𐭥𐭫𐭥𐭭, 𐭩𐭥𐭮𐭥𐭭, 𐭩𐭥𐭫𐭥𐭮, und dann vollends in den echt iranischen Zeitwörtern 𐭩𐭥𐭫𐭥𐭭, 𐭩𐭥𐭥, neupers. زیستن, دانستن, توانستن zu erklären vermag.

FR. MÜLLER.

Berichtigungen.

S. 21, Z. 11 v. o. lese man statt: וטא לא, וטא לא. — S. 23, §. 12 lese man: G.-T. Nicht erstarrt durch den bösen Geist, durch die Grausamkeit der Peinigungs-Inquisition. Hier liegen zwei verschiedene Lesearten vor, nämlich jene des Grund-Textes: *asarəto aka manaŋha χruždja ṭbaēšho-parštanām* und eine zweite, auf welche die Huzvaresch-Uebersetzung zurückgeht: *sarəto ako-manaŋho χruždja ṭbaēšho-parštanām*. Die erste Leseart ist die ursprüngliche. — S. 25, Z. 2 v. o. lese man: und dann wird er kommen und dich durch seine That vernichten.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. III — Nro 2

VIENNA 1889.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
ERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

Separat-Abdrücke

aus den

Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses.

Beauregard, Ollivier, Collier de mérite pour le choix et l'aménagement des herbes fourragères. Preis: M. 1.10.

Bendal, Cecil, On a newly discovered form of indian character. Preis: M. 1.60.

Bhagvânlâl, Indrâji, Pandit, Ph. D., Hon. M. R. A. S., Two new grants of the Chalukya dynasty. Preis: M. 3.60.

Bhandarkar, R. G., The Râmânujiya and the Bhâgavata or Pâñcharâtra systems. Preis: M. —.60.

Bonnell, Ernst, Einige Zeugnisse für die Verwandtschaft der ältesten Bevölkerung Vorderasiens mit den Iberern Spaniens, den Vorfahren der Basken. Preis: M. —.60.

Cust, Robert Needham, L. L. D., Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss der Sprachen Oceaniens. Preis: M. —.80.

Duchâteau, Julien, Considérations générales sur les études dites secrètes de la médecine chinoise, japonaise, indo-chinoise, etc. Preis: M. 1.—.

Edwards, Amelia B., Hon. Ph. D. LL. D. L. H. D., On the dispersion of antiquities. In connection with certain recent discoveries of ancient cemeteries in Upper Egypt. Preis: M. —.50.

Eisenlohr, Prof. Dr. August, Altägyptische Untersuchungsacten über Beraubung von Königsgräbern. Preis: M. —.60.

Ethé, Hermann, Firdausîs Yûsuf und Zalîkhâ. Preis: M. 1.50.

Feer, M. Léon, Étymologie, histoire, orthographe du mot Tibet. Preis: M. —.80.

Friedmann, M., Babylonischer Talmud. Tractat Makkoth. Kritische Edition. Preis: M. 3.30.

Grierson, G. A., The mediaeval vernacular Literature of Hindûstân, with special reference to Tul' Sî Dâs. Preis: M. 4.20.

Grimal de Guiraudon, Th., Notes de linguistique africaine. Les Puls. Preis: M. 1.60.

Grünert, Dr. Max, Die Alliteration im Alt-Arabischen. Preis: M. 2.20.

Guidi, Ignazio, Alcune osservazioni di lessicografia Araba. Preis: M. —.50.

de Harlez, C., Une page de la littérature impériale de la Chine. Édits de l'empereur Shi-Tzong-Hien (Yong-Tscheng) Preis: M. —.60.

Hefni Effendi, كتاب مميزات لغات العرب Preis: M. 1.40.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

On Bhâravi and Mâgha.

By

Hermann Jacobi.

Bhâravi and Mâgha shine forth as the Gemini in the bright stellar sphere of classical Sanskrit literature. For they seem linked together by a mutual likeness in their works which must strike every reader. As tradition is silent on the nature of the relation subsisting between these two great classical poets, we must try to find it out by an attentive study of their works, the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha. With this object I shall undertake in the following pages a discussion of the whole problem, and lay before the reader the results of my researches. If the labour bestowed on the subject should be considered out of proportion to the results arrived at, it should be kept in mind that the Kirâtârjunîya and Śiśupâlavadha, since more than a thousand years, have been declared by the unanimous verdict of the Hindus to rank among the very best works of Sanskrit literature. No trouble, however great will therefore be ill spent, if it extends our knowledge of their authors beyond their bare names.

II.

The Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha resemble each other in many points. The structure of either poem is of that kind, or the story is so chosen (in both cases from the Mahâbhârata), that inci-

dents of the same nature must occur in nearly the same order in the one as well as in the other. Thus we have the description of the enemy Kir. I, 1—25, Śiś. I; a council Kir. I—III, Śiś. II; a journey Kir. IV and VII, Śiś. III, together with the usual topics of Kâvyas, to wit; mountain-scenery, Kir. V, Śiś. IV; the erotic description of flower-gathering Kir. VIII, 1—26, Śiś. VII; of bathing Kir. VIII, 27—57, Śiś. VIII; of evening and night Kir. IX, 1—50, Śiś. IX; of revelry and love Kir. IX, 51—78, Śiś. X. After this the invidual facts of the story have to be told, where of course the agreement must break off. But then we have speeches and answers to them by the other party Kir. XIII and XIV, Śiś. XV and XVI; preparation for the battle Kir. XIV, Śiś. XVII, the account of the battle, Kir. XV and XVI, Śiś. XVIII and XIX; and single combat Kir. XVII and XVIII, Śiś. XX. Such an agreement in the plan of the two poems naturally suggests the idea that the one was moulded on the form of the other.

Turning now from matter to form, I call attention to the fact that both poems contain one canto, Kir. IV, Śiś. IV, in which the author exhibits his proficiency in various metres and *yamakas*. In both cases the subject is the description of mountain-scenery. And another canto, Kir. XV, Śiś. XIX, which gives the account of the battle, is nearly wholly devoted to mere verbal artifices, jingles of words and syllables, and the like puerilities which seem to have been mistaken for the highest proof of an author's command over the language. The order and distribution in the canto of the various artifices is very much the same in both poems, as will appear from the subjoined list.

Kirâtârjunîya XV. 1, 3 *yamaka;* 5 *ekâksharapâda;* 7 *niraushṭhya;* 8, 10 *yamaka;* 12 *gomûtrikâ;* 14 *ekâkshara;* 16 *samudgaka;* 18 *pratilomânulomapâda,* 20 *pratilomânulomârdha;* 22, 23 *pratilomena ślokadvayam;* 25 *sarvatabhadra,* 27 *ardhabhramaka;* 29 *niraushṭhya;* 31, 35, 37 *yamaka;* 38 *dvyakshara;* 42 *yamaka;* 45 *arthatrayavâchin;* 50 *ardhâvali;* 52 *mahâyamaka.*

Śiśupâlavadha XIX. 1 *yamaka;* 3 *ekâkshara;* 5, 7, 9 *yamaka;* 11 *niraushṭhya;* 13, 15, 17, 19, 21, 23, 25 *yamaka;* 27 *sarvatobhadra;* 29 *murajabandha;* 31 *yamaka;* 33, 34 *pratilomena ślokadvayam;* 36, 38 *yamaka;*

40 *pratilomânulomapâda;* 42 *yamaka;* 44 *pratilomânulomârdha,* 46 *gomûtrikâ;* 48, 50, 52, 54, 56 *yamaka;* 58 *samudgaka;* 60, 62, 64 *yamaka;* 66 *dvyakshara;* 68 *asaṁyoga;* 70 *yamaka;* 72 *ardhabhramaka;* 74, 76, 78, 80, 82 *yamaka;* 84, 86 *dvyakshara;* 88 *gatapratyâgata;* 90 *pratilomenâyam evârthaḥ;* 92 *yamaka;* 94 *dvyakshara;* 96 *gûḍhachaturtha;* 98, 100, 102, 104, 106, 108 *dvyakshara;* 110 *atâlavya;* 112 *yamaka;* 114 *ekâkshara;* 116 *arthatrayavâchin;* 118 *samudgaka;* 120 *chakrabandha.*

It will be seen from this list, that nearly every second verse of Bhâravi, and strictly every second verse of Mâgha contains some verbal artifice. The order of them, at the beginning of the canto, is the same in both poems: *yamaka, ekâksharapâda, niraushṭhya;* and at the end the analogy again becomes apparent. To Bhâravi's *niraushṭhya* corresponds Mâgha's *atâlavya;* to the former's *dvyakshara,* an *ekâkshara,* they coincide in the *arthatrayavâchin,* and then diverge from each other.

The last verse of each canto of the Kirâtârjunîya contains the word **लक्ष्मी**, while in the Śiśupâlavadha **श्री** appears instead. The use of such a *mark* is not peculiar to these two authors, for it seems to have been pretty common.[1] But it is scarcely a mere accident that one author should have selected a *synonym* for the mark chosen by the other. Lastly both poems begin with the word *śriyaḥ*; this fact unimportant in itself, becomes weighty if taken in connexion with those mentioned before.

III.

As I have indicated above, the agreement between the Kirâtârjunîya and the Śiśupâlavadha suggests the idea that one poem served as the model for the other. Still another theory might be made to account for the facts just stated, viz that both poets belonged to the same school of poets. School, rightly analysed, means a *śâstra*

[1] Thus we find **ऋणुराय** in the Setubandha, **रत्न** in the Haravijaya, **हरचरणसरोज** in the Damayantîkathâ. See also Kâvyâdarśa I. 30.

and a *guru* or a succession of *gurus*. Now the Alaṁkâraśâstra provides no rules by which the mutual likeness of the two poems could be accounted for.

The part of the *guru* in the education of a poet would consist in his teaching those things which can be learnt only by practice, and in his modelling the style of the pupil. But in such points both poets can be proved to differ from each other. For as I have shown in the *Abhandlungen des v. Orientalisten-Congress*, p. 136 ff. and in *Indische Studien*, vol. 17, p. 444 ff. Mâgha makes a frequent use of such metrical licences as are allowed, or connived at, by the authorities of the Śâstra, while Bhâravi strives to do without them. Metrical practice, certainly, would be characteristic of a school. As Mâgha and Bhâravi differ in this regard, they cannot be considered to belong to the same school. Again Mâgha's style differs from that of Bhâravi; the former is copious and sweet, the latter is concise and serene. Judging from the style alone, I should say that both poets did not come from the same part of India.

As the assumption, that Mâgha and Bhâravi belonged to the same school, has proved untenable, we shall now examine our first explanation. If the one poem has served as the model for the other, we must be able to show which was the model, and which the copy. As both works, however, are equally excellent, the imitation is certainly not marked, as usual, by inferiority to the original. We must therefore assume, that the second poet whom for the reason just stated it would be unfair to call a mere imitator, tried to beat his predecessor on his own ground, and to eclipse him by equal or even greater acchievements. Accordingly it will be now our task to show which of the two poets came first to the front, and who was the rival.

If we glance at the list of artificial verses given above, we see at once that Mâgha beats Bhâravi; their number in the Śiśupâlavadha is double that in the Kirâtârjunîya. Besides, Mâgha strictly adheres to the rule that every second verse should contain a verbal artifice. Bhâravi on the other hand has attempted to impose upon himself the same restraint, but more than once he breaks from it. Lastly

Mâgha has a number of artifices which Bhâravi has not tried, see e. g. Śiś. xix, 29. 68. 88. 90. 96. 110. 120.

The same superiority of Mâgha over Bhâravi in this kind of acchievement again appears if we compare the corresponding cantos Kir. v and Śiś. iv. Mâgha marks every third verse in that canto by a *yamaka*, while Bhâravi binds himself to no rule in inserting such verses, the number of which is only half that of Mâgha's. Another object of our poets in the cantos we are speaking of, is to show their proficiency in a variety of metres. Mâgha employs 23 different metres and distributes them so that every third verse from verse 19 down to the end of the canto is in the Vasantatilakâ, while Bhâravi employs only 14 different metres and distributes them without any rule in the corresponding canto. In another respect also Mâgha takes pains to prove his superior metrical skill by composing not only one whole canto in every metre which Bhâravi employed for the same purpose, but also five whole cantos respectively in the Vasanlatilakâ, Mâlinî, Mañjubhâshiṇî, Ruchirâ and Rathoddhatâ metres, which Bhâravi only occasionally uses for single verses.

We now turn to the treatment of those subjects or topics which should be contained in every Mahâkâvya (Kâvyâdarśa i, 14—19). They take up principally Sargas iv—ix of the Kirâtârjunîya, and Sargas iii—xii of the Śiśupâlavadha. In the Kirâtârjunîya the erotic descriptions are at least adroitly made to subserve the general plan; for they impart to the reader a high opinion of the seductive charms of the nymphs. In remaining unmoved by these seducers, Arjuna's steadiness of purpose and his final triumph appear in a more forcible light. But in the Śiśupâlavadha the erotic and some other descriptions contribute little to the design and idea of the subject; the reader may skip ten cantos of the poem without losing anything material to the story. These parts are awkwardly introduced by Mâgha with the apparent intention of proving that he was able to do them as well as, or still better than, his predecessor. All the scenes which Bhâravi had described, Mâgha paints again, more minutely and in more glowing colours. On such topics to which Bhâravi devotes but few verses,

Mâgha dwells *con amore*, e. g. the march, cantos III and XII, camp-life cant. V sunrise and morning cant. XI; in these parts Mâgha appears more powerful, or decidedly luckier, than in others, probably because the ground hat not been occupied by his predecessor. Those subjects however which Bhâravi had treated before, do not seem exhausted to a fertile mind like that of Mâgha. He does not seem forced to rack his brains in any unusual way for new conceits; they flow profusely from that ever eddying fancy which is so strong a characteristic of the Hindu poet. Of course we should look in vain for *nothing but nature* in such parts; but that is also the case with older poets. When Kâlidâsa who is generally natural in his descriptions, has to describe e. g. female beauty (like that of Pârvatî in Kum. 1), he has recourse to quaint similes and far-fetched rhetorical figures. For that theme, beyond question, had been already worn out by his predecessors whose works are lost to us. And Śrîharsha is not only the last, but also the most fantastical and unnatural of all Mahâkavis. We know that he did not appear in the field but after the harvest had been gathered in.

IV.

If we consider the limited range of ideas which furnish the materials for Kâvyas, we should expect to meet the same conceit over and again in different works; and I do not doubt that most readers of Sanskrit poetry are under this impression. But if one reads the works of great poets with the intention of detecting borrowed ideas or stolen conceits, one is astonished at the very small number of actual borrowings. The reason why the poet avoided reproducing the ideas of their predecessors, is the same in India as elsewhere. For every candidate for fame has to force his way through a crowd of rivals, an Indian poet perhaps more than a common Paṇḍit. If he borrowed his conceits from well known authors, he was sure to be denounced as a plagiary. For little Envy is always barking at Success, or as Mankha puts it, "those dogs of obtrectators at least

are good for one thing: they bark at the pilferers of poems who enter the poetical storehouse of others only in order to steal".[1]

Nevertheless even the greatest poets were occasionally forced to take over thoughts from other writers. But if they did so, they always modified them, improving or expanding them, so that such borrowings were not exposed to the charge of plagiarism.

The following verses from the two poems will prove that the relation between Mâgha and Bhâravi is that which I have just endeavoured to describe. The conceits of Bhâravi will easily be recognised as the originals; but it is interesting to observe how they were altered and improved on by Mâgha. Thus we read Kir. vii. 36

आकीर्णं बलरजसा घनारुणेन प्रचोभैः सपदि तरङ्गितं तटेषु।
मातङ्गोन्मथितसरोजरेणुपिङ्गं माञ्जिष्ठं वसनमिवाम्बु निर्बभासे॥

"Covered by the dark brown dust of the marching troops, wavy near the banks through being disturbed, coloured red by the pollen of the lotuses shaken by elephants, the water shone like a cloth dyed with madder."

Śiś. v. 39 we have the following analogous description:

संसर्पिभिः पयसि गैरिकरेणुरागै-
रम्भोजगर्भरजसाङ्गनिषङ्गिणा च।
क्रीडोपभोगमनुभूय सरिन्महेभा-
वन्योन्यवस्त्रपरिवर्तमिव व्यधत्ताम्॥

"It seemed as if the river and the elephant, having amorously dallied together, had exchanged their clothes; for the water was red by the dissolving minium-paint of the elephant, and the elephant was covered by the pollen of the lotus."

Mâgha has apparently borrowed the comparison of water to a red cloth from Bhâravi; but he adds a *viśesha* by coupling it with the conceit of two lovers exchanging clothes. The case stands similar in the following verses. Kir. vi. 11:

[1] Śrikaṇṭhacharita ii, 22:

एकः पुनर्दुर्जनसारमेयैर्धृतो गुणोयं परसूक्तिकोषम्।
विविक्तां लुण्ठयितुं भषन्ति यदग्रतः काव्यमलिम्लुचानाम्॥

बहु बर्हिचन्द्रकनिभं विदधे धृतिमस्य दानपयसां पटलम् ।
अवगाढमीक्षितुमिवेभपतिं विकसद्विलोचनशतं सरितः ॥

"It gave him great pleasure to observe (diffused on the surface of the water) hundreds of drops of oily ichor, in form and colour resembling the moon-like dots on the peacock's tail, as if they were as many eyes opened by the river to watch the huge elephant diving into the stream."

Śiś. v. 40:

यां चन्द्रकैर्मदजलस्य महानदीनां
नेत्रश्रियं विकसतो विदधुर्गजेन्द्राः ।
तां प्रत्यवापुरविलम्बितमुत्तरन्तो
धौताङ्गलग्नवनीलपयोजपत्रैः ॥

"The stately elephants lent to the large streams beautiful eyes in the form of the moonlike dots, formed by the spreading liquid ichor, and emerging (from the water) they received in exchange from them other eyes in the form of lotus petals clinging to their now clean bodies."

Here Mâgha again makes use of the idea of an exchange in order to improve on the original conceit of Bhâravi. He has recourse to a similar trick, in apropriating the idea in Kir. VIII. 19:

व्यपोहितुं लोचनतो मुखानिलैरपारयन्तं किल पुष्पजं रजः ।
पयोधरेणोरसि काचिदुन्मनाः प्रियं जघानोन्नतपीवरस्तनी ॥

"The passionate one smote with her swelling breasts the chest of her lover who tried in vain to blow off with the breath of his mouth the pollen from her eye."

Śiś. VII. 57:

विनयति मुदृशो दृशः परागं प्रणयिनि कौसुममाननानिलेन ।
तदहितयुवतेरभीक्ष्णमक्ष्णोर्द्वयमपि रोषरजोभिरापुपूरे ॥

"The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty."

The following case is also instructive. Bhâravi says Kir. viii. 35—36:

सरोजपत्रे नु विलीनषट्पदे विलोलदृष्टेः स्विदमू विलोचने ।
शिरोरुहाः स्विन्नतपक्ष्मसंततेर्द्विरेफवृन्दं नु निशब्दनिश्चलम् ॥
आगूढहासस्फुटदन्तकेसर मुखं स्विदेतद्विकसद्नु पङ्कजम् ।
इति प्रलीनां नलिनीवने सखीं विदांबभूवुः सुचिरेण योषितः ॥

"Are these two lotus petals with a bee sitting on each, or are they the eyes of the coquettishly glancing (fair one)? Is this the hair of the bent-browed maiden, or is it a mutely hovering swarm of bees? Is that her face in which the stamina-like teeth appear at every gay laugh, or is it an opening lotus-flower? Such were the doubts of the women, but at last they recognised their friend in the forest of lotus-flowers."

Mâgha condenses the substance of these two verses in Śiś. viii, 29, but adds point to it:

किं तावत्सरसि सरोजमेतदारादाहोस्विन्मुखमवभासते युवत्याः ।
संशय्य क्षणमिति निश्चिकाय कश्चिद्विद्वोकैर्वकसहवासिनां परोक्षैः ॥

"Doubting for a moment wether farther off in the lake he saw a lotus-flower or the face of a maiden, the youth recognised her by her coquettish graces: for they dwell not in the company of the egret."

Kir. ix. 67:

रुन्धती नयनवाक्यविकाशं सादितोभयकरा परिरम्भे ।
व्रीडितस्य ललितं युवतीनां चौवता बहुगुणैरनुजह्रे ॥

"Intoxication, hindering the free use of the girls' eyes and speech, making both their hands to hang down in the embrace, thus imitated the effect of Modesty by many of its outward signs."

Śiś. x. 30:

कुर्वती मुकुलिताक्षियुगानामङ्गसादमवसादितवाचाम् ।
ईर्ष्ययेव हरता ह्रियमासां तद्गुणः स्वयमकारि मदेन ॥

"Intoxication, rendering stiff the limbs of the girls whose eyes were closed, and whose words became indistinct, removed their Modesty, as if jealous of it, and put on Modesty's appearance."

Kir. IX. 35:

न स्रजो रुरुचिरे रमणीभ्यश्चन्दनानि विरहे मदिरा वा।
साधनेषु हि रतेरुपधत्ते रम्यतां प्रियसमागम एव॥

"The young women took no delight in wreaths nor in sandal nor in wine while their lovers were absent; for it is the meeting with them which makes pleasant the implements of pleasure."

Mâgha gives a different turn to this idea Śiś. IX. 50:

न मनोरमास्वपि विशेषविदां निरचेष्ट योग्यमिदमेतदिति।
गृहमेष्यति प्रियतमे सुदृशां वसनाङ्गरागसुमनःसु मनः॥

"While expecting the visits of their lovers, the fair-eyed ones were unable to decide which of all their beautiful things, the clothes, the unguents, and the flowers, would suit them best, though they were fine judges of such things."

Here Mâgha has decidedly improved on the original. But he is not always equally happy in the changes which he introduces. Kir. VIII. 45:

परिस्फुरन्मीनविघट्टितोरवः सुराङ्गनास्त्रासविलोलदृष्टयः।
उपाययुः कम्पितपाणिपल्लवाः सखीजनस्यापि विलोकनीयताम्॥

"The (bathing) nymphs whose thighs were touched by the nimble fish, looked aghast and moved their slender hands: (thus) they offered a sight attractive even to their female companions."

Śiś. VIII. 24:

चस्खन्ती चलशफरीविघट्टितोरुर्वामोरूरतिशयमाप विभ्रमस्य।
क्षुभ्यन्ति प्रसभमहो विनापि हेतोर्लीलाभिः किमु सति कारणे रमण्यः॥

"Trembling when her thigh was touched by a nimble fish, the handsome-thighed maiden discovered extraordinary graces: without any ground, by mere coquetry, girls affect great fright indeed; and greater still is their fright, if there be a cause for it."

The reader will have remarked that Mâgha has taken over the phrase विघट्टितोरु from the original, as he has done with single words in some of the verses quoted above. But he tries to make up for

this loan by introducing a *śabdâlaṁkâra*, the *Lâṭânuprâsa*, in *vâmorû* at the same time showing his attention to niceties of grammar; for the latter word has a long *û* according to Pâṇ. iv, 1, 70, while the vowel in *vighaṭṭitoru* is short.[1]

Mâgha betrays the same ambition of dignifying his imitations from Bhâravi by verbal ornaments in some of the verses quoted above. Thus we find in the second pâda of the verse x. 30 the Chhekânuprâsa; the verse vii. 57 is remarkable for its *chheka-* and *vṛitti-anuprâsas;* and the last pâda of the verse ix. 50 contains a *yamaka.*

However Mâgha's imitations are sometimes of a different kind; he combines in one verse suggestions from two or more verses of Bhâravi, or amplifies and expands one conceit of his predecessor in two or more couplets of his own. Take for instance Kir. vii. 32 and 34:

आयस्तः सुरसरिदोघरुद्धवर्त्मा संप्रातुं वनगजदानगन्धि रोधः।
मूर्धानं निहितशिताङ्कुशं विधुन्वन्यन्तारं न विगणयांचकार नागः॥३२॥

"The elephant striving to get across the stream of heavenly Gangâ, the opposite shore of which was fragrant with the ichor of wild elephants, shook his head under the sharp hook of the driver, and did not heed him."

अघ्राय क्षणमतितृष्यतापि रोषादुत्तीरं निहितविवृत्तलोचनेन।
संपृक्तं वनकरिणां मदाम्बुसेकैर्नाचेमे हिममपि वारि वारणेन॥३४॥

"Smelling an instant at the water impregnated by the ichor of wild elephants, and glancing furiously with dilated eyes at the opposite bank, the elephant did not drink the cool liquid, thirsty as he was."

Mâgha condenses the description of these scenes in one verse Śiś. v. 33:

---

[1] The Calcutta edition samvat 1925, and the new Bombay edition (1888) have the long *u* also in the first compound. But this is a mistake (probably of the *editio princeps*). Mallinâtha however must have found the first word spelt with a short *u* for he comments expressly on the long *u* of the *second* word only. Mâgha was to well versed in grammar to commit such a blunder, and besides Bhâravi would have taught him how to spell the word.

नादातुमन्यकरिमुक्तमदाम्बुतिक्तं
धूताङ्कुशेन न विहातुमपीच्छताम्भः।
रुद्धे गजेन सरितः सरुषावतारे
रिक्तोदपात्रकरमास्त चिरं जनौघः॥

"The furious elephant, who would not drink the water flavoured by the ichor of other elephants, nor leave it, shaking off the driver's hook, blocked up the passage to the river so that the people had to wait there with empty vessels in their hands."

But he works out the suggestions from Bhâravi's first stanza in two other verses v. 36, 41:

गण्डूषमुज्झितवता पयसः सरोषं
नागेन लब्धपरवारणमारुतेन।
अम्भोधिरोधसि पृथुप्रतिमानभाग-
रुद्धोरुदन्तमुसलप्रसरं निपेते॥३६॥

"The elephant who, scenting a rival, squirted out the water he was drinking, fell down on the shore of the lake, cleaving the ground with his massive teeth up to their root."

प्रत्यन्यदन्ति निशिताङ्कुशदूरभिन्न-
निर्याणनिर्यदसृजं चलितं निषादी।
रोद्धुं महेभमपरिव्रढिमानमागा-
दाक्रान्तितो न वशमेति महान्परस्य॥४१॥

"The driver was unable to keep back the elephant turning on his rival, though he deeply pricked with his sharp hook the corner of the beast's eye so that the blood trickled down; for the mighty ones are not subdued by violence."

In such cases it may sometimes be doubtful wether Mâgha copied from Bhâravi or from nature. For we must always keep in mind that Mâgha is a poet of the very first order, who combines a vivid imagination with an acute observation of life. It would be to little purpose to give at lenght all passages in composing which Mâgha may be assumed to have had before his mind — in some cases I should

say before his eyes — the work of Bhâravi. I therefore conclude this paragraph with a list of parallel passages from those parts of both poems which treat of the same subjects — premising however that my list lays no claim to be considered complete. K. II, 59, Ś. II, 2, XIII, 61; K. VII, 36. Ś. V, 39; K. VI, 11, Ś. V, 40; K. VII, 31, Ś. V, 46; K. X, 20, Ś. VI, 33; K. X, 3, Ś. VII, 6; K. VIII, 16, Ś. VII, 40; K. VIII, 7, Ś. VII, 41; K. VIII, 19, Ś. VII, 57; K. VIII, 14, Ś. VII, 58; K. XIV, 32, Ś. VIII, 2; K. VIII, 29, Ś. VIII, 7, 8; K. VIII, 57, Ś. VIII, 9; K. VIII, 31, Ś. VIII, 12; K. VIII, 27, Ś. VIII, 14. K. VIII, 44, Ś. VIII, 16; K. VIII, 56, Ś. VIII, 18; K. VIII, 46, Ś. VIII, 20; K. VIII, 33, Ś. VIII, 22; K. VIII, 45, Ś. VIII, 24; K. VII, 37, Ś. VIII, 25; K. VIII, 33, Ś. VIII, 26; K. VIII, 35, 36, Ś. VIII, 29; K. VIII, 50, Ś. VIII, 36—38; K. VIII, 41, Ś. VIII, 41; K. VIII, 54, Ś. VIII, 43; K. VIII, 32, Ś. VIII, 47; K. VIII, 38, Ś. VIII, 50, 58; K. VIII, 39, Ś. VIII, 54; K. VIII, 52, Ś. VIII, 55; K. IX, 6, Ś. IX, 2, 5; K. IX, 2, Ś. IX, 8; K. IX, 16, Ś. IX, 16; K. IX, 11, Ś. IX, 19; K. IX, 15, Ś. IX, 19, 20; K. IX, 33, Ś. IX, 40; K. IX, 35, Ś. IX, 50; K. IX, 37, Ś. IX, 78; K. IX, 55, Ś. X, 7; K. IX, 57, Ś. X, 9; K. IX, 56, Ś. X, 11; K. IX, 68, Ś. X, 18, 29, 35; K. IX, 36, Ś. X, 20; K. IX, 70, Ś. X, 21, 28; K. IX, 60, Ś. X, 24; K. IX, 67, Ś. X, 30; K. IX, 52, 53, Ś. X, 34; K. IX, 52, Ś. X, 44; K. IX, 72, Ś. X, 72; K. IX, 48, Ś. X, 73.

V.

The facts we have been examining, permit us to consider Mâgha as the rival of Bhâravi, at least of Bhâravi's fame as the then most admired poet. I have reserved one argument for this proposition, an argument which at first sight will appear startling, but which will now, that the relation between the two poets has been made out, be admitted as rather probable. It is derived from the names of the poets themselves. Whatever may have been the original etymology of *Bhâravi*, that word naturally suggests some such meaning as 'the sun (*ravi*) of brilliancy' (*bhâs*). And *Mâgha*, which word does not occur in as a proper name and may therefore be a *nom de plume*, looks as if chosen by the rival of Bhâravi in order to proclaim his superiority

to him. For Mâgha, the month of January, certainly does deprive the sun of his rays.[1]

Though it may be regarded as the principal ambition of Mâgha to prove himself the equal of Bhâravi he occasionally emulates also Kâlidâsa. The ninth canto of the Raghuvaṁśa contains 54 stanzas in the Drutavilambita metre, the last line of each stanza contains a *yamaka* (e. g. verse 1 *yamavatâmavatâṁ cha dhuri sthitaḥ*). Similarly the sixth canto of the Śiśupâlavadha contains 66 stanzas, each adorned by the same kind of *yamaka*. This canto is devoted to the description of the seasons, and likewise the corresponding one of Kâlidâsa contains a long description of spring (24—48). The correspondence between these cantos can be traced farther; for in Ragh. v. 9 after those 54 stanzas in Drutavilambita follow 28 in 12 different metres, and in Śiś. VI, thirteen stanzas in eight different metres; a greater variety of metres than usually exhibited at the end of cantos in both poems. As regards similarity of subjects (except those also contained in the Kir.) the end of Ragh. V. v compares with Śiś. XII, and the latter part of Ragh. V. 13 with Śiś. XIII.

It may be supposed that Mâgha vied also with other poets whose works are lost to us. I will mention only that Śiś. XVI. 21—35 contains what is usually called a *durjananindâ*. This is a favourite topic with later poets, and is sometimes introduced at the beginning of some kâvyas e. g. of the Gauḍavaha, the Dharmaśarmâbhyudaya, the Śrikaṇṭhacharita, the Vikramâṅkacharita. From the quaintness of Mâgha's remarks on this head it is likely that many former poets had tried their ability on this inexhaustible subject.

---

[1] Compare the following couplet by Râjaśekhara:

कृत्स्नप्रबोधकृद्वाणी भा रवेरिव भारवेः।
माघेनेव च माघेन कम्पः कस्य न जायते॥

and another couplet I dont know by whom:

माघेन विघ्नितोत्साहा नोत्सहन्ते पदक्रमे।
स्मरन्तो भारवेरेव कवयः कपयो यथा॥

I read स्मरन्तो instead of स्मरतो which the Subhâshitaratnabhâṇḍâgâra gives.

The construction we can put on the results of the foregoing discussion, would be the following. Mâgha endeavoured to force his claim to be acknowledged the greatest poet of his age, by contending with his most famous predecessors. His most arduous task which he seems to have had most at heart, was to outdo Bhâravi, who as may inferred, was at that time looked upon as the greatest poet lately risen to universal fame.

However it is obvious that Mâgha had still another end in view viz that of celebrating by his poem the glory of Vishṇu in the form of Krishṇa, while Bhâravi had sung the praises of Śiva. The religious, or rather sectarian tendency of the Kirâtârjunîya probably made this poem notwithstanding all its beauties and excellencies less acceptable to all those sects that did not acknowledge Śiva as the supreme deity. The Vishṇuites certainly must have felt jealous of the support which even poetry gave to the rival sect, and hence a zealous follower of their own sect, who was a favourite of Sarasvati, must have had a strong inducement to set up as a rival of Bhâravi.

Keeping in mind all that has been said before, we are now in a position fully to understand the meaning of the last verse in the Śiśupâlavadha which runs thus:

श्रीशब्दरम्यकृतसर्गसमाप्तिलक्ष्म
लक्ष्मीपतेश्चरितकीर्तनमात्रचारु[1] ।
तस्यात्मजः सुकविकीर्तिदुराशयाद्यः
काव्यं व्यधत्त शिशुपालवधाभिधानम ॥

"(Dattaka's) son, *ambitious to obtain the fame of an excellent poet*, composed this poem called Śiśupâlavadha, embellished by the word Śri at the end of every canto, which poem is solely commendable for its celebrating the deeds of the Lord of Lakshmî."

---

[1] This is the reading of Vallabhadeva; the Calcutta edition has instead of मात्रचारु the words चारु माघः The name of Mâgha need however not been expressly mentioned, as the poet has taken care to preserve it by the Chakrabandha at the end of canto 19.

VI.

The religious motive which actuated Mâgha, is such that it may have induced a poet of another sect to follow in the steps of Mâgha. If an imitator of Mâgha was not generally acknowledged as a Mahâkavi, he was pretty sure to be considered one by his own sect. Such an imitation of the Śiśupâlavadha has been produced by the Jainas. This is Harichandra's Dharmaśarmâbhyudaya, published in the Kâvyamâlâ. That Harichandra imitated Mâgha is evident from his slavishly copying part of the plan of his work. I here give the arguments of the parallel cantos in both works with such details as make the agreement appear still closer.

Śiś. IV and Dharm. X description of mountain scenery. Various metres, beginning with Upajâti. Every third verse contains a *yamaka*.

Śiś. V and Dharm. XI description of the seasons. Metre, Druta-vilambita. Each verse contains a *yamaka*.

Śiś. VII and Dharm. XII. Gathering flowers.

Śiś. VIII and Dharm. XIII. Bathing.

Śiś. IX and Dharm. XIV. Description of evening and night, moon-rise, the toilet of the ladies etc.

Śiś. X and Dharm. XV. Drinking and love making. Metre, Svâgata.

Śiś. XI and Dharm. XVI, 1—37. Description of morning.

Śiś. XII and Dharm. XVI rest. Arrival at the end of the journey.

Śiś. XIX and Dharm. XIX. Fighting. Metre, Anushṭubh-śloka. Every second verse contains a verbal artifice most of which are common to both works. Mâgha gives his name and the title of his work in a Chakrabandha verse 120; Harichandra has produced three similar artificial verses for the same purpose.

Before I show in what way Harichandra borrowed from his model, it must be mentioned that he does not restrict his imitation to Mâgha. H. E. DR. VON BÖHTLINGK has drawn my attention to Dharma. X. 42 as an imitation of Kirât. V. 7. In Dharma. IV, 59 a whole pâda from Kumâras. I. 31 is inserted; but this is rather a witty appropriation, or a travesty, of a passage supposed to be known to all, than

broad borrowing. But he chiefly draws his ideas from Mâgha so that in reading the Dharm. one is constantly reminded of some passage in the Śiś. I shall give only a few instances from Dharm. xv subjoining to every verse of Harichandra's the original from the Śiś., so that the reader may easily form an opinion on the nature of the relation between the original and the imitation.

Dharm. xv. 50:

सीत्कृतानि कलहंसकनादः पाणिकङ्कणरणत्कृतमुच्चैः ।
ओष्ठखण्डनमनोभवसूचे भाष्यतां ययुरमूनि वधूनाम् ॥

Śiś. x. 75:

सीत्कृतानि मणितं करुणोक्तिः स्निग्धमुक्तमलमर्थवचांसि ।
हासभूषणरवाश्च रमण्याः कामसूचपदतामुपजग्मुः ॥

Dharm. xv. 41:

कुन्तलाञ्चनविचक्षणपाणिः प्रोन्नमय्य वदनं वनितायाः ।
कोपि लोलरसनाञ्चललीलालालनाचतुरमोष्ठमधासीत् ॥

Śiś. x. 52:

ह्रीभराद्वनतं परिरम्भे रागवानवटुजेष्ववकृष्य ।
अर्पितोष्ठदलमाननपद्मं योषितो मुकुलिताक्षमधासीत् ॥

Dharm. xv. 42:

पीवरोच्चकुचतुम्बकचुम्बिन्यापुपोष कमितुः करदण्डे ।
वल्लकीत्वमनुताडिततन्त्रीक्काणकूजितगुणेन पुरन्ध्री ॥

Śiś. x. 42:

आशु लङ्घितवतीष्टकराये नीविमर्धमुकुलीकृतदृष्ट्वा ।
रक्तवैणिकहताधरतन्त्रीमण्डलक्वणितचारु चुकूजे ॥[1]

From these quotations which might easily be multiplied, it will be clear to what extent Harichandra may be called an imitator of Mâgha. He certainly varies the ideas which he borrows, but the variations do not lend to his verses the appearance of novelty; they therefore invariably fall short of the original. Yet it is but just to

[1] The same conceit has been imitated by Ratnâkara, Haravijaya r. 9.

state that Harichandra is not a bad imitator, and that his work will have given delight to his readers. His ambition apparently was to provide the sect to which he belonged with a Mahâkâvya, the subject of which was furnished by Jaina history, so that a staunch professor of that religion need not go beyond the pale of his community in quest of refined poetry.

Harichandra's time has not been made out as yet. Professor PETERSON, who has discovered the Dharmaśarmâbhyudaya, intimates as his opinion, that the author is not identical with the Harichandra who is praised by Bâṇa.[1]

This opinion is certainly correct. Harichandra is younger than Bâṇa by at least a century. For he imitates, to say the least, very closely some verses of Vâkpati's Gauḍavaha. As the subject is of some interest, I shall confront some of them with Harichandra's imitations.

Gauḍavaha 220:

भीयपरित्ताणमइं पइणमसिणो तुहाधिरूढस्स ।
मण्णे सङ्काविहुरे ण वेरिवग्गे वि अवयासो ॥

"As thy sword had vowed to protect the terrified, it could not, I should say, show its valour even against thy enemies, for they too were trembling with fear."

Here is Harichandra's imitation, Dharm. II. 28, which is not much more than a translation of the Prâkrit verse into Sanskrit:

भयातुरत्राणमयीमनारतं महाप्रतिज्ञामधिरूढवानिव ।
न भूरिशङ्काविधुरे रिपावपि क्वचित्तदीयासिरचेष्टताहितम् ॥

Gauḍavaha 221 runs thus:

कोऊहलेण आहवपलोइया गारवोप्पियकरेण ।
पट्ठीओ परामुट्ठा तुमाइ पणयाण वेरीण ॥

"Out of curiosity you (Yaśovarman) *touched* with your majestically applied hand the prostrate enemies' backs, on which you had *looked* in battle."

[1] See his Report for 1883—84, p. 77.

In Harichandra's imitation in Dharma. II. 8 the idea is more quaintly, but not better expressed than in the original:

वितीर्णमस्मभ्यमनेन संयुगे पुनः कुतो लब्धमितीव कौतुकात् ।
स कस्य पृष्ठं न नतारिभूभुजः कराग्रसंस्पर्शमिषाद्व्यलोकयत् ॥

"He (the king) inspected, as it were, by the touch of his fingers the back of every prostrate hostile king, as if he wondered how they had *recovered* (the back) which they had *given* (i. e. shown) him in battle."

Gauḍavaha 101:

चलियम्मि जम्मि वियणाविहुयफणामण्डलो वि णो मुयइ ।
महिवेढं बलभरखुत्तरयणसंदाणियं सेसो ॥

"When (Yaśovarman) went to war, Śesha could not, though he shook in anguish his expanded hood, remove from his head the disc of the earth which firmly adhered to his head-jewels into which it had been driven by the pressure of (the king's) army."

Harichandra's version of this couplet is little more than an expansion of the original. I give therefore the text only. Dharm. II. 6:

तदा तदुत्तुङ्गतुरङ्गमक्रमप्रहारमज्जन्मणिशङ्कुसंहताम् ।
न भूरिबाधाविधुरोप्यपोहितुं प्रगल्भतेद्यापि महीमहीश्वरः ॥

I conclude these quotations with Gauḍ. 771:

आसण्णपिययमाहरघडन्तफुडदसणकिरणभावेण ।
जा मुहरसासवं पिव पिवन्ति लीलामुणालेहिं ॥

"Who (the maidens) seemed to sip the wine from (their lovers') mouth by means of playfully applied white lotus-fibres in the shape of rays proceeding from the teeth through the opened lips of their lovers who were close by."

Dharm. xv. 19:

कान्तकान्तदशनच्छददेशे लग्नदन्तमणिदीधितिरेका ।
अवभावुपजनेपि मृणालीनालकैरिव रसं प्रपिबन्ती ॥

"Notwithstanding the company there present, the maiden appeared to drink the liquor (out of her lover's mouth) by means of

canules of white lotus-fibres, for the rays of her jewel-like teeth fastened on the beautiful lips of her lover."

Compare also Gauḍ. 106 with Dharm. II. 22; Gauḍ. 102 with Dharm. II. 23; Gauḍ. 803 with Dharm. V. 32. These instances could no doubt be multiplied by a careful examination of both works. For our purpose we need no farther proof to show that Harichandra largely copied from Vâkpati. As Vâkpati flourished about the middle of the eighth century, Harichandra must be younger.

We need not wonder that Vâkpati was imitated by a poet who was fascinated by Mâgha. For Vâkpati is a first-rate poet, and would have been generally acknowledged as such, but for the language in which he composed his works. He got the title *Kavirâja* presumedly from Yaśovarman; and I make no doubt that this author is meant by the Kavirâja who is mentioned by Vâmana (Kâvyâl. IV. 1. 10).[1] There is still less cause for wonder that Harichandra, a Jaina, should have imitated Vâkpati. For we know that the Jainas were given to studying the Gauḍavaho.

After this digression we return now to our principal object.

VII.

I must now enter on the most difficult part of our subject, the question about the age of Bhâravi and Mâgha. As Bhâravi is wholly silent about himself, we must rely on other proofs for fixing the time in which he flourished. The Aihole inscription dated Śaka 556 or AD 634 mentiones Bhâravi together with Kâlidâsa as famous poets.[2] Accordingly Bhâravi must be older than that date. A quotation from the Kirâtârjunîya (a pâda of XIII. 14) occurs in the Kâśikâ on Pâṇ. I. 3. 23,[3] as Professor KIELHORN has pointed out. However this fact does not help us to advance beyond the conclusion derived from the poet's mention in the Aihole inscription.

---

[1] Suggested by Hâla 2?

[2] See *Ind. Ant.* VIII, 239.

[3] See *Ind. Ant.* XIV, 327.

Mâgha has appended to the Śiśupâlavadha five stanzas, in which he gives his pedigree. His grandfather Suprabhadeva was prime minister of a king, whose name is variously spelt as Varmalâkhya, Varmalâta, Varmanâma, Nirmalânta, Dharmanâbha, Dharmadeva, or Dharmanâtha;[1] of what country he was, we do not know. His father was Dattaka and bore a second name Sarvâśraya. Unfortunately this information does not enable us to fix the time of Mâgha. Nor are the legends,[2] told in Vallâla's Bhojaprabandha and in Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi, of any use for chronological purposes. For they would make us believe that Mâgha was a contemporary of king Bhoja of Dhârâ who lived in the eleventh century. This is however a palpable anachronism. For passages from the Śiśupâlavadha are already quoted in the Kâvyâlaṁkâra Vṛitti of Vâmana[3] who must be referred to the end of the eighth or the beginning of the ninth century. Mâgha therefore must have lived before the ninth century. But from internal evidence, which is alone available in our case, he can be shown to be anterior to the seventh century. For Bâṇa and Subandhu have borrowed from Mâgha as I shall now prove. Dr. Cartellieri has shown that Bâṇa borrowed from Subandhu; it is therefore not unlikely that he should also have borrowed from Mâgha. In a description of the moonrise, Kâdambarî, ed. Peterson, p. 160, 17—20 we read **शनैः शनैश्चन्द्रदर्शनान्मन्दस्मिताया दशनप्रभेव ज्योत्स्ना विप्रतन्ती निशाया मुखशोभामकरोत्। तदनु रसातलादवनीमवदार्योद्गच्छता शेषफणमण्डलेनेव रजनीकरबिम्बेनाराजत रजनी।**

Compare Śiś. ix. 25—26:

वसुधान्तनिःसृतमिवाहिपतेः पटलं फणामणिसहस्रुचाम्।
स्फुरदंशुजालमथ शीतरुचः ककुभं समस्फुरत माधवनीम्॥
विशदप्रभापरिगतं विबभावुदयाचलव्यवहितेन्दुवपुः।
मुखमप्रकाशदशनं शनकैः सविलासहासमिव शक्रदिशः॥

[1] See preface p. 4 of the new Bombay edition of the Śiś. by Durgâprasâda and Śivadatta.

[2] They are given at lenght in the preface of the new Bombay edition of the Śiś.

[3] Śiś. i. 12, 25. x. 21. xiv. 14 in Kâvyâl. v. 1, 10; v. 2, 10; v, 1. 13; iv. 3, respectively.

Bâṇa's description reads like a reminiscence from the Śiśupâlavadha. That these passages are intimately connected is moreover proved by the fact that the two conceits immediately follow each other in both works though in an inverted order. The slight alteration in Bâṇa's second sentence was, I suppose, caused by his recollecting a similar passage and combining it or mixing it up in his memory with the above quoted verse. That passage, Śiś. IV. 1 runs thus:

निश्वासधूमं सह रत्नभाभिर्भित्त्वोत्थितं भूमिमिवोरगाणाम् ।

The words **भित्त्वोत्थितं भूमिम** correspond to Bâṇa's **अवनीमवदार्येोद्गच्छता**. This circumstance proves beyond doubt, I should think, that Bâṇa has borrowed from Mâgha.

I now turn to Subandhu, the celebrated predecessor of Bâṇa. I have noted the following passages which seem to be imitations from Mâgha. Subandhu in a lengthy description of the morning has the following conceit (p. 252 Calcutta edition): **मत्संगतिप्रवृद्धो वारुणीसमागमाद्विजपतिरेष पतिष्यतीति हसन्त्यामिवाखण्डलककुभि** "when the (guardian nymph of the) Eastern region seemed to wear a bright smile, because she watched the Moon (her lover) who had brightened in her embrace, now sinking low through keeping company with (her rival the nymph of) the Western region". — The last words have a double meaning which may be rendered: the illustrious lord of the Brahmans *(dvijapati)* becoming an outcast by being addicted to liquor *(vârunî)*. Compare Śiś. XI, 12:

उदयमुदितदीप्तिर्याति यः संगतौ मे
पतति न वरमिन्दुः सोपरामेष गत्वा ।
स्मितरुचिरिव सद्यः साभ्यसूयं प्रभेति
स्फुरति विशदमेषा पूर्वकाष्ठाङ्गनायाः ॥

"The light in the eastern sky becomes suddenly bright, as if the (guardian nymph) indignantly laughed at (her lover) the Moon who with splendour bright had attained eminence in her embrace, but who was now sinking low in going to her rival (or the West)."

The idea being exactly the same in both passages, it can be demonstrated that Subandhu borrowed from Mâgha, by an argument

which Dr. Cartellieri has so successfully used in order to prove Bâṇa's posteriority to Subandhu, viz the circumstance, that the borrower not simply reproduced the original idea, but refined it by adding a subtle double meaning.

Another instance of borrowing is furnished by the following passage of the Vâsavadattâ p. 52, occurring in a description of the morning: **नवनखपदसंसक्तकेशनिर्मोकवेदनाकृतसीत्कारनिर्गतदुग्धमुग्धदशनकिरणच्छटाधवलितभोगावासासु**. "The sleeping rooms of the ladies were whitened by the mass of rays issuing from their milk-white teeth shown when they drew in their breath under the pain of detaching the hair which adhered to the fresh marks of (their lovers') nails."

Compare Śiś. xi, 54:

सरसनखपदान्तर्दृष्टकेशप्रमोकं
प्रणयिनि विदधाने योषितामुल्लसन्त्यः।
विदधति दशनानां सीत्कृताविष्कृतानां
अभिनवरविभासः पद्मरागानुकारम् ॥

"The resplendent rays of the rising sun lend the colour of rubies to the ladies' teeth shown when they drew in their breath under the pain of the lover's detaching from the still wet marks of his nails the hair sticking to the wounds."

Subandhu has given to the idea expressed in Mâgha's verse a different turn in order that his borrowing may be concealed.

Our discussion has proved that Mâgha is anterior to Subandhu and Bâṇa. Bâṇa lived in the first half of the seventh century, he gives great praise to Subandhu who accordingly must be older, and belongs at least to the beginning of the seventh or the end of the sixth century. Now I think we may be pretty sure that Mâgha was dead when Subandhu wrote his Vâsavadattâ. For had Mâgha then be among the living, Subandhu who, as we have seen, knew the Śiśupâlavadha, could not have spoken of the contemporary poets in the contemptuous terms he uses in that wellknown verse which occurs in the poet's introduction to the Vâvasavadattâ:

सा रसवत्ता विहता नवका विलसन्ति चरति नो कं कः।
सरसीव कीर्तिशेषं गतवति भुवि विक्रमादित्ये ॥

"The fullness of taste is gone, new makers of verses are thriving, every one attacks everybody else (or: the prowess has perished, paltry moderns disport themselves, and the strong devour the weak) now that Vikramâditya exists only in the memory of mankind, even as a lake whose water is gone, and in which no more the egret sports nor the heron strides about."

Whatever may be thought of Vikramâditya whether Mâgha lived at his court or not, thus much is certain that a poet who fully deserved universal fame, could not be ranked among the *navakâḥ*. We therefore cannot place Mâgha later than about the middle of the sixth century; and Bhâravi who is older than Mâgha by at least a few decades, about the beginning of the sixth century.

It should however be kept in mind that these calculations do not fix the time at which these authors lived, but the limit after which they cannot be placed.

VIII.

In concluding this discussion I make bold to hazard a few remarks on the tradition about Mâgha's personal history. Merutuṅga, besides enlarging on Mâgha's connection with king Bhoja, relates that he began as a rich man, but lavishing all his money on the needy, ended poor. This story is supported by some facts which can be gathered from the poet's own Praśasti. His family apparently was noble and wealthy. For we learn from verses 1—2 of the Praśasti that his grandfather Suprabhadeva was prime minister to some king, a situation which in India generally brings much money to its owner. Whether Suprabhadeva's son, Dattaka, continued in office or not, cannot be made out with certainty from verses 3—4. But from the name Sarvâśraya 'the asylum of all' which the people gave him, and from the praise bestowed on him by his son, we may conclude that he exercised no small influence over his countrymen, which presup-

poses great riches to back it. His son, our poet, does not mention any patron of his. Accordingly we may infer that he lived as an independent gentleman of easy means, since he came from a wealthy family. But as an opulent poet courting universal fame, will be courted by greedy flatterers, and as Mâgha seems to have lived fast (for he describes the pleasures of life apparently as one who did know them not merely from books) we may credit him with having run through his fortune and having at last landed in indigence, as both versions of the legend relate. I am further inclined to give credence to the tradition that Mâgha was a native of Gujarât; for as such he would be familiar with the western ocean and with mount Girnâr, which are described in the third and fourth cantos of the Śiśupâlavadha.

I intend continuing this inquiry regarding the earliest Mahâkâvyas in some later number. The results of this discussion will, I trust, serve as a sound basis for my future researches.

Beiträge zur Erklärung der altpersischen Keilinschrift

Von

Friedrich Müller.

Inschrift von Naqš-i-Rustam A, 56—60.

56. *martijā hjā auramazdāh*
57. *ā framānā hauwtaij gas*
58. *tā mā ϑaaja paϑim*
59. *tjām rāstām m(ā)*
60. *awarada mā stanawa.*

Uebersetzung.

56. o Mensch! Ahura-Mazda's
57. Gebot ist für dich dieses:
58. sprich nicht Schlechtes, den Weg
59. den richtigen
60. verlass nicht, stiehl nicht!

Zeile 58 lesen alle Erklärer *ϑadaja,* wofür Oppert *ϑaćaja* set möchte (𐎠 ⊢ *ć* für 𐎠 *d*). In beiden Fällen ist die Form lexicali schwierig zu deuten. Ich lese in Folge dessen *ϑaaja* (für *ϑal* sansk. *šāsajas*) setze also für das Zeichen 𐎠 *d* das Zeichen 𐎠 ·

Die Form in Zeile 60 *starawa* oder *stabawa* (𐎼 *r* — 𐎼 *b*) schlechterdings nicht zu erklären, da der Stamm *star-u-* (VIII. Cla

blos ‚streuen' bedeuten könnte, der Stamm *stabu-* dagegen ein grammatisches Monstrum wäre. Ich lese daher *stanawa* (𐎱𐎢 *n* an Stelle von 𐎱𐎠 *b*), welches das Prototyp des neupersischen ستدن, ستادن Präs. ستنم repräsentirt.

Inschrift von Behistân I, 66—71.

Im Anschluss an den in dieser *Zeitschr.* I, S. 135 erläuterten Absatz setze ich die darauf folgende Stelle hieher, in deren Auffassung ich von Spiegel wesentlich abweiche. Zum besseren Verständnisse des Ganzen erlaube ich mir den Original-Text mit Interpunctionen zu versehen. Der Text lautet:

66. . . . . *adam. kāram gāϑwā awāstājam pārsam(ć) ā mādam(ć)*
67. *ā utā anijā dahjāwa jaϑā paruwam(ć)ij awaϑā; adam tja parāba(rta)*
68. *m patijābaram, wašnā auramazdāha ima adam akunawam; adam hamataχ(šaij)*
69. *jātā wiϑam tjām amāχam gāϑwā awāstājam jaϑā par(u)wa(m)ć(ij)*
70. *awaϑā; adam hamataχšaij wašnā auramazdāha jaϑā gaumāta h (ja magu)*
71. *š wiϑam tjām amāχam naij parābara.*

Uebersetzung:

66. . . . . ich stellte das Volk auf seinen Platz: Persien, Medien
67. und die übrigen Provinzen wie früher (es war) also; ich brachte
68. das was hinweggenommen war, wieder herbei, durch die Gnade Ahuramazda's habe ich dies gethan; ich bemühte mich
69. bis ich unseren Clan auf seinen Platz stellte wie früher (es war)
70. also; ich bemühte mich durch die Gnade Ahuramazda's auf dass Gaumata der Magier
71. unseren Clan nicht beraubte.

jaϑā ist hier in demselben Sinne zu fassen wie *Naqš-i-Rustam A,*
42 *(jaϑ)ā χšnas(āha-diš).*

patijažatā.

Diese Verbalform, welche in der Inschrift von *Naqš-i-Rustam A, 47* vorkommt, wird von SPIEGEL auf die Wurzel *až-* = awest. *az-* = griech. *αγ-* zurückgeführt und derselben in Verbindung mit *patij* die Bedeutung ‚vollführen, ausfechten' beigelegt. — Dagegen erheben sich zwei Bedenken, nämlich erstens altpers. *ž* = awest. *z* (ersteres aus *g*, letzteres aus *ǵ* hervorgegangen) und zweitens das kurze *a* vor *ž*, an dessen Stelle, wenn unsere Form zu *až* gehören würde, ein langes *ā* stehen müsste. Das erstere Bedenken liesse sich vielleicht durch die Hinweisung von altpers. *waž* = awest. *waz-* und litu-slavisch *akmen-*, *kamen-* = iran. *asman-*, sansk. *ašman-* und ähnliche Fälle beseitigen, dagegen nicht das zweite auf das kurze *a* bezügliche Bedenken, da das Augment im Altpersischen regelmässig gesetzt und nirgends weggelassen wird.

Angesichts dieser Schwierigkeiten beziehe ich die Form *patijažatā* nicht auf eine Wurzel *až*, sondern auf die bekannte Wurzel *žan-*, deren Bedeutung in Verbindung mit der Präposition *patij* unserem ‚schlagen' entsprochen haben dürfte. Die Wurzel *až* ist daher aus dem altpersischen Glossar gänzlich zu streichen.

pirāwa.

Ich habe über dieses Wort in dieser *Zeitschrift* I, S. 224 gehandelt. Ich ziehe nun die dort gegebene Erklärung von *pirāwa* als Ablativ des Stammes *piru-* zurück, und fasse es als Ablativ des Stammes *pirāu-* (dessen Flexion mit jener von *dahjāu-* identisch sein dürfte). Das altägyptische *PIRU* kann ebenso gut *piru* als auch *pirau* oder *pirou* ausgesprochen werden.

nijapaišam.

Ich lese nun *nijapaišam* statt des gewöhnlich gelesenen *nijapišam* (*Behistān* IV, 71.). Die Form ist, wie ich bestimmt glaube, ein Imperfectum und kein Aorist, da der sogenannte sigmatische Aorist schon im Awesta nur spärlich auftritt und in den Keilinschriften sich

gar nicht findet.[1] *nijapaišam* stellt sich ganz zu neupers. نویسم (*niwēsam*). In Betreff des *š* an Stelle des im Altpersischen zu erwartenden und im Neupersischen auch erscheinenden *s* bemerke ich, dass von *Farhang-i-šuūrī* neben نویسم auch نویشم angegeben wird und verweise auf den Wechsel zwischen *s* und *š*, wie er im altpers. *suguda* und *šuguda* (*Naqš-i-Rustam A*, 23) und im Alt- und Neu-Iranischen vorliegt.

wisanāhj.

Diese Form, welche *Behistān IV*, 71, 73, 77 (an der letztern Stelle *wisanāha-diš*) erscheint, ist sehr schwierig zu deuten, da eine Wurzel *san* (indogerm. *kan*) in der Bedeutung ‚zerstören' nicht existirt. Man muss dann entweder annehmen, dass *san* eine Nebenform zu *kan* (*šan* = *kan*) repräsentirt oder zur Emendation seine Zuflucht nehmen, also direct *kan* für *san* schreiben (𐎲 *k* für 𐎱 *s*). Die Wurzel *san* ist auch deswegen auffallend, weil alle mit einfachem *s* anlautenden awestischen Wurzeln im Altpersischen mit 𐎶 geschrieben erscheinen und *s* hier bloss in Eigennamen (*saka, sakuka, sikajauwati, suguda*) und in der sicher schlecht gelesenen Form *asarijatā* (*Behistān III*, 91) vorkommt, wofür unzweifelhaft *amarijatā* gelesen werden muss.

ardastāna.

Dieses Wort, welches auf mehreren kleinen persepolitanischen Inschriften sich findet, die der Zeit des Königs Darius I. zugeschrieben werden (bei Spiegel L) wird von den Erklärern verschieden gedeutet. Diese Erklärungen hat Spiegel (*Altpers. Keilinschriften II. A.* S. 115 ff.) zusammengestellt und daran seine eigene Erklärung geknüpft. Spiegel übersetzt das Wort durch ‚Hochbau', was vom Standpunkt der Etymologie auch vollkommen richtig ist. Ich glaube nun diese zu allgemein gehaltene Erklärung bestimmter fassen zu können, indem ich unser Wort mit dem armen. ան դաստան (*andastan*) ‚Landhaus, Sommer-

[1] Wenn man Jascht XIII, 100 und in dem damit identischen XIX, 86 *uz-waẓaṭ* (Aorist und nicht Imperfectum, siehe Justi, *Wörterb.* S. 264) liest, dann ist allerdings altpers. *awažam* als Aorist von *waz* aufzufassen und steht der Erklärung von [illegible] als Aorist von *pis* nichts im Wege.

frische' identificire. Dieses dem mittelpersischen Sprachschatze entnommene Lehnwort lässt im Pahlawi 𐬀𐬌𐬯𐬙𐬀𐬥 *(andastān)* voraussetzen, welches unser *ardastāna* genau wiedergeben würde.

Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes scheint mir nicht, wie Spiegel und Anderen, ‚Hochbau', im Sinne eines zu einer grösseren Höhe aufgeführten Baues, sondern im Sinne eines auf einer Anhöhe aufgeführten Baues zu sein, eines Baues, welcher bestimmt war, während der heissen Jahreszeit den Winden grösseren Zutritt zu gewähren, woraus die Bedeutung ‚Sommer-Residenz, Landhaus' sich entwickelte.

Ich möchte demnach die Inschrift L übersetzen:

‚Steinerne Sommer-Residenz, von einem Clangenossen des Königs Darius ausgeführt.'

Die Inschrift braucht deshalb, weil der Name des Königs Darius in ihr vorkommt, nicht nothwendig in die Zeit dieses Königs versetzt zu werden.

Die Inschrift besagt bloss, dass ein Clangenosse des Begründers der herrschenden Dynastie, also ein Verwandter der königlichen Familie, das Gebäude gebaut habe.

adakaij.

Dieses Wort wird von Spiegel *(Glossar)* als sehr zweifelhaft angegeben, weil es bloss an verstümmelten Stellen vorkommt, wo entweder das Wort selbst oder der Sinn des Satzes unsicher ist. — So viel ich sehen kann, sind Anfang und Ende des Wortes so ziemlich sicher, dagegen ist die Mitte unsicher. Was mich aber an der richtigen Lesung des ganzen Wortes besonders zweifeln lässt, ist die völlige Unmöglichkeit für dasselbe eine passende Etymologie aufzustellen.

Betrachtet man jene Stellen, wo *adakaij* gelesen wird, so sieht man, dass es denselben Sinn wie *adā* involvirt und dass man durch Substituirung von *adā* an Stelle des verdächtigen *adakaij* den Sinn des Satzes gar nicht ändern würde. — Auf Grund dessen möchte ich *adakaij* ganz eliminiren und *adaij* an dessen Stelle setzen. Dieses *adaij* steht für *adait* und ist aus *adā-it* entstanden, ebenso wie *naij* aus *nā-it* hervorgegangen ist.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

3. Ziemlich selten ist im Veda die Form auf *-thană*. Sie kommt in der Ṛksaṃhitā nur in 19 Belegen vor (Avery 236, 256), wovon noch für unsere Zwecke drei entfallen, da in denselben das auslautende *-ă* mit dem folgenden Anlaute zusammengezogen ist (*rišāthana* x, 94, 10, *vádathana* i, 103, 5, d, *sthana* x, 94, 10). Nur viermal finden wir *-thanā*, zwölfmal *-thana*. Allerdings stehen Formen auf *-thana* fast immer vor einer Pause, nämlich im Ausgange eines Hinterstollens (in *prayāthána* viii, 27, 6, b, *rišāthana* x, 48, 5, d und *sthána* x, 63, 6, b), im Ausgange eines Vorderstollens (in *sthána* | *trišú* i, 105, 5, a, *sthána* v, 87, 6, c. viii, 30, 4, a. ix, 69, 8, c, *sthana* v, 59, 3, c. x, 94, 10 c. 97, 9, c) und vor der Cäsur einer Langzeile (in *yāthana* i, 39, 3, c); nur einmal finden wir sonst *-thana*, nämlich *pākatrá sthana devāḥ* viii, 18, 15, a, wo die Kürze höchst wahrscheinlich dem Metrum zu verdanken ist. Die Form *-thanā* steht nur inmitten des Verses vor einfacher Consonanz, allerdings, *pāthánā çaṃsāt* | *tánayasya pušṭíšu* i, 166, 8, d ausgenommen, immer so, dass *-nā* eine entschiedene Ausgangshebung ausmacht (in *yāthánā* i, 23, 11, c, *yāthanā* v, 55, 7, c. 57, 2, d). Die Formen auf *-thană* sind übrigens zu selten, als dass man über das Vorkommen der einen oder der anderen Variante etwas mehr als Vermuthungen aufstellen könnte; man vergleiche auch unten *-tană*.

4. Auf eigene Schwierigkeiten stösst man, will man die conjunctiven und imperativen Formen auf *-ă̄* in Betracht ziehen. Die 2. Pers. Sing. Imperat. lautet bei den thematischen Verbis auf *-ā -a* aus, die 1. Conj. auf *-ā* (ob auch *-a*?); und leider ist es in vielen Fällen schier unmöglich mit voller Entschiedenheit zu bestimmen, ob diese oder jene Form eine 1. Sing. Conj. oder eine 2. Sing. Imperat. ist. Und doch sind beiderlei Formen natürlich grundverschieden: das *-ā* der ersteren geht auf altes *-ō* zurück, während das *-ă̄* der anderen, da wir schwerlich einen Grund haben können, dieselbe von den europäischen Imperativen auf *-e* trennen zu wollen, offenbar ein *ĕ* repräsentirt.

Es steht fest, dass keine unzweifelhafte 1. Pers. Sing. Conj. im Veda je auf *-ă̄* auslautet, diese Formen stehen somit eigentlich ausserhalb unserer Aufgabe: nachdem aber der Pada — *jahā́ mr̥kšā́* ausgenommen — ihre Endung, man weiss eigentlich nicht recht warum, mit *-ă̄* wiedergibt, wollen wir sie der Vollständigkeit halber hier nicht unerwähnt lassen. Allerdings wollen wir uns nur auf die unzweifelhaften Belegformen beschränken: es sind dies die Formen *anajā ayā jahā́* (?) *bravā mr̥kšā́ rīradhā stávā* (3) *stavā hinavā.*[1] Wie gesagt, bieten diese Formen im Saṃhitātexte immer *-ā*, wiewohl, eine einzige Stelle ausgenommen (x, 89, 1, a), die Länge auch bloss dem Metrum zu verdanken sein könnte. Die betreffenden Belegstellen wollen wir hier mittheilen: x, 89, 1, a, *índraṃ stavā | nr̥tamaṃ yásya mahnā́* — II, 11, 6, a. c. d: *stávā nú ta | indra pūrviā́ mahā́ni — stávā vájram | | bāhuór uçántam — stávā hárī | sū́riasya ketū́.* IV, 18, 2, a: *náhám áto | nír ayā́ durgáhāitā́t.* V, 54, 1, b: *imā́ṃ vácam | anajā parvatacyúte.* VIII, 45, 37, c: *jahā́ kó asmā́d īšate?* VIII, 74, 13, d: *mr̥kšā́ çīršā́ caturṇā́m.* X, 30, 1, d: *pr̥thujrāyase | rīradhā́ suvr̥ktím.* X, 39, 5, a: *purāṇā́ vām | vīriā́ prá bravā jáne.* X, 95, 13, c: *prá tát te | hinavā yát te asmé.*

---

[1] Man vergleiche Avery 237, 267, wo *anajā* 1, *jahā́* 1 (?), *stávā* 4 zu ergänzen, respective corrigiren. Avery's *arcā vocā* ziehen wir aus dem oben angeführten Grunde lieber nicht hieher.

5. Wollen wir in Bezug auf die Quantität des Auslautsvocales die Verbalendung *-mă* einer Prüfung unterziehen, so müssen wir zunächst die hiehergehörigen Formen in zwei wesentlich gegen einander abstossende Gruppen theilen: die eine machen die indicativen Perfectformen, die andere die übrigen Verbalformen auf *-mă* aus. Man hat schon längst hervorgehoben, dass die ersteren bei weitem häufiger und constanter im Auslaut ein *-ā* aufweisen denn die letzteren; und setzen wir voraus — zu einer entgegengesetzten Annahme sehen wir uns ja schwerlich durch irgend einen triftigen Grund veranlasst — dass die Endung *-mă* im Ind. Perf. einerseits, in den übrigen Verbalformen anderseits von Haus aus eine und dieselbe ist, so können wir eine Erklärung der berührten Erscheinung kaum irgend anderswo suchen, als in der Verschiedenheit der Betonung von beiderlei Formen: die Perfectformen auf *-mă* bewahren constanter die Länge, aus dem Grunde, weil sie immer oxytonirt sind.

Die in der Ṛksaṃhitā vorhandenen Belege von Perfectformen auf *-mă* lassen bis auf wenige Ausnahmen noch sehr deutlich die alte Regel durchschimmern, wonach von den beiden Varianten die mit kurzem Auslaute ursprünglich nur vor einer Pause (oder vor einer Doppelconsonanz) gebräuchlich war. In der Saṃhitā kommen unsere Formen in 98 Belegen vor,[1] darunter dreimal mit dem folgenden vocalischen Anlaute zusammengezogen (*jaganma* IV, 16, 18, *tasthima* II, 112, 3, *sušumá* I, 137, 1). Sonst erscheint *-ma* 33mal, *-mā* 62mal. Die kurz auslautende Variante erscheint nun fast nur vor einer Pause, hier aber ohne jedwede Ausnahme: so am Schlusse eines hinteren, beziehungsweise selbständigen Stollens (*ūcimá* I, 161, 1, b, *ūdima* I, 161, 1, d, *dādhima* VIII, 99, 3, d, *paptima* IX, 107, 20, d, ähnlich I, 137, 11, b. V, 8, 4, b. 25, 9, b. 85, 8, b. VI, 27, 3, b. VII, 21, 4, b. VIII, 25, 17, b. IX, 16, 2, c. X, 12, 8, b. 15, 13, b), am Schlusse eines Vorderstollens (*dadāçimá* I, 86, 6, a, *yuyopimá* VII, 89, 5, c, *nidima* VIII, 49, 6, a), natürlich auch vor der Cäsur in einer Langzeile (*upārimá* X, 164, 3, b, *nindima* I, 161, 1, c, *vidmá* X, 15, 13, b

[1] AVERY, S. 251, wo *vidmá* 34 zu corrigiren und *vivišma* zu streichen ist.

in einem viersilbigen, *ānaçma* x, 31, 3, c, *yayujma* VIII, 50, 12, a, *vidmá* VI, 21, 6, d, *vidma* V, 48, 5, c. VII, 99, 1, c. X, 40, 11, a in einem fünfsilbigen Vordergliede): Vor einer Doppelconsonanz erwarten wir natürlich von vorneherein auch die kurze Endung: in dem einzigen hiehergehörigen Belege hat unter dem Einflusse des Metrums die Länge gesiegt: I, 101, 9, b, *tvāyá haviç | cakṛmā brahmavāhaḥ*.[1] Nur siebenmal begegnen wir dem Falle, dass mitten im Verse trotz der folgenden einfachen Consonanz die kurz auslautende Variante gewählt erscheint. Viermal handelt es sich dabei um die dritte Silbe nach der Cäsur in einer Langzeile mit viersilbigem Vordertheile, wo durch das Metrum entweder die Kürze oder die Länge metrisch zu rechtfertigen ist, je nachdem der Vers nach dem jüngeren oder dem älteren Principe gebaut ist: *yád vo devāç | cakṛmá jihváyā gurú* X, 37, 12, a, ähnlich III, 1, 2, a. VIII, 61, 8, c. X, 100, 7, a (sämmtlich mit *cakṛma*). Die übrigen drei Verse, sämmtlich Achtsilbler, sind mir rythmisch unklar: *ná ghā vidma çavasānāt* VIII, 2, 22, b, *vidmá dātáram išám | vidmá dātáraṃ rayīṇám* VIII, 46, 2, b, c.

Lang erscheinen die Perfectformen auf *-mā* 62mal, die oben angeführte Stelle I, 101, 9 ausgenommen immer inmitten des Verses und vor einfacher Consonanz, also ganz der alten Regel gemäss. Ein Verhältniss 7 : 61 ist zu ungleich, als dass es dem blossen Zufalle zu verdanken sein könnte. Es ist selbstverständlich, dass die vedischen Sänger Formen auf *-má* im Einklange mit den metrischen Bedürfnissen zu gebrauchen bemüht waren. Wir finden demnach die Endung *-má* vor Allem in den entschiedenen Ausgangshebungen (in der sechsten Silbe eines Achtsilblers in *cakṛmá* II, 5, 8, d, *tasthimā* X, 136, 3, b, *rarimá* II, 5, 7, d, *sušumá* VIII, 17, 1, a, in der vorletzten Hebung einer Jagatīzeile in *sedimā* I, 89, 2, c, in der drittletzten Hebung einer Langzeile in *cakṛmá* I, 31, 18, b. IV, 2, 14, b. 17, 18, a. VII, 86, 5, b, *cakṛmā* I, 76, 3, d. 162, 7, d. III, 52, 7, a. X, 15, 4, b,

[1] Möglicher, ja wahrscheinlicher Weise hat die Wahl der lang auslautenden Variante auch der Schluss der vorangehenden Strophe veranlasst *(tvāyá haviç | cakṛmā satyarādhaḥ)*.

rarimá III, 14, 5, a); ferner in der dritten Silbe nach der Cäsur in einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede (*yát sīm ágaç | cakṛmá tát sú mṛḷatu* I, 179, 5, c, ähnlich *cakṛmá* I, 185, 8, a. II, 27, 14, b. IV, 3, 2, a. 12, 4, b. 54, 3, a. V, 85, 7, d. VIII, 46, 25, c. X, 10, 4, a. 70, 8, b, *cakṛmā* I, 101, 8, d [9, b]. 171, 4, d. III, 58, 2, d. X, 12, 5, b, *dadhimá* X, 42, 6, a, *rarimá* III, 32, 2, b. 35, 1, d. V, 43, 3, d). An sonstigen Versstellen erscheint *-má* vor einfacher Consonanz 28mal (*jagṛbhmá* 2, *marmṛjmá, rarabhmá, rarimá, vavanmá, vidmá* 22).

6. Ganz anders verhält es sich mit den übrigen Verbalformen auf *-mă*, die so häufig in den vedischen Hymnen vorkommen, dass uns hier die Statistik in Bezug auf unsere Frage einen wo möglich unzweifelhaften Aufschluss zu geben vermag. In der Ṛksaṃhitā kommen Formen auf *-mă*, die nicht Ind. Perf. sind 662mal vor:[1] 80mal mit einem folgenden vocalischen Anlaut zusammengezogen, 547mal mit *-ma*, und nur 36mal mit *-mā*. Das Verhältniss 547 : 36 ist für *-mā* jedenfalls ein sehr ungünstiges, umsomehr als in der Zahl 36 der Refrain *ágne sakhyé | má rišāmā vayáṃ táva* (I, 94, 1—14) 14 Belege ausmacht.

Formen auf *-mă* stehen selbstverständlich überall, wo sie durch die allgemeinen Regeln geboten erscheinen. Sie stehen immer vor Doppelconsonanz, so *ákarma çrīṇántaḥ* VIII, 2, 3, b, *áganma jyótir* I, 50, 10, d, *áganma tripastiám* VIII, 39, 8, c, ähnlich I, 16, 9, c. 75, 2, c. 94, 3, a. II, 9, 3, b. V, 45, 5, d. VI, 5, 7, d. VII, 52, 1, d. VIII, 48, 9, c. X, 2, 4, a. 51, 3, a. 106, 11, a. 128, 5, d. Sie stehen immer in der Pause, daher im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. *ákarma* III, 14, 7, c. V, 29, 15, b, *áganma* IV, 5, 12, d, *aganma* III, 33, 3, b u. s. w., im Ganzen 113mal), im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. *aganma* X, 2, 3, a, *abhūma* VI, 44, 10, a, *arāma* VII. 56, 21, a u. s. ö., im Ganzen 58mal; darin sind begriffen auch

[1] AVERY, S. 239 (wo *çṛṇavāma* 1 zu ergänzen), 240, 242 (wo *vidyáma* 30, *vidma* 21 zu lesen), 248, 252, 254, 255 (*dhāma* 1, *vṛjyáma* 1), 256, 257 (*sanéma* 11), 259 *jeṣma* 2, *vaṃsāma* 2, *sākṣāma* 1), 260—262, 264, 267—269, 271, 272.

Fälle wie *ahema* | *çravasyá* II, 19, 7, a, ähnlich I, 129, 2, a. 180, 10, a. IV, 4, 15, a. V, 45, 5, a. VII, 37, 4, c. VIII, 54, 8, a. X, 59, 3, a. 94, 1, a, wo der folgende Stollen mit einer Doppelconsonanz anhebt); immer steht nur *-ma* vor der Cäsur einer Langzeile, wie z. B. in *agāma* X, 18, 3, c, *agrabhīšma* V, 30, 12, d u. s. w., im Ganzen 140mal. Nach den allgemeinen Sprachregeln stünde die kurz auslautende Nebenform 326mal, gegen dieselben, d. h. inmitten des Stollens vor einfacher Consonanz nicht weniger als 221mal. Daraus geht auch hervor, dass aus dem Vorkommen der Kürze *-ma* schwerlich irgend welche verlässliche Schlüsse über die rythmische Beschaffenheit der betreffenden Versstellen zu ziehen sind. Es ist ganz natürlich, dass immer nur die Kürze gewählt wurde, wo sie allein mit dem Metrum vereinbar war: können wir ja die Endung *-mā* bei unseren Formen nur mehr für eine selten gebrauchte Antiquität ansehen. Wir finden somit immer nur *-mă* in den unzweifelhaften Ausgangssenkungen, wie in der letzten Senkung eines Achtsilblers (z. B. *ásanāma* VIII, 47, 18, a, *kṛṇavāma* VIII, 62, 4, a, ähnlich I, 36, 2, b. V, 53, 15, c. VIII, 92, 31, c. X. 9, 3, a), in der vorletzten Senkung derselben Versart (z. B. *atakšma* VIII, 6, 33, c, *açyáma* III, 11, 8, b. V, 70, 2, b u. s., im Ganzen 22mal), in der letzten Senkung eines Jagatīstollens (*vidhema* I, 114, 2, b, *çūçuyáma* VIII, 2, 12, c, *siāma* II, 2, 12, a), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. in *aganma* III, 31, 14, c. VI, 47, 20, a, *ágāma* I, 31, 16, b, *anumádāma* I, 102, 3, b, sonst noch 43mal). Ferner steht nur *-ma* in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (*etáṃ çárdhaṃ* | *dhāma yásya sūréḥ* I, 122, 12, a); auch die dritte Silbe nach derselben Cäsur bei viersilbigen Vordergliedern wird nur durch *-mă* gebildet (*ayá dhiyá* | *siāma devágopāḥ* V, 45, 11, c, *nŕbhir vṛtráṃ* | *hanyáma çūçuyāma ca* VIII, 21, 12, c, *devámdevaṃ* | *huvema vájasātaye* VIII, 27, 13, c). Finden wir ja *-mă* sogar in einer unzweifelhaften Ausgangshebung, wenngleich nur in fünf Belegen und in einer Hebung, die auch sonst öfters vernachlässigt wird, nämlich in der drittletzten einer Langzeile (*índratuotāḥ* | *sāsahyāma pṛtanyatáḥ* I, 132, 1, b, *vayám agne* | *vanuyāma tuótāḥ* V, 3, 6, a, *á te máno* | *vavṛtyāma magháya* VII, 27, 5, b, *ráthaṃ*

yuktám | asanāma sušámaṇi VIII, 25, 22, c, *tmánā tánā | sanuyāma tuótāḥ* X, 148, 1, d).[1]

Die regelrechte Satzdoublette mit *-mā* ist in der Ṛksaṃhitā nur mit 36 (respective 23) Belegen vertreten. Es lässt sich von vorneherein erwarten, dass dieselbe zunächst unzweifelhaften metrischen Bedürfnissen dienstbar sein wird. Wir finden demgemäss *-mā* fast nur in der drittletzten Hebung einer Langzeile (in *avocāmā* X, 80, 7, b, *irayāmā* X, 111, 11, c, *ṛdhyámā* IV, 10, 1,[2] *kṛṇavāmā* I, 94, 4, a. 165, 7, c. V, 45, 6, a. X, 2, 2, c, *cayemā* I, 132, 1, f, *citayemā* II, 2, 10, b, *cukrudhāmā* II, 33, 4, a, *dhārayāmā* IV, 58, 2, b, *bravāmā* IV, 58, 2, a. V, 42, 6, b, *mahemā* I, 94, 1, b, *minavāmā* V, 45, 5, b, *rišāmā* I, 94, 1—14, d, *ruhemā* X, 63, 10, d. 14, d, *vanuyāmā* I, 73, 9, b, *çṛṇavāmā* III, 33, 10, a). Ziemlich befremdend sind daher die Achtsilbler *yakšám bhujemā tanūbhiḥ* V, 70, 4, b, der einer uns völlig unklaren Versgattung angehört, und *vanémā rarimā vayám* II, 5, 7, d, *vanemā te abhiṣṭibhiḥ* VIII, 19, 20, d; *vanémā* II, 5, 7, d könnte man am Ende als dem folgenden *rarimā* nachgebildet erklären.

Alles zusammen übersehen, bilden die nichtperfectischen Formen auf *-mă*, bei denen schon im Veda die eine Satzvariante *-mă* das ganze Gebiet beherrscht, einen sehr markanten Gegensatz zu den perfectischen, die im Ganzen der alten Regel treu geblieben sind.

7. Per analogiam wird wohl Jedermann geneigt sein zu erwarten, dass auch die duale Endung *-va* im Veda der pluralen *-ma*

---

[1] Geschützt durch *Prāt.* 528, 534, mit Ausnahme von den Versen V, 3, 6, a. I, 148, 1, d, die in Folge der (scheinbaren) Doppelconsonanz *tv-* im *Prāt.* nicht mit angeführt werden mussten; *tvá-ūtāḥ* zu lesen verbietet wohl *vīrāir vīrán | vanuyāmā tvótāḥ* I, 73, 9, b. Das Hinterglied von I, 132, 1, b ist identisch mit den Achtsilblern I, 8, 4, c. VIII, 40, 8, d. IX, 61, 29, c.

[2] Der Vers ist natürlich zu trennen *ágne tám adyá | áçvaṃ ná stómāiḥ | kráṃ ná bhadrám | hṛdispṛçam | ṛdhyámā (ṛdhiámā?) ta óhāiḥ;* ähnlich die siebente Strophe: *kṛtám cid dhí šmā | sánemi dvéšo | ágna inóši || mártāt itthā | yájamānād ṛṇáḥ.* Neben dem Umstande, dass solcher Strophenbau, wie er uns IV, 10 vorliegt, ganz vereinzelt im Veda ist, mag die falsche Auffassung desselben in den uns vorliegenden Texten darin ihren Grund haben, dass *ṛdhyámā* accentuirt ist, was nach der Cäsur immerhin zu berechtigen ist (vgl. oben II, S. 313), den Redacteuren unserer Texte aber nur mit einem Stollenanfange vereinbar erscheinen mochte.

ähnlich sich verhalten werde. Leider steht uns hier ein zu unvollständiges Material zu Gebote, als dass wir auf dessen Grund irgend eine verlässliche Aufklärung hoffen könnten. Perfectformen auf *-vă* kommen überhaupt nicht vor, sonstige Dualformen auf *-va* im Ganzen in 18 Belegen,[1] wovon noch zwei entfallen, da sie contrahirt erscheinen (*jáyāva* I, 179, 3, c, *çáṃsāva* III, 53, 3, a). In allen sechszehn uns für unsere Frage zu Gebote stehenden Belegstellen finden wir nur *-va, -vā* vielleicht bloss zufälliger Weise kein einziges Mal. Im Stollenausgang steht *ájāva* I, 179, 3, d, *açnavāva* I, 179, 3, b, *pibāva* X, 83, 7, d (in Hinterstollen), *carāva* VII, 88, 3, c, *vanāva* X, 98, 3, c (in Vorderstollen), vor der Cäsur einer Langzeile *ruhāva* VII, 88, 3, a, *vṛheva* X, 10, 7, b. Inmitten des Verses vor einfacher Consonanz, also wider die allgemeine Regel, falls sich dieselbe ursprünglich auch auf *-va* erstreckte, steht *-vă* in *īrayāva* VII, 88, 3, b, *kṛṇavāva* III, 53, 3, b, *jāṅghanāva* VIII, 100, 2, d. X, 83, 7, b, *riṇacāva* VIII, 100, 12, c (in allen diesen Fällen macht *-vă* eine unzweifelhafte Ausgangssenkung aus), *yujyāva* VII, 62, 11, b, *hánāva* VIII, 100, 12, c. X, 83, 6, c. 124, 6, c.

8. In einem sehr grossen Masse weisen die im Veda sehr häufigen Formen 2. Pers. Plur. auf *-tă* das Schwanken zwischen beiden Quantitäten auf, und, wir wollen es gleich sagen, trotz einer ziemlich bedeutenden Verwirrung schimmert im vedischen Sprachgebrauch dennoch ziemlich stark die alte Regel hindurch, wonach der lange Auslaut mitten in einem syntactischen (metrischen) Ganzen vor einfachen Consonanten, sonst die Kürze üblich gewesen war. Diese Formen kommen in der Ṛksaṃhitā in 716 Belegen vor,[2] wovon 77, mit folgendem vocalischen Anlaute zusammengezogen, für

[1] AVERY 239 (wo *ajāva* 1 zu ergänzen), 241, 264, 270.

[2] AVERY 242, 245 *éta* und *mṛñjata* ist hier zu streichen, ferner zu corrigiren, respective zu ergänzen *pātá* [1 *pā*] 79, *pātá* [2 *pā*] 3, *juhóta* 12, *didhṛtá* 1, *yuyóta* 10, *prīṇāta* 1, *çrīṇāta* 1, *stṛṇāta* 3, *janata* 1, *takšata* 8, *bādhata* 1, *vardhata* 2, *çumbhata* 2, *saççata* 4, *tirata* 2, *yudhyata* 1, *haryata* 1), 248 (*atašṭa* 3, *apinvata* 3, *açapata* 1, *ājata* 3, *asṛjata* 2), 253 (*rarāṇátā* I, 171, 1 von uns nicht mitgezählt da es schwerlich ein Verbum finitum ist), 254 (*akhyata* 1), 256 (*çruta* 3), 258, 259 (*bhakšata* 1), 261 (*grabhīšṭa* 1), 262, 265 (*panāyata* 1), 268, 269, 271 (*ninikta* 1).

uns ohne Belang sind. Die kurz auslautende Form *-tă* ist 474mal zu belegen (eine Zahl, worin allerdings auch *pāta* in dem nicht weniger als 79mal zurückkehrenden Schlussverse der Vasišṭha's enthalten ist), die Form *-tā* nur 165mal.

Um zunächst die häufigere Form zu erledigen, so erscheint sie 374mal im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln. Nämlich 33mal vor einer Doppelconsonanz (z. B. *árcata prá* VI, 45, 4, b. VIII, 69, 8, a, *asṛjata svayúgbhiḥ* X, 67, 8, d, ähnlich I, 168, 4, b. VIII, 80, 10, c. X, 32, 8, c. 10, c. 48, 9, b u. s. ö.). Interessant ist, dass der Vers I, 15, 9, b = X, 14, 15, b: *juhóta prá ca tišṭhata* in AS. *juhótā* hat (BENFEY IV, 2, 20); die Ṛksaṃhitā bietet unseres Wissens nie *-tā* vor einer Doppelconsonanz. Ferner steht *-tă* fast immer in der Pause. Immer in der vollen Pause, d. h. am Schlusse eines hinteren oder selbständigen Stollens (so z. B. in *ákhyata* I, 161, 13, d, *átakšata* I, 86, 3, b, *atašṭa* I, 163, 2, d. III, 54, 12, d u. s. w., im Ganzen 129mal). Mit einer einzigen Ausnahme steht *-tă* am Schlusse von Vorderstollen, im Ganzen 62mal (z. B. in *ágacchata* I, 161, 6, c, *atakšata* I, 161, 7, c, *ápiṃçata* III, 60, 2, a, *apiṃçata* I, 110, 8, a, natürlich um so eher, wo sich zur Pause auch die Position gesellt, wie VI, 15, 6, a. VIII, 41, 6, c. 69, 8, a. X, 18, 2, a). Die erwähnte einzige Ausnahme bildet *ábhūd idáṃ | vayúnam ó šú bhūšatā ‖ rátho vṛšaṇvān | mádatā manīšíṇaḥ* I, 182, 1, wo *bhūšatā* möglicherweise durch das folgende *mádatā* veranlasst worden ist. Mit vereinzelten Ausnahmen steht ferner *-tă* vor der Cäsur einer Langzeile: so 121mal in einem viersilbigen Vordergliede (z. B. in *ákarta* IV, 35, 5, a. b, *ágacchata* I, 110, 2, d, *ádadāta* X, 64, 12, b, in dem 78 wiederkehrenden *yūyám pāta*; mit Position *út tišṭhata | prá* X, 53, 8, b), 29mal in einem Fünfsilbler (z. B. in *ita* X, 14, 9, a. 108, 10, d, *karta* II, 29, 1, b. X, 63, 7, d, *çatá* VI, 49, 11, b; mit Position *yacchata | dvipáde* X, 37, 11, b.). An Abweichungen können wir da folgende Verse anführen: *ghṛtám ukšatā | mádhuvarṇam árcate* I, 87, 2, d, *tám pṛcchatā | sá jagāmā sá veda* I, 145, 1, a, *pūrbhi rakšatā | maruto yám ávata* I, 166, 8, b, *índram út tatā | vṛšaṇam sácā suté* VIII, 1, 1, c.

Es erübrigen 100 Fälle, wo *-tă* gegen die Regel steht, nämlich inmitten des Verses vor einfacher Consonanz. In 33 Stellen macht nun dieses *-ta* eine unzweifelhafte Schlusssenkung aus; so die letzte Senkung eines Achtsilblers (*punītá* IX, 67, 27, c), die vorletzte Senkung desselben Versmasses (I, 3, 8, b. 23, 19, c. 21, a. 80, 9, b. 172, 3, c. II, 41, 14, c. V, 51, 2, c. VII, 59, 3, d. VIII, 2, 38, c. 18, 10, b. 32, 17, c. IX, 46, 4, b. c. 62, 18, b. X, 19, 1, b. 85, 33, b. 93, 15, c. d. e. 97, 19, d. 137, 6, d. 176, 2, b. 188, 1, b), die vorletzte Senkung einer Langzeile (*áriṇīta* III, 60, 2, b, *ariṇīta* I, 161, 7, a. IV, 36, 4, b, *gṛṇīta* X, 15, 6, b, *jigāta* I, 85, 6, b, *datta* X, 51, 8, b, *nayata* X, 66, 12, b, *yanta* VIII, 18, 21, c, *yātá* III, 33, 12, b). Auch die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede mag rythmisch eine Kürze verlangen: wir finden so *-tă* in *avata* VII, 38, 8, a, *ūrṇuta* II, 14, 3, d, *kṛṇuta* V, 57, 7, c. VIII, 18, 11, c, ähnlich II, 2, 1, a. 14, 2, c. 34, 6, c. 37, 1, c. III, 6, 1, b. 52, 8, a. IV, 58, 10, c. V, 43, 3, b. 55, 10, a. VII, 38, 8, c. 57, 2, d. 5, d. VIII, 100, 3, a. X, 18, 2, d. 35, 12, a. 42, 1, c. 50, 11, d. 53, 6, c. 95, 10, d. 100, 2, a. 101, 12, b. 103, 2, a. 110, 5, d. Es bleiben noch 40 Stellen übrig, deren metrische Beschaffenheit noch zur Sprache kommen soll, soviel dieselbe uns einigermassen klar ist.

Die lang auslautende Variante *-tā* kömmt also wie gesagt 165mal vor. Die fünf bereits erwähnten Stellen — I, 87, 2, d. 145, 1, a. 166, 8, b. 182, 1, a. VIII, 1, 1, c — abgerechnet steht *-tā* immer mitten im Verse vor einfacher Consonanz: wir haben so 160 Fälle mit regelrechtem *-tā* gegen 100 mit dem gegen die ursprünglichen Regeln verstossenden *-tă*. Häufig genug, nämlich 89mal, steht *-tā* in den unzweifelhaften Hebungen des Stollenausganges. So in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*arcatā* I, 101, 1, a, *avatā* X, 97, 14, d, *avitā* VII, 59, 6, a, *takšatā* III, 54, 17, d. IV, 36, 8, d. 9, b, *dákšatā* VII, 32, 9, a, *dṛṃhatā* X, 101, 8, d, *dhūnutā* X, 66, 14, d, *páçyatā* IV, 26, 1, d, *pušyatā* I, 94, 8, c, *mṛḷátā* I, 171, 4, d. V, 57, 8, a. VI, 51, 5, b. VII, 60, 10, d. X, 34, 14, a, *yācatā* X, 48, 5, c, *rákšatā* II, 34, 9, b, *vocatā* II, 27, 6, c. VIII, 48, 14, a. X, 128, 4, d, *çrutā* X, 63, 2, d —

saçcatā III, 16, 2, a, *siñcatā* X, 37, 5, d, *haryatā* V, 54, 15, c), in der drittletzten Hebung desselben Versmasses (*akṛṇutā* I, 110, 3, d, *ádadhātā* VII, 33, 4, d, *anayatā* X, 61, 27, c, *abhavatā* IV, 35, 8, a, *amuñcatā* IV, 12, 6, b. X, 126, 8, b, *arcatā* III, 1, 4, b. VII, 58, 1, a, *avatā* II, 31, 2, a. X, 35, 11, b. 103, 11, d. 107, 11, c, *itā* X, 30, 3, b, *kṛṇutá* V, 49, 5, c, *kṛṇutā* X, 68, 11, a. 78, 8, a, *gatā* VIII, 20, 2, c, *janayatā* III, 29, 5, d, *tapatā* VIII, 89, 7, c, *taratā* X, 53, 8, b, *dakšatā* VII, 97, 8, c, *nayatā* X, 101, 2, d, *paptatā* I, 88, 1, d, *pipṛtā* X, 63, 8, d, *pṛṇatā* II, 14, 11, c, *bharatā* VII, 46, 1, d, *bhávatā* III, 39, 9, c, *bhavatā* II, 29, 6, a, *bhūtā* VI, 50, 11, d, *mádatā* I, 182, 1, b, *muñcatā* III, 53, 11, b. IV, 12, 6, c. X, 126, 8, c, *mṛḷátā* VI, 50, 11, d, *yacchatā* X, 63, 12, d, *yātā* VIII, 57, 3, d. IX, 97, 20, d, *rīradhatā* VI, 51, 6, b, *vadatā* I, 64, 9, a. X, 94, 1, b, *çṛṇutā* X, 30, 8, d, *sacatā* X, 75, 5, b, *sādayatā* X, 30, 14, b, *siñcatā* X, 101, 7, d, *spṛçatā* X, 70, 5, a); ebenso in der vorletzten Hebung eines Achtsilblers (in *iḷáyatā* I, 191, 6, d, *urušyatā* V, 87, 6, d, *gāyatā* IX, 11, 1, a, *jáyatā* X, 103, 13, a, *juhutā* VII, 15, 1, b. X, 14, 13, b, *dhāvatā* VIII, 100, 7, a. IX, 11, 5, c. 106, 9, b, *namasyatā* I, 84, 5, d, *bharatā* III, 10, 5, b, *vanatā* VIII, 7, 9, c, *vṛhatā* VIII, 67, 21, c, *çumbhatā* I, 21, 2, b, *çṛṇutá* I, 86, 2, c, *çrutā* I, 23, 8, c = II, 41, 15, c, *siñcatā* IX, 107, 1, a, *sṛjatā* I, 9, 2, a). Mit Vernachlässigung einer Schlusshebung, die übrigens öfters als irgend eine andere vernachlässigt erscheint, finden wir folgende zwei Verse: *potrád á sómam* | *pibata divo naraḥ* II, 36, 2, d, *á bhešajásya* | *vahata sudānavaḥ* VIII, 20, 23, b; da jedoch weder *pibata* noch *vahata* unter den Ausnahmen *Prāt.* 528 ffg. angeführt wird, wird wohl auch hier *-tā* zu lesen sein.

Die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede wird durch *-tā* an folgenden 15 Stellen gebildet: *sáṃ vatsénāsṛjatā mātáram punaḥ* I, 110, 8, b, *ná jānīmo* | *náyatā baddhám atám* X, 34, 4, d, ähnlich *pipṛtá* I, 115, 6, b, *pibatā* I, 161, 8, b, *pṛṇatā* II, 14, 10, b, *bháratā* II, 14, 6, d. 7, d. VIII, 62, 1, a, *bharatā* I, 136, 1, b, *bhávatā* I, 107, 1, b, *madatā* I, 51, 1, b — *á gatā* I, 106, 2, b. X, 35, 11, a, *paçyatā* I, 103, 5, a, *siñcatā* II, 14, 1, b. Formen auf *-tā* in derselben Stellung haben wir oben angeführt. Es erübrigen

56 Stellen, wo Formen auf *-tā* in anderen Stellungen als den bisher erwähnten inmitten des Verses vor einfacher Consonanz stehen; es sind dies die Formen *attá itá itā* (3) *iyartā iškartā*[1] *kártā* (3) *kartā gántā* (5) *gantā gúhatā juhotā* (3) *dádhātā* (3) *didhṛtá dhátā* (2) *dhāvatā pácatā punátā bháratā* (2) *mánthatā yácchatā yántā yuyótā vídhyatā çiçītā* (2) *çṛṇutá çrotá* (4) *sunótā* (3) *sṛjátā* (2) *sótā sotā* (2) *stotā sthātā hatá hinotā.*

---

[1] *kšamā́ rápo maruta āturasya na iškartā vihrutam púnaḥ.* Dasselbe *iškartā* ist ein Nom. ag. VIII, 1, 12: *sáṃdhātā saṃdhím maghávā purūvásur iškartā vihrutam púnaḥ.* Ein analoges Beispiel der äusserlichen Wiederholung, die sich die vedischen Sänger zuweilen erlaubten, ist z. B. *çrótā hávam* VI, 23, 4. 24, 2 neben V, 87, 8, 9, wo *çrótā* einmal ein Nom. ag., das anderemal ein Imperat. ist; vgl. auch *áva spṛdhi* V, 3, 9, a neben *áva spṛdhí* VII, 82, 9.

(Fortsetzung folgt.)

Beiträge zur Erklärung des Vendidad.

Von

Friedrich Müller.[1]

Vendidad II, 85 (Spiegel).

Hier lautet der Grundtext: *mā paēso jo wītaręto-tanuš.* Spiegel übersetzt dies: ‚keine Gestalt, die das Mass des Körpers überschreitet'. Im Commentar (I, S. 75) bemerkt derselbe Gelehrte, dass *paēso* sonst Neutr. = ind. *pēšas* hier als Mascul. gebraucht wird und *wītaręto-tanuš* wörtlich ‚den Körper überschritten habend' bedeutet. Er sagt dann weiter: ‚die einheimischen Uebersetzer verstehen den Aussatz darunter'. Die letztere Erklärung ist offenbar, wie schon von Anderen bemerkt wurde, die richtige. Das Wort *paēso* im Sinne von ‚Aussatz' findet sich im Hoshangji-Haug'schen *Zand-Pahlavi-Glossary* pag. 24 und wird die Richtigkeit dieser Aufstellung durch neupers. پیس, پیسکی, پیسی bestätigt. Was nun *wītaręto-tanuš* bedeutet, darüber gibt die Huzvaresch-Uebersetzung vollkommenen Aufschluss. Sie sagt nämlich: [illegible] ‚der Aussatz, wo der Körper abgesondert wird'. Sie stellt aber auch frei, *paēso* als ‚Aussätziger' zu fassen, indem sie bemerkt: [illegible] ‚ein vom Aussatz Geschlagener und dieser ist ein solcher, dessen Körper abgesondert wird'. — Darnach muss die oben citirte Stelle übersetzt werden: ‚nicht

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* II, 37.

der Aussatz, bei dem der Körper abgesondert werden muss'. Doch ist vom etymologischen Standpunkte auch die Uebersetzung möglich: ‚nicht der Aussatz, welcher über den Körper sich verbreitet'.

Vendidad II, 129—136 (Sp.).

Um die Beurtheilung dieser überaus schwierigen Stelle auch jenen zu ermöglichen, welche die Huzvaresch-Paraphrase nicht benützen können, erlaube ich mir eine genaue Uebersetzung derselben mitzutheilen.

‚Schöpfer! aus was sind also jene Wohnungen in dem War, welchen Džem gemacht hat? — Darauf sprach Anahümā: Aus jenem sein eigenes Gesetz habenden Lichte und aus jenem den Gesetzen der Natur unterworfenen Lichte. Auf eine Weise erscheint ihr Gang. Das Leiden dieser Welt von uns ist mannigfaltig, dieses (bloss) eines. Es gibt Einige, welche also sagen: Von selbst ist ihnen dieser eine Anblick der Sterne, des Mondes und der Sonne, wenn diese auch nicht vorhanden sind. Und sie halten darauf für einen Tag, wenn ein Jahr vorüber (ist). *hapta hęnti hāmino mąiha pańca zajana.* Dort die Beschäftigung. In 40 Jahren, Wintern, werden von Zweien dieser Menschen[1] zwei Menschen geboren im Paar, Weib und Mann.[2] Und ebenso werden von den Arten der Rinder jenem, der sie hat, geboren. Und diese Menschen leben gut in (ihrem) Leben, d. i. 150 Jahre leben sie. — Es gibt Einige, welche sagen: Sie leben sehr gut in (ihrem) Leben, d. h. sie sterben niemals in jenen Wohnungen des War, welchen Džem gemacht hat.'[3]

Vendidad III, 3—5. (Sp.)[4]

Der Grundtext lautet: *āaṭ mraōṭ ahuro mazdå jaṭ bā paiti nā ašhawa frajaṭ spitama zaraθuštra — aēsmo-zasto baręsmo-zasto gaō-zasto*

---

[1] Man lese: 𐬀𐬎𐬀𐬵𐬌𐬎𐬀 𐬌𐬵 𐬉.

[2] Man lese: 𐬉𐬀𐬵𐬌 𐬌𐬵 𐬀𐬎𐬀𐬵𐬌 𐬌𐬵.

[3] Man lese: 𐬌𐬵 𐬉.

[4] Vgl. diese *Zeitschrift* II, 41.

hāwano-zasto — āχštaēδa daēnaja waća framru miθręm-ća wouru-gaōjaōitīm ǵaiδjām rāma-ća qāstręm. ‚Darauf sprach Ahura-Mazda: Wo ein reiner Mann einhergeht o Spitamide Zarathuštra — mit Brennholz in der Hand, mit Baresma in der Hand, mit Fleisch in der Hand, mit dem Mörser in der Hand — im Frieden dem Gesetze gemäss mit dem Worte sprechend: Ich will den Mithra, den über weite Fluren gebietenden, preisen und den Rāman-qāstra.' Die Huzvaresch-Uebersetzung dazu lautet: ‚Darauf sprach Anahümā: Worauf ein reiner Mann einhergeht o Spitamide Zartušt — mit Brennholz in der Hand, mit Barsom in der Hand, mit einem Becher in der Hand; es gibt Einige, welche sagen ‚berührend (nämlich den Becher) spricht er'; mit dem Mörser in der Hand — welcher mit Frieden mit dem Glauben der Guten in der Rede spricht: Dem Jazd Mithra, dem über weite Fluren gebietenden einen Preis, d. h. will ich machen und dann *rāmišn qarum*, und dieser wird wenn ich es so mache. Es gibt Einige, welche also sagen: Und *rāmišn* und *qarum* machend.'

Aus der Huzvaresch-Uebersetzung geht hervor, dass der Paraphrast statt *gaō-zasto* etwas anderes, etwa *jāmo-zasto* gelesen hat. Die Note des Paraphrasten ‚berührend' (den Becher) mag wohl darin seinen Grund haben, dass er meinte, man könne mit den beiden Händen bloss zwei Gegenstände, nämlich Brennholz und Baresma tragen, nicht aber noch einen dritten und vierten Gegenstand. Wahrscheinlich wird auch für *hāwano-zasto* dieselbe Bemerkung gelten. — *ǵaiδjām* hat der Paraphrast als Nomen gefasst (acc. singular. femin.), da er es durch ﻣﻮﺟﻮﺩ wiedergibt und ﺑﺮﺍﻱ ﺁﻥ hinzufügt. — Nach ihm ist Rāman *qāstra* das Resultat des Preises des Mithra; Erklärungen, welche wir natürlich nicht annehmen können.

Vendidad III, 46 (Sp.).

Die Stelle lautet: *upa wā nasuš raēθwāṭ nāiṅhanaṭ haća ćašhmanaṭ haća hizumaṭ haća paitiš-qaręnāṭ haća*[1] *frawāχšhaṭ haća frašhumakaṭ*

[1] *haća* ist mit einigen Handschriften hier unbedenklich einzuschieben. Im Texte, welcher dem Huzvaresch-Paraphrasten vorlag, ist es sicher vorhanden gewesen.

haća. SPIEGEL übersetzt: ‚So verunreinigt die Nasuš von der Nase aus, vom Auge her, von der Zunge, vom Gesichte, vom After her.' Diese Uebersetzung ist nicht nach der Tradition, und derselbe Gelehrte hat offenbar, wie aus dem Commentar (1, S. 88) hervorgeht, die letztere sich nicht genau angesehen. Die Huzvaresch-Uebersetzung lautet: ‚Da verunreinigt die Nasuš von der Nase her, vom Auge her, von der Zunge her, vom Gesichte her, vom Penis her (𐭥𐭫𐭲), vom After her[1] des Todten.'

Vendidad III, 79—83 (Sp.).

Der Grundtext lautet: *noiṭ zī īm zå šhå jā dareγa akaršta šhaētē — jā karšhja karšhiwata — aēibiš taṭ waṅhḗuš aivi-χšhoiϑa*[2]) *— iδa ćarāiti huraōδa jā dareγa apuϑra aēiti — aēibiš taṭ waṅhḗuš aršhāno.* Ich übersetze wörtlich: ‚Denn nicht ist diese Erde froh, die lange unbepflügt daliegt — die durch den Pflüger bepflügt werden sollte — dadurch (wird ihr) dieses des Guten: das Bewohnen. — Da (ist) ein Mädchen, ein schön gewachsenes, welches lange kinderlos einhergeht — dadurch (wird ihr) dieses des Guten: Männer (als Nachkommenschaft).' Der Sinn der Stelle ist: die Erde fordert Bebauung durch den Landmann, wodurch sie ihm allein Segen zu spenden vermag, gleichwie ein schönes Mädchen einen Mann fordert, um dadurch seinen Lebenszweck zu erfüllen, nämlich männliche Nachkommenschaft zu gebären.

Zu dieser Auffassung führt die Huzvaresch-Uebersetzung, welche lautet: ‚Denn nicht wird der Erde dadurch Annehmlichkeit, dass sie lange ungepflügt daliegt, wenn sie durch Pflügen bepflügt werden soll, d. h. wenn es nöthig ist, sie zu besäen.[3] Ihnen wird dieses Gut: das darauf Wohnen; Samen ist ihr nothwendig. Auf diese Weise

---

[1] SPIEGELS Text hat 𐭥𐭫𐭲, wie auch *Destūr Dārāb* las, wofür gewiss mit *Aspendiārdži* 𐭥𐭫𐭩 zu lesen ist.

[2] So lese ich für *aiviχšhoiϑnē*, *aivišhoiϑni*, *aivišhoiϑna*, welche Lesearten die Handschriften bieten.

[3] Man lese: 𐭥𐭩𐭥𐭱𐭪 𐭪𐭱𐭲𐭲 𐭥𐭫𐭲 𐭱𐭲.

ein Mädchen, ein schön gewachsenes, lange kinderlos umhergeht. Ihnen wird dieses Gut: und ein Mann ist ihr nothwendig.' Wie man sieht, hat der Paraphrast den traditionellen Sinn der Stelle noch ziemlich gut verstanden, aber von der grammatischen Beziehung der einzelnen Worte keine richtige Anschauung gehabt. Er übersetzt *aēibiš* einfach durch [illegible] und *aršhāno* durch den Singular [illegible], woraus hervorgeht, dass er unter *aršhāno* nicht die männliche Nachkommenschaft, sondern den Ehemann verstanden hat.

Vendidad III, 87 (Sp.).

Der Grundtext lautet: *jo imām zām aivi-węręzjeiti spitama zaraϑuštra hāwoja bāzwo dašhina-ća dašhina bāzwo hāwoja-ća.* Dies übersetzt Spiegel durch: ,Wer diese Erde bebaut, o heiliger Zarathustra, mit dem linken Arme und rechts, mit dem rechten Arme und links' und bemerkt dazu im Commentar (I, S. 95), dass er *hāwoja, dašhina* als Adverbia fasse, wodurch sich auch der Genitiv *bāzwo* statt des zu erwartenden Locativ erkläre. — Der letzte Theil der Bemerkung ist mir unverständlich. — Aber das Eine muss ich bemerken, dass die Stelle keineswegs nach der Tradition übersetzt ist, welche über den Sinn derselben sich ganz klar ausdrückt. — Die betreffende Stelle der Huzvaresch-Uebersetzung lautet: [illegible] ,wer diese Erde bebaut, o Spitamide Zartušt, mit dem linken Arm und dem rechten, mit dem rechten Arm und dem linken, mit der Hilfeleistung des einen zum anderen'. Darnach fasste der Paraphrast *hāwoja* und *dašhina* als Instrumentale und *bāzwo* als Genitiv des Duals, eine Form, die mit dem Locativ des Duals *aṅhwo* im Jasna 41, 5 zusammenstimmt. Nach der Tradition müsste also die Stelle übersetzt werden: ,Wer diese Erde bebaut, o Spitamide Zarathuštra, mit dem linken der beiden Arme und dem rechten, mit dem rechten der beiden Arme und dem linken.'

Vendidad IV, 1—2 (Sp.).

1. *jo nairē nęmaṅuhęntē*
   noiṭ nęmo paiti-baraiti
2. *tājuš nęmaṅho bawaiti*
   hazaṅha nęmo-barahē.

I. Der Grundtext:

1. Wer einem Manne, dem eine Forderung[1] zusteht,
   die Forderung nicht zurückstellt,
2. Der ist ein Dieb der Forderung
   durch Vergewaltigung (Beraubung) dessen, der die Forderung übergeben hat.

II. Die Huzvaresch-Uebersetzung:

Wer einem Manne, dem eine Forderung zusteht,[2] dem man verpflichtet ist, sie zu übergeben,[3] die Forderung nicht zurückbringt, d. h. nicht gibt, dann ist's ein Diebstahl der Forderung, wenn man dies mit dem Gedanken nimmt, ‚ich werde es nicht zurückgeben' und es ist ein Raub der Forderung am Ueberbringer, wenn man, falls er sie (die Forderung) fordert, sagt: ‚ich habe es, aber ich gebe es dir nicht.'

Dies ist aus dem Awesta klar: Dies geschieht, wenn man sagt: ‚gib mir etwas und ich werde es dir, wenn du es brauchst, geben,' mit dem Gedanken es nehmend ‚ich werde es nicht zurückgeben'. Wenn es ein Anderer nicht weiss, dann ist man an Stelle eines Diebes, wenn es ein Anderer weiss, an Stelle eines Räubers. Wenn man,

---

[1] *nęmah-* ‚Bitte', dann ‚aufgenommenes Darlehen' ist vom Standpunkte des Schuldners aufgefasst, während das griechische δάνειον ‚Darlehen' vom Standpunkte des Gläubigers gebildet erscheint. — Da es sich um die Zurückstellung des Darlehens handelt, so habe ich den Ausdruck Forderung, welcher den Standpunkt des Gläubigers repräsentirt, gewählt.

[2] 𐬛𐬀𐬌𐬨𐬀𐬌𐬎𐬀𐬌 ist nicht mit نیایشی, wie SPIEGEL, *Aw.-Comm.* 1, 116 meint, zu verbinden, sondern mit نیاز.

[3] Es ist zu lesen: 𐬨𐬀 𐬌𐬌𐬎𐬀𐬌 𐬨𐬀𐬨𐬀 𐬉𐬀𐬉 ›.

sobald er es fordert, sagt: ‚ich habe es nicht', dann ist man an Stelle eines Diebes, wenn man sagt ‚ich habe es, aber ich gebe es dir nicht', dann ist man an Stelle eines Diebes des Gestohlenen, eines Räubers des Geraubten, ein Betrügerischer, und . . . . dadurch macht man die Drudž schwanger.'

Wie aus der Huzvaresch-Uebersetzung und der zu ihr gehörenden Glosse hervorgeht, muss der Paraphrast statt *hazaŋha nęmo-barahē* gelesen haben: *hazas-ća nęmo-barahē* ‚und ein Räuber desjenigen, welcher die Forderung (das Depositum) übergeben hat'.

Die Pahlawi-Glosse zu den Worten dātarę . . . ašhāum.

In der Huzvaresch-Uebersetzung finden wir bei den Worten *dātarę . . . ašhāum* beinahe regelmässig eine Glosse, welche folgendermassen lautet: 𐭩𐭥𐭲𐭥𐭬 𐭭𐭮 𐭣𐭲𐭥𐭬 𐭩𐭮𐭮𐭥𐭭𐭩𐭮𐭲 𐭥𐭫𐭥𐭣𐭥𐭫 𐭭𐭮 𐭥𐭫𐭥𐭣𐭥𐭫 𐭮𐭣𐭲𐭥𐭬 𐭮𐭣𐭲𐭥𐭬 𐭲𐭥𐭫𐭣 𐭲

de Harlez (*Manuel du Pehlevi*, pag. 274) übersetzt dieselbe: ‚Ahura le créateur (agit) par appel, en adressant la parole aux hommes, les autres par louange au créateur. Ahura adresse la parole aux autres êtres et ceux-ci ne lui parlent que pour le louer.' — Diese Uebersetzung ist nicht ganz genau, da hier nichts anderes als die fehlende Copula supplirt werden darf. Es muss demnach übersetzt werden: ‚Der Schöpfer Anahümā ist rein (im religiösen Sinne = heilig) durch Verkündigung (seines Willens), die anderen durch das Lob (des Schöpfers)', d. h. dem Schöpfer Ahura-Mazda kommt das Epitheton ašhaŵan (𐭥𐭫𐭥𐭣𐭥𐭫 *ahraw*, nicht *hālūb*, wie die Parsen lesen) zu vermöge der Verkündigung seines Willens, während die anderen z. B. Zarathuštra, welcher auch das Epitheton *ašhaŵan* führt, es nur insofern verdienen, als sie den Schöpfer Ahura-Mazda preisen.

Die Pahlawi-Glosse zu Vendidad II, 16 (Sp.).

Obwohl diese Glosse bereits von Spiegel (*Die traditionelle Literatur der Parsen*, S. 82) übersetzt worden ist, so gebe ich im Nachfolgenden eine neue Uebersetzung, da Spiegel manche Stelle derselben

missverstanden hat. Die betreffende Glosse lautet: ‚Obwohl Džem die Würde eines Herbad und geistlichen Schülers nicht hatte (vgl. Vers 10: 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬌𐬀𐬎𐬌 𐬛 𐬨𐬀𐬎𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀 𐬨𐬀𐬎𐬀𐬌𐬀𐬎𐬀 𐬉𐬀𐬎), so war er dennoch, so lange er dem guten Glauben anhing,[1] rein. Dann machte er[2] die Zeichen den Menschen auf den Körper (d. h. während vor seinem Sündenfalle die Menschen ewig jung waren und [nach Jasna ix, 19] der Vater von dem Sohn nicht unterschieden werden konnte, sah man ihnen nach dem Sündenfalle Džem's die Zeichen der Zeit, d. h. die Jahre allsogleich an).

Dieses, dass er dem guten Glauben anhing, ist aus folgender Stelle offenbar: *mrūiδi taṭ māϑvęm jaṭ aēm-ćit jo daēwa;* dieses, dass er rein war, ist aus folgender Stelle offenbar: *jimahē wīwaṅhanahē ašhaōno frawašhīm jazamaidē* ‚Džem, des Sohnes Wiwaṅhan's des reinen Frawaši preisen wir'; dieses, dass er die Zeiten den Menschen am Körper (sichtbar) machte, ist aus der folgenden Stelle offenbar: *abaręšhnawa pasćaēta.* Džem und Kāus, beide waren unsterblich erschaffen, wegen ihrer eigenen Sündhaftigkeit wurden sie sterblich. In Betreff Džem's ist es aus der folgenden Stelle offenbar: *mošhu taṭ akęręnaōṭ aōšhaṅhaṭ hwa hizwa* und in Betreff des Kāus ist es aus der folgenden Stelle offenbar: *ahmi dim paiti-fraṅhęręzaṭ ahmi jo bawaṭ aōšhaṅhâ.*

Die Pahlawi-Glosse zu Vendidad III, 23—24 (Sp.).

Obwohl SPIEGEL dieser Glosse keine Bedeutung zuschreibt, geb[illegible] ich hier eine genaue Uebersetzung derselben schon deswegen, we[illegible] ich einerseits mit dieser Ansicht nicht einverstanden bin, anderseit[illegible] der Text einiger kleiner Verbesserungen bedarf, ohne welche de[illegible] selbe für Ungeübte schwer verständlich ist. Die Uebersetzung d[illegible] ganzen Stelle lautet: ‚Darauf sprach Anahümā: Auf Arzūr grīwā[illegible] o Spitamide Zartušt, am Thore der Hölle, auf welchem Orte zusamme[illegible] kommen, wenn sie nämlich zurückgehen, kehren sie an diesen O[illegible]

zurück, die Drudž aus der Höhle (?). Wenn sie zurückkommen, gehen sie dort hinauf. Es gibt Einige, welche sagen: wenn sie zusammenkommen,[1] dann treiben sie Päderastie.[2] Die Hölle befindet sich unter der Erde, oben ist der Himmel und das Thor (der Hölle) geht hinauf zur Erde. Dies, ob oben ausserhalb der Himmel ist oder nicht, ist mir nicht klar. Auf diesen Ort kehren zurück die Drudž aus der Höhle (?) wenn sie zurückkehren.[3] Das Schēdā- (Dēw-) Sein und das Drudž-Sein[4] sind beide synonym. Es gibt Einige, welche sagen, es gebe männliche und weibliche; Andere sagen, es bedeute beides so viel wie Sündigung (𐬥𐬀𐬉𐬛𐬀𐬭𐬀). Wer sagt es gebe männliche und weibliche, für den ist der Schēdā (Dēw) das männliche und die Parīk das weibliche.'

---

[1] Man lese: [illegible].

[2] [illegible], woraus die Auffassung der Drudž als männlicher Wesen hervorgeht.

[3] Man lese: [illegible].

[4] Man lese: [illegible].

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.[1]

Von

Siegmund Fraenkel.

Als P. DE LAGARDE vor mehr als 20 Jahren in der ersten seiner gesammelten Abhandlungen die Nothwendigkeit vollständiger Ausgaben der syrisch-arabischen Glossensammlungen in eindringlichen Worten begründete, betonte er, dass auch die Zusammenstellung eines ausführlichen syrischen Lexicons diese Arbeit durchaus nicht überflüssig machen werde. Der Erfolg hat ihm nun völlig Recht gegeben. Inzwischen hat nämlich PAYNE SMITH seinen grossen *Thesaurus* zu zwei Drittheilen vollendet und in dieses Werk auch die Glossen Bar Ali's und Bar Bahlûl's fast vollständig aufgenommen. Wenn man nun aber meinen sollte, dass unter diesen Verhältnissen eine vollständige Ausgabe der Glossen des Bar Bahlûl unnöthig sei, so wäre das irrig. Allerdings — das muss zugestanden werden — den grössten Theil dessen, was uns die neue Ausgabe bietet, kennen wir bereits aus PSM. *Thesaurus;* sie ist aber doch deshalb nicht überflüssig. Denn während PSM. nur wenige der Bodlejana gehörige Handschriften des BB. (neben einer Cambridger) benutzen konnte, stützt sich die neue Ausgabe auf das gesammte bekannte Material. Dadurch erhalten wir zunächst eine nicht unerhebliche Anzahl neuer Glossen, die in PSM. Handschriften

[1] *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule voces Syriacas Graecas cum glossis Syriacis et Arabicis complectens e pluribus codicibus edidit et notulis instruxit* RUBENS DUVAL. Fasciculus I. Parisiis MDCCCLXXXVIII.

nicht erhalten sind. Ihre Anzahl wird schon für den ersten Band über hundert sein. Zweitens hat PSM. doch nicht selten einzelne Glossen, die ihm nicht wichtig genug schienen, ganz übergangen oder nur unvollständig abdrucken lassen. Ein Beispiel zeige, dass er dabei auch ganz interessante Stellen unserer Kenntniss entzogen hat. Unter ܠܘܢܦܝܐ verweist uns PSM. Sp. 200 auf ܐܠܘܡܦܝܐ; dort aber ist nur Bar Alî's Glosse abgedruckt. Nun aber gibt Bar Bahlûl, Sp. 168 das Folgende:

ܐܠܘܢܦܝܐ ܐܝܟ ܪܒܝ الملعب ويكون فى كلّ اربع سنين ܘܐܝܟ ܒܪ ܫܢܬܐ ܐܠܘܡܦܝܐ دوران السنين وهى الاربع سنين *(sic)* التى تزيد فى كلّ سنة ربع يوم وفى الرابعة يصير شباط تسعة وعشرين يوما وتسمّى السنة كبيسة

Ist hier auch nur eine Verwechslung der Olympiadenzeitrechnung mit der römischen eingetreten, so darf uns dies doch nicht vorenthalten werden. Die Bezeichnung des Schaltjahres als كبيسة ist jedenfalls eine Bereicherung unserer Lexica.

Endlich ist PSM. kritische Behandlung der Glossen, wie sich das zum Theil schon durch das unzulängliche Material erklären lässt, häufig nicht glücklich gewesen.

Dem gegenüber stellt sich nun Herr Duval, dem die syrischen Studien schon mancherlei Förderung zu danken haben, das Ziel einer kritischen Ausgabe. Das philologische Ideal einer solchen, nämlich den Text möglichst genau in der Gestalt zu ediren, die ihm der Verfasser gegeben hat, wird sich allerdings bei Werken dieser Art kaum erreichen lassen. Schon dass solche Arbeiten vom Verfasser gewöhnlich überhaupt nicht abgeschlossen wurden, erschwert die Aufgabe. Dazu tritt nun aber, dass an diesen Glossensammlungen ganze Generationen theils gelehrter, theils ungelehrter Abschreiber gearbeitet haben. Ein Jeder, der den Text nur einigermassen verstand, glaubte etwas Verdienstliches zu thun, wenn er zu den bereits genannten Synonymen ein neues hinzufügte, oder eine ihm nicht bekannte Vocabel durch eine andere ersetzte; die Gelehrteren ergänzten das Werk durch Einschaltung neuer Glossen. Die Glossensammlung Bar Bahlûl's wäre also eigentlich nur herzustellen, wenn wir sein Autograph besässen.

Aber noch andere Schwierigkeiten begegnen dem Herausgeber. Die Glossensammlungen der Syrer werden ursprünglich wahrscheinlich nur die Fremdwörter enthalten haben, namentlich Erklärungen der in den wissenschaftlichen aus dem Griechischen übersetzten Schriften vorkommenden griechischen Wörter. Davon ist nun eine grosse Masse mit anerkennenswerther Sorgfalt treu überliefert worden, so dass die griechischen Originale auf den ersten Blick deutlich sind. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl anderer aber ist in barbarischer Weise verstümmelt, und es erhebt sich nun die Frage, wieviel von jenen Verderbnissen schon dem BB. zuzuschreiben sind und welche anderen die Abschreiber verschuldet haben. Auch hier wäre im Einzelnen nur durch eine von BB. selbst geschriebene Handschrift die Entscheidung zu fällen.

Von diesen unerreichbaren Idealen abgesehen, hat aber Herr DUVAL seine neue Ausgabe zu einer soweit überhaupt möglich, kritischen gestaltet, nach folgendem Grundsatze. Fehler, die alle Handschriften enthielten, wurden in den Text aufgenommen, während eine Klammer oder Note auf das Richtige verweist. Im Uebrigen wurde ein eklektisches Verfahren beobachtet und unter verschiedenen falschen Lesarten diejenige gewählt, die der richtigen am Nächsten kommt. Dabei ist aber der kritische Apparat so vollständig gegeben, dass jeder Benutzer des Werkes in der Lage ist, selbständig sich eventuell einen anderen Text als den vom Herausgeber gewählten zu construiren. Nur ganz nichtsnutzige Varianten hat der Herausgeber unterdrückt; bei dem gesunden Urtheil und kritischen Tacte, die er stets zeigt, darf man überzeugt sein, dass dabei nichts irgendwie Wesentliches verloren gegangen ist. — Die Anwendung der methodischen Grundsätze auf den einzelnen Fall ist natürlich nicht immer ganz einfach gewesen; der Herausgeber musste im Syrischen, im Arabischen, im Persischen und nicht zuletzt im Griechischen wohl gerüstet sein, um seiner Aufgabe gerecht zu werden.

Er hat aber ausserdem noch eine erhebliche Mehrarbeit geleistet durch den Index der griechischen Vocabeln, den er der Ausgabe angefügt hat. Hier sind eine sehr beträchtliche Anzahl verstümmelter

von PSM. gar nicht oder mangelhaft erklärter griechischer Wörter in scharfsinniger Weise gedeutet, so dass jetzt nur noch eine verhältnissmässig geringe Anzahl jener Ungethüme dem aramäischen Lexicon verbleibt. Natürlich ist aber auch die Erklärungsarbeit des Herausgebers nicht völlig abgeschlossen; der Index enthält noch manches Fragezeichen und auch über manche definitiv gegebene Erklärung wird sich streiten lassen.

Hier sei zunächst eine Anzahl Deutungen griechischer Wörter, die der Herausgeber entweder nicht erkannt oder verkannt hat, gegeben. Vielleicht dünkt dies Manchem verlorene Arbeit; indessen es hat einen eigenen Reiz, auch noch unter Ruinen und Trümmern eine Spur des hellenischen Geistes wiederzufinden und in ihr Recht einzusetzen.

امنيه Sp. 8. Die Glosse bedeutet: ‚lange anblicken'; wörtlich anblicken und aushalten'. جمعمنه ist eine späte Nominalbildung von أمنه: vgl. أمنه = نظرى p. 278, 23. Auch die arab. Synonyma bezeichnen aufmerksames Sehen. Darnach wird man es kaum mit ἄφτον combiniren dürfen. Zu vermuthen ist eine Verstümmelung aus ثاوله d. i. θεωρεῖν. (ثاوله θεωρία ثاومنه θεώρημα Cast. 948; die Erklärung ‚meditatio coelestium', wenn sie dort richtig aus dem Glossographen übersetzt ist, beruht auf einer Verwechslung mit μετέωρα, trotz des *t*.)

اصعصنده Sp. 17 scheint sich auf Jesajas 40, 20 עץ לא ירקב zu beziehen, das die LXX durch ἄσηπτον wiedergeben. Doch wird es zu kühn sein, dies Wort hier und Bar Alî (Hoffm.) Nr. 73 einzusetzen.

اصعدمهمنه Sp. 18 ist schwierig. Die Erklärung scheint in den Worten ضنكتا ملاب zu liegen. Da mit den ‚Hälsen der Seeleute' nichts zu beginnen ist, so ändere man ملاب in ملاوب, das ist arabisches صَوَارِى Plur. von صارٍ ‚Schiffer', vgl. *Aram. Fremdw.* 215. Anm. Dann stimmte dies Wort zu ضنكتا. Es scheint ein griechisches Wort auf ωτης zu sein, das von einem Späteren der Bedeutung nach für ها die Endung ها erhielt. An talmudisches אסתדירא (so ist 'Âruchs Lesart für איסתדירא der Agg. Śabb. 111[b] Mitte) zu erinnern, führt auch nicht weiter. An ἀνθρώπινα kann aber gewiss nicht gedacht werden.

ܐܝܩܪ Sp. 33 erklärt durch ܡܚܣܢ ؟ ܟܨ (Duv. ἐγκρατής) wohl εὐεργέτης.

ܐܡܕܝ Sp. 40 l. 10 liesse sich zwar auch zur Noth als *δίμετρον fassen, aber richtiger wird es sein, hier mit S. ܐܡܕܝ zu lesen und darin den arabischen Namen des Schlauches مطرة wiederzufinden (*Aram. Fremdwörter* 209). Das Syrische hat sonst nur das von dem üblichen Transcriptionsgesetze (ـ = 0, ـ = τ) abweichende ܐܡܛܪܝ μετρήτης (G. HOFFMANN *ZDMG.* XXXII, p. 748 Anm. 1), auf welches das arabische Wort nicht gut zurückgehen kann. Dies muss einer späteren, unabhängig vom Schriftthume entwickelten volksmässigen und dabei an die geläufige Wurzel ܡܕܐ angelehnten Form entstammen, als deren Vertreter sich jüd. מטרתא und das von Bar Alī No. 245 überlieferte Wort ausweisen. Die Glosse ist nach unserem Texte folgendermassen herzustellen: ܐܡܕܝ [ܐܡܕܝ] ܕܗ ܕܠ ܡܟ, das folgende Wort ܐܡܐ ist in ܐܡܐ zu ändern d. h. ܙܟܪܐ.

ܐܢܒܐ Sp. 54, das durch انابيب الاجران erklärt ist, wird durch Note 14 als Corruption von ܐܓܪܐ erklärt. Sollte aber hier nicht ein griechisches Wort vorliegen, nämlich das auch im jüd. Aram. als אוריא vorkommende, aber von LEVY, *TWB.* I. 63. 7. v. u. nicht erkannte ὠρεῖον *horreum*, das von אוריא ‚Stall' ganz zu trennen ist? Das erste Wort der arabischen Erklärung wäre dann in انابير ‚Magazine' zu ändern, während الاجران in der Bedeutung ‚Tennen' beibehalten werden kann.

ܐܓܘܠ Sp. 55 erklärt durch ܐܓܘܠܐ ἐξορία wird von LŌW als ‚exsul' gedeutet. Nicht ganz unbedenklich, weil es lateinisch, aber nicht undenkbar, weil es ein Begriff aus der Staatsverwaltung ist. In jedem Falle aber ist der Erklärung nach zunächst an ‚exilium' zu denken.

ܐܠܗܝܐ Sp. 64, daneben ܐܠܗܝܐ (unter den Varianten ܐܠܗܝܐ) DUVAL ὑψωθείς? scheint eher ein Adjectiv auf εος oder ιος zu sein. *ὑλαθεῖος? Vgl. المتكبّر als Epitheton Gottes (Erklärung von ὕψιστος) p. 141.

ܐܠܗܝܐ Sp. 64 soll nach FIELD, mit dem Duv. übereinstimmt, ἡμιστάτης sein. Das ist schon graphisch etwas bedenklich. Bequemer erscheint dem gegenüber, hier eine Verstümmelung am Anfange anzunehmen und das Wort mit jüd. aram. ושלישטרין zu combiniren.

Ḥâi erklärt dies zu Kêlîm 13, 2 als Löffel, ‚eine eiserne Schale, mit der man Backwerk (בוורדיקא, pers. خوردى) heraushebt und Fleisch (aus dem Topfe) herauszieht'; es ist ζωμάρυστρον (nicht ζωμόλιστρον Levy, *Neuhebr. Wörterb.* I, S. 523) mit Dissimilation des ersten *r* in *l*. Von dem Löffel als einem Maasse der Aerzte spricht auch die Miśnâh Kêlîm 17, 12; vgl. cochlearis, κοχλιάριον, ἀρυτήρ u. a. Auch wird ,Löffel' bei PSM. 2447 s. v. صندصة wirklich durch صندصة erklärt, wie unser Wort durch مثقالين.

Sp. 64. Duv. ‚?ex verbo λύω'. Man fühlt sich versucht zu lesen, die arabischen Erklärungen aber auf die Lesart zurückzuführen; es würde dann etwa ὀλισθήσετε sein.

Sp. 75. Die Erklärung ‚das Gold, das sich nicht vor dem Feuer fürchtet', ist doch gewiss nur metaphorisch zu verstehen: ‚Gold, das die Feuerprobe bereits bestanden hat' (nicht nach Bernstein bei PSM. 77 ‚quasi os, medulla terrae'). Man ist deshalb versucht, das Wort als Verstümmelung aus ‚obrussatum' aufzufassen; ‚obryzatum' ὀβρυζατον bedeutet ‚aus feinstem Golde gefertigt'.

Sp. 79: erklärt durch الرستاق الكورة deutet Duv. ὑπὸ ἐπάρχων χώρα? Graphisch genügt diese Erklärung wohl, aber man kann sich darunter nichts vorstellen. ‚Ein Land, das unter den Eparchen steht' ist wohl kein so bekannter staatsrechtlicher Begriff, dass er in eine syrische Glossensammlung hätte gerathen können. Man gehe zur Deutung von dem bekannten aus. Dies ist = רוסתק (Levy, *Neuhebr. Wb.* IV, S. 427) = رسداق, رستاق aus dem persischen *rustak* (Lagarde, *GA.* 81, 26) ‚Land'. Vermuthlich also eine Corruption aus τὸ περιχώριον ‚die Umgebung' hier im Sinne von ‚Land' im Gegensatz zur Stadt (jüd. ar. פריכורין).

Sp. 84: , erklärt durch البخار المتحلّل ‚verschwindender Dampf', von Duv. mit ? als ὁ πόντος gedeutet, kann der Bedeutung nach mit diesem Worte nicht in Zusammenhang stehen. Eine Ableitung von ἀποφυσάω ‚wegblasen' liesse sich graphisch allenfalls ertragen.

p. 87 scheint das N. pr. Οὐράνιος zu sein. Unter anderen heisst so auch ein Arzt aus Syrien Pape, *Griech. Eigenn.* s. v. Die

Erklärungen werden durch den später gesuchten Anklang an ܐܪܥܐ veranlasst sein. Vielleicht aber mag auch ursprünglich die arab. Glosse سماوى gewesen sein.

ܟܘܪܐ Sp. 91, 7 erklärt durch ܐܪܥܐ ܕܡܕܝܢܬܐ (dies doch gleich ἄγρος) also ‚Stadt und Land' scheint eine Verderbniss aus ܟܘܪܐ χώραν (nicht χωρῶν). Bestärkt wird man in dieser Vermuthung durch die Lesart von S., der ܕܐܬܪܐ hinzufügt, also ܐܬܪܐ خورى oder Aehnliches gelesen hat.

ܒܬܠܐ Sp. 98 (Var. ܒܬܠܐ) von Duv. nach dem Vorgange von PSM. σκοτομηνία gleichgesetzt. Der Umstand, dass das Wort bei Gregor von Nazianz vorkommt, genügt doch wohl nicht, um ihm unbedingt griechische Abstammung zu sichern. Mindestens aber muss dann als Rest ܒܬܠ für ܒܬܠܐ angesetzt werden.

ܒܪܡ Sp. 101, l. 9 ist bei PSM. nicht verzeichnet. Im Semitischen hat es augenscheinlich keine Ableitung, dagegen lässt es sich mit δριμύς ‚scharf, stechend' als Name eines dornigen Gewächses, das im Griechischen allerdings noch nachzuweisen ist, allenfalls vereinen.

ܣܡܪܓܕܝܢ Sp. 101, erklärt durch ‚farbig' ملوّن u. dgl. wird eine Verstümmelung von σμαράγδινον sein. Man könnte auch an pers. زمردين denken.

ܡܐܡܪܐ Sp. 111. Die Erklärungen: ܕܒܗ ܐܡܪ ܠܐ und مقال bedeuten: ‚Aussage' also [κατ]ηγορία.

ܐܫܬܟܢܝ Sp. 111. Duv. ἐγγίζει σου mit ? Um das ـى zu rechtfertigen, besser ἐγγίζεταί σου.

ܫܡܗܪܬܐ Sp. 118 erklärt durch ܫܒܪ الختن الصهر. Bei diesem verzweifelten Worte darf man eine starke Verstümmelung annehmen. Zu der Lautfolge stimmt so ziemlich κονσοβρῖνος* ܩܘܢܣܘܒܪܝܢܘܣ; die Glossen müssen hier in allgemeinerer Bedeutung genommen werden. صهر wird die ursprüngliche gewesen sein; sie wurde dann später durch ختن und ܫܒܪ erläutert.

ܐܓܪܬܝܐ Sp. 121. Duv. ἐγκράτεια. Um das ـى zu retten, empfiehlt sich eher ἐγκαρτηρία mit Dissimilation des zweiten ρ.

ܫܒܚܬܐ Sp. 121. Die Richtigkeit von Löw's Aenderung ergiebt sich aus PSM. 1562 l. 38, wo ܕܒܚܝܢ thatsächlich νοητῶς entspricht

Man hätte an αἰσθητός denken können, wenn ܡܫ je von sinnlicher Wahrnehmung gebraucht würde.

ܐܡܚܠܨܥܣ Sp. 128 ist schon im Index mit ܐܠܚܦܨܠܣ p. 211 zusammengestellt worden. Zu dem vorgeschlagenen ἐλεύθερος scheint es aber wegen des ܚ schlecht zu stimmen. Ob nicht die Lesart p. 211 ἀνκιπᾶτος ‚emancipatus' meint? *ܐܠܩܨܥܠܣ ist graphisch nicht sehr von ihr entfernt. Vgl. noch ܐܡܩܨܥܠܣ Sp. 133.

ܐܡܙܣ Sp. 130 erklärt durch ܐܨܩ ?ܡ würde durch ἀσσάριον eine zu gewaltsame Deutung erfahren. Ob nicht ursprünglich λεπτοκάρυον unter dem Worte stand? Dann würde die Erklärung auf λεπτόν gehen.

Zu ܐܠܩܣܣ Sp. 137 enthält SSs (Note 2) eine interessante, aber wie sie dasteht, nicht leicht verständliche Glosse. Sie lautet: ܐܡܢ ܐ ܐܠܩܣ ܐ ܐ ܐ ܐ (S. ܐܡܢ). Man kehre aber die Reihenfolge um, um ܐܠܩܣ der alphabetischen Folge nach an die Spitze zu stellen. Dann erkennt man, dass das angebliche Textwort ܐܡܢ arabisch ist. In dieser Form aber kann es nicht richtig sein, dagegen liegt sehr nahe die Aenderung in ܐܡܢ d. i. إنكار und dies bestimmt auch die Aenderung des Textwortes in ܐܢܩܣܣ d. i. ἄρνησις ‚Leugnung'.

ܐܡܣ Sp. 139 (von Duv. nicht erklärt) nach der arabischen Glosse: احواض الدقيق وما يجرى مجراها d. i. ‚Gruben für Mehl und dergleichen'. Es sind also die im ganzen Orient beliebten Getreidegruben, über welche man *Aram. Fremdw.* 137 vergleichen kann. (Zu den dort gegebenen Daten vgl. noch Hamdânî (ed. Müller) 108, 2—10; *Zeitschrift für Ethnol. 1887,* p. 250, vor Allem aber Doughty, *Travels in Arabia deserta* I. S. 279). Der syr. Name einer solchen Grube ist ܣܘܨ (*Aram. Fremdw.* 291); dies Wort ist Jerem. 41, 8 und Joel 1, 17 die Uebersetzung resp. das Aequivalent von Θησαυροί; wir haben hier also ebenfalls die leicht begreifliche Verstümmelung von ܨ zu ܡ anzunehmen, wie bei ܐܣܡ Sp. 218 = كنز = Θησαυρόν, oben p. 175, l. 14; ܐܡܣܠܚܡ Sp. 140 Θυσιαστήριον.

ܐܡܣܚܣ Sp. 141. Duv. συλλογισμός mit ? Aber unter den vielen bei PSM. s. v. ܣܚܚ aufgeführten Glossen ist keine, die sich mit der unsrigen deckte. ܣܚܡ in der Glosse steht zwar

meist in der Bedeutung ‚Ende', ‚Abschluss' (niemals ‚Schluss' in logischem Sinne), kann aber sehr gut auch Nom. act. von ܚܬܡ sein ‚Besiegelung'. Es ist also wohl *ἐνσφράγισμα.

ܐܝܦܘܩܪܝܣܝܣ Sp. 142. (Duv. ὑπόκρισις) oder ἀπόκρισις.

ܐܝܩܪܛܘܣ Sp. 145. (Duv. ἀκρατής) genauer ἀκρατῶς.

ܐܝܩܠܐ Sp. 145 wird von Duv. mit ? gleich ἀγκύλη gesetzt. Schwerlich lässt sich dies mit dessen Bedeutung vereinen. Es scheint eine Verderbniss von ἀνακύκλησις ‚Wiederholung'; dafür spricht auch die von BA überlieferte Form ܐܝܩܠܐܣܝܣ PSM. 166. Das Fehlen der Endung wie bei ܐܘܦܘܬܐ = ὑπόθεσις Sp. 80.

ܐܝܩܪܡܢܘܢ Sp. 146. Die Glosse erklärt das Wort durch ܫܩܝܦܐ, wovon die arabischen Wörter كمف, لحف wohl nur ungenaue Synonyma sind. ܫܩܝܦܐ aber vertritt regelmässig hebräisches סֶלַע, kann also mit κρημνός ‚steiler Abhang' (Duv.) nicht ganz bequem zusammengestellt werden, ganz abgesehen davon, dass das griechische Wort in dieser Bedeutung nur poetisch ist. Es empfiehlt sich hier das Wort einzusetzen, welches bei den LXX סֶלַע wiedergibt, und das auch graphisch nicht viel unbequemer ist als κρημνός, nämlich ἀκρότομον.

ܐܝܩܛܝܛܝܩܝ Sp. 146, von Duv. nicht erklärt, in der Glosse durch الملكيّة ܡܠܟܝܬܐ erläutert, bedeutet ‚besitzanzeigend' im Sinne der Grammatik. Es entspricht ganz genau ἡ κτητική (scil. ἀντωνυμία) ‚das besitzanzeigende Pronomen'. Ferner liegt es schon an ἑκτική ‚eine Eigenschaft habend' zu denken.

ܐܝܪܝܛܝܢܘܢ Sp. 149 erklärt durch مواضع البرق kann nicht mit PSM. und Duv. als ἱερατεῖον gedeutet werden. Vielleicht ist es *τεράτιον, wobei an τέρας, das von Himmelserscheinungen überhaupt gebraucht wird, zu denken ist.

ܐܟܝܕܐ Sp. 156 scheint *ἄξιδα aus *axis* zu sein. Das eine der beiden Hölzer lässt sich wohl als Axe bezeichnen.

ܐܟܣܝܕܐ Sp. 160. 7. u. 21 kann nicht gut eine lautliche Variante von ἀξίνη sein. Aber auch die Annahme einer graphischen Corruption daraus ist bedenklich — nicht sowohl wegen der Ueberlieferung der genauen Transcription von ἀξίνη ܐܟܣܝܢܝ p. 161, 4 — als vielmehr, weil sich ܐܟܣܝܕܐ (ohne Variante bei CERIANI) I Chron. 22, findet. *ἀσκίδιον gräcisirt aus *ascia*?

ܐܣܡܘܪܝܘܢ Sp. 161 (daneben ܐܣܡܘܢ) entspricht genauer ἐξωμίδιον (Duv. ἐπωμίδιον).

ܐܣܡܘܣܝܐ Sp. 162 ist zweifellos ἐξωμοσία, wie es denn auch von BA. annähernd richtig durch ܡܢܥܘܬܐ gedeutet wird. BB. hatte aber wohl eine andere Lesart, die von zwei Codd. noch als ܐܣܡܘܣܝܐ erhalten und von PSM. 187 richtig zu ἀξίωμα gestellt worden ist. Auf diese beziehen sich seine Erklärungen ܟܬܒ ܡܣܐܠ ܕܡܣ; ܐܣܡܘܣܝܐ.

ܐܣܡܝܪܘܢ Sp. 162, 6 wird durch الانفاء erklärt; es scheint also eine Verstümmelung aus ܐܣܬܪܝܐ ἐξορία ‚Verbannung' zu sein.

ܐܚܣܡܐ Sp. 168, erklärt als المتمرّد (Varianten bei PSM. 200, l. 5 v. u. u. 201 l. 1), kann nicht gut ἀλύσσων ‚ängstlich' sein, das überdies nur selten und bei Dichtern vorkommt. Es scheint nur die Transcription des Nom. propr. Ἐλευσῖνα (Ἔλευσις) zu sein; die Erklärung geht auf den Anklang an ܐܚܘܝ ‚Bedrücker' zurück.

ܐܚܣܡܐ Sp. 169 ist erklärt durch ضرب المستعطم nach einer anderen Lesart (Note 2) durch سارع كبير l. شارع. Die Erklärungen sind ziemlich gleichbedeutend und als ‚Haupteingang, grosser Eingang' zu verstehen. (Für شارع in dieser Bedeutung vergl. Dozy, *Supplém.* I, 748.) Darnach scheint das Wort eine Verderbniss aus αὐλείας (sc. θύρας) zu sein = *ܐܚܡܠܣ.

ܐܣܛܘܡܐ Sp. 178, lin. 21 ist wirklich ἱστοκέραια, wenn auch dessen Bedeutung ‚Segelstange' ist, während im Aramäischen die Bedeutung ‚Mastbaum' feststeht. Dies beweist, abgesehen von den Glossen, schon die Gleichsetzung von תרן und אסקריא Bâb. Bâthr. f. 73ª, lin. 9. Das in verschiedenen Formen und Verschreibungen (ܣܛܘܡܐ PSM. 2712; ܣܛܝܡܐ ib. 2723) im Syrischen vorkommende Wort muss im Leben verbreitet gewesen sein, da es sonst BB. hier und s. v. ܐܣܛܢܐ (PSM. 392) nicht hätte zur Erklärung verwenden können. Für die Volksthümlichkeit des Wortes spricht auch sein Vorkommen im Mandäischen (dies Letzte nach einer Mittheilung von Herrn Prof. Nöldeke).

Ein ähnlicher Bedeutungsübergang ist z. B. bei ܐܣܛܢܐ ἄρμενον ‚Segel' zu bemerken, das gelegentlich (vgl. PSM. a. a. O.) auch für den Mast gebraucht wird.

ܐܚܐܦܣܡܐ Sp. 178 (Duv. ἅλφα-μίαν). Das Femininum sehr auffällig.

Ob ܐܬܢܝܡܝܐ Sp. 183, 19 (erklärt durch ‚Verschiedenheit der Naturen') in der That mit ܐܬܢܗܕܝܐ Sp. 191, 24 (erklärt durch: ܡ ܚܕ ܕܡܬܚܡܝ ܚܕ ܒܚܕ ܐܝܬ ܠܗ ܐܦ ܠܐ ܕܡܬܚܡܝ ܚܕ ܒܚܕ d. h. ‚Eins aus Zweien [das bedeutet:] Das vom Vater und der Mutter Erworbene, die einander in der Natur nicht gleichen' (l. ܕܡܬܚܡܝ ܠܐ) identisch ist, erscheint nach den Erklärungen doch sehr fraglich. Für das Erste soll hier nur vermuthungsweise an ἀλλότριος erinnert werden; das Letztere aber lässt sich doch ziemlich bequem auf ἀμφότεροι zurückführen, womit es schon PSM. zusammengestellt hat, der allerdings die Glosse anders übersetzt. An ὁμόπατροι ‚von demselben Vater' zu denken, verbietet der Wortlaut der Erklärungen durchaus.

ܐܣܛܠ Sp. 188, Z. 5 erklärt BS. durch ابريقة تجتمع فيها الماء Das würde bedeuten: ‚Ein kleiner Krug, in dem sich Wasser ansammelt' (oder ‚Wasser gesammelt wird'). Hier ist nun schon die Femininform ابريقة, die sonst nicht überliefert wird, sehr auffällig, und auch der erklärende Relativsatz stimmt schlecht zu einem Kruge. Ganz unmöglich aber scheint es, mit dieser Erklärung ἀμίς, ‚Nachtgeschirre', zu vereinen, wo von اجتماع الماء doch nicht gut die Rede sein kann. Vermuthlich haben wir hier eine Verstümmelung von ܟܣܛܠ = λιμνάς (= ܐܣܛܐ) ‚Teiche'. Ob hierdurch für ابريقة diese neue Bedeutung genügend gesichert wird, ist allerdings sehr zweifelhaft; vielleicht stand ursprünglich dafür غدير, بطيحة oder Aehnliches.

ܐܣܛܗܡܐ Sp. 190, S. 22. Alle Erklärungen gehen auf ‚Brennen' zurück (سفة, قلى, محرق), so dass wohl ἔγκαυμα, allerdings in diesem Sinne noch nachzuweisen, zu Grunde liegt.

ܐܬܝܣܛܝ Sp. 193, Duv. ποιήματα. Zu gewaltsam. Auch entspricht dies kaum der Erklärung. PSM. denkt an ὁμοιώματα. Die Glosse ist schwierig, weil ܐܬܝܠܦ augenscheinlich sinnlos ist und durch PSM.-Besserungsvorschlag ܟܬܝܠܡ nicht geheilt wird. Man lese also ܐܬܝܣܛܝ und ܟܝܐܣܛ und übersetze : ὁμηρίσματα BS. : so nennt er Wörter die denen Homer's gleichen; Wörter eines Dichters oder auch eines Anderen (Prosaikers). Vgl. zu dieser Erklärung ܐܣܛܡܣ, ὡμήρισα BS. ‚ich besinge ihn im Versmasse Homer's' BM. 992. Auch hier fehlt das erste Jod (ι) in der Handschrift.

ܐܢܓܘܪܝܐܝܘ Sp. 198 ἐγγυριαῖος ‚kreisförmig'? Doch fehlt der Zusammenhang mit der Erklärung ܢܩܘܪܐ, ‚Bohrer'.

ܐܢܛܝܓܝܛܘܢܐܣ Sp. 206, Duv. ἀντίχθωνας mit ?. Schon wegen Θ = ܛ bedenklich. Genau entspricht *ἀντιγείτονας.

ܐܢܪܘܛܝܣܝܣ Sp. 214, l. ܐܝܪܘܛܝܣܝܣ ἐρώτησις.

ܐܢܪܘܟܣܘܣ Sp. 214 erklärt durch ܡܝܩܢܢܐ, ‚Bildner', Duv. ἔμμορφος. Vielmehr scheint hier eine arge Verderbniss aus ἀνδριαντοποιός vorzuliegen. Oder l. ܡܝܩܣܐ für ܡܝܩܢܢܐ und gleich ἔνδοξος?

ܐܢܪܓܝܠ Sp. 214 von Duval nicht erklärt. الموابخ, ‚scheltend' ist ὀργίλος, ‚jähzornig'.

ܐܣܐܣܐܕܝܘܢ Sp. 217 ist durch ܥܠܬܐ, السبب, erklärt. Es scheint hier ܥܠܬܐ erst spätere Verderbniss für ܡܥܠܬܐ, ‚Eingang, Zugang, Einzug' zu sein, während allerdings die arabische Erklärung schon die Lesart ܥܠܬܐ voraussetzt. Darnach ist in dem Textworte εἰσόδιον, ‚Eingang' (εἰσόδια, ‚Einzug') zu erkennen. Mit diesem Worte hängt nun auch deutlich das nur wenig davon verschiedene ܐܣܣܐܕܝܐ Sp. 233 zusammen, das durch صحون كالمغارات erklärt wird. Es ist der Plural desselben griechischen Wortes.

Dagegen scheinen ܐܣܛܘܪܘܢ ܐܣܛܐܪܘܣ Sp. 227, die ebenfalls durch صحن erklärt werden und von Duval mit dem zuletzt erwähnten Worte combinirt worden sind, doch davon verschieden, wenn sie auch in der Bedeutung ‚vestibulum' damit zusammentreffen. Mit der Annahme einer nicht bedeutenden Verstümmelung können sie auf παστάδας παστάδων, ‚Säulenhallen' zurückgeführt werden. (An einen Zusammenhang mit θύραι zu denken, ist wegen des ܛ bedenklich.)

ܐܣܦܕܐ Sp. 233 und 224 als ‚Bleikanne' erklärt, findet sich bei Josua Stylites (ed. Martin, p. 76, 8) und ist von Martin, wie es scheint mit Recht, aus σπονδεῖον abgeleitet worden. Die starke Verstümmelung des Wortes ist allerdings etwas auffällig; es muss demnach eine alte Entlehnung sein. Ob die Hervorhebung des Bleis, des Zinns in den Erklärungen nicht auf den Anklang an pers. سپيد, ‚weiss', zurückgeht?

Der Ursprung von ܐܣܦܢܝܩܐ Sp. 233 ist zwar noch nicht aufgeklärt; aber die Zusammenstellung mit φοῖνιξ ist doch auf alle Fälle zu verwerfen.

ܐܬܪܝܟ Sp. 242, Duv. ἱστορικόν mit ?. Zu gewaltsam. Bequemer und zu der Erklärung ܐܬܚܟ ebenfalls passend erscheint ἐξηγητικόν.

ܐܬܠܐ Sp. 247 erklärt durch ܠܐ ܥܒܕ ܡܕܡ (Duv. ἀποιήτως = ܠܐ ܡܕܡ ܡܕܡ, Note 5). Dies aber bedeutet ‚ohne Nutzen', was nicht gut zu dem angenommenen, griechischen Worte stimmt. Man kann an ἀπονήτως, ‚ohne Mühe, ohne Noth' denken; aber auch ἀπαθήτως ist möglich, zumal ܣܒ in den Uebersetzungen aus dem Griechischen stets παθεῖν ist (PSM. s. v.).

ܐܬܝܕܥ, ܐܬܝܕܥ Sp. 252 erklärt durch ܡܥܪܘܬܐ, معرفة, Duv. ἐφόρεια nach PSM. Vermuthlich ist die arabische Erklärung der syrischen vorzuziehen. Dann ergibt sich für ‚Kenntniss', ‚Verständniss' bequem als griechisches Original ἐμπειρίας (Accus. Plur.).

ܐܬܚܙܐ Sp. 250 und 254 ist durch ܠܐ ܡܨܝ ܠܗ ܡܬܚܙܐ erklärt. Das bedeutet ‚mit eigenen Augen beaufsichtigen, in Augenschein nehmen', also ist hier ἐφεκτική, woran DUVAL mit ? erinnert, nicht zu verwenden. Da aber ܡܨܝ als Uebersetzung des griechischen ἐποπτῆρες belegt ist (PSM. 849, l. 14), so geht man wohl nicht fehl, wenn man unser Wort als ἐποπτική (allerdings in anderem als dem von den Lexicis verzeichneten Sinne) erklärt.

ܐܬܒܪ Sp. 255. Die Erklärung مطالبات ist zwar nicht ganz deutlich, passt aber keinesfalls zu ἀπογονή, ‚Nachkommenschaft' (DUVAL). Vielleicht bedeutet sie ‚Verdachtsgründe'; dann wäre ܐܬܚܫ = ὑπόνοιαι, ‚Verdacht' zu lesen.

ܐܬܡܥܡ Sp. 257 und 254 sind gewiss zu combiniren. Die ausführlichere Erklärung lautet ܡܢ ܡܢ ܡܢ ܡܢ ܡܢ. PSM. 1646, l. 6 v. u. zeigt, dass ܡܢ eine Abtheilung der Engel ist, die auch den Namen ܡܢ ‚die hochgeehrten' führen. Damit stimmt, was BB. bei PSM. s. v. ܡܢ Sp. 1874 ult. u. folg. berichtet: ‚Einige von ihnen (den Engelsabtheilungen) werden ܡܢ genannt zum Zeichen ihrer Würde und Vertrautheit mit Gott.' Der Sinn ist wohl ‚Beisitzer'. ܡܢ ist darnach nun als Variante von ܡܢ zu erkennen. Die Glosse aber bedeutet ‚über den Mautbʰê'. Das kann auf Gott gehen, könnte aber auch den Obersten der Mautbʰê bezeichnen. Die erste arabische Glosse مجتمع ملزز ist nur eine ungenaue Uebersetzung von

ܣܘܢܗܕܪܝܘܢ, ‚Versammlung'. Darnach ist nun das griechische Original zu bestimmen. Nicht undenkbar wäre συνέδριον.

Sp. 261 ܐܐܡܝܢ erklärt durch ܡܬܐܡܪ, مطيع, ‚der sich überreden lässt, der Gehorsame', also kaum mit Duv. ἐπιστολεύς. Man hat vielmehr darin eine Verderbniss aus εὐπειθής oder irgend einer davon abgeleiteten Form zu suchen. Die Ersetzung des θ durch ܛ ist hier wohl auf Rechnung des vorhergehenden griechischen ف (vgl. z. B. Mar Elia, *Syriac Grammar*, ed. Gottheil, p. عف) zu setzen, das auch sonst diesen Einfluss zeigt (*Aram. Fremdwörter*, p. 73).

ܐܐܚܕܡ Sp. 263. Es wird durch ܡܫܡܫ, ‚Berührung' erklärt und ausdrücklich als griechisch bezeichnet. Da nun daneben als Variante ܐܐܡܡ vorkommt, so liegt es nahe von dieser Form auszugehen und ἅψιν, ‚Berührung', zu lesen, welches thatsächlich durch ܡܫܡܫ übersetzt wird. PSM. s. v.

ܐܐܡܡܣܝ Sp. 261 (Duv. ἀπηχήματα) richtiger mit PSM. ὁμοιώματα (Erklärung: ܕܡܘܬܐ, الشبه).

ܐܐܡܡܡܡܣ Sp. 266, (Variante ܐܐܡܡܡܡܣ) erklärt als صاحب تواقيع, (Duv. ἔκδικος) vielleicht ἀποχριστιάριος.

ܐܐܢܝܡܣܝ Sp. 287, erklärt durch ابزردان (Duv. ἀρατωματικά) ist doch wohl ziemlich deutlich ἀρωματοθήκη, l. ܐܐܢܝܡܣܝ.

Es seien hier noch einige Identificationen Duval's erwähnt, die eine genauere Untersuchung als zweifelhaft ergibt.

ܐܫ Sp. 33, l. 15 ‚Schreck, Betroffenheit', Duv. ἡ ἄγη mit ?. Geht nicht an, weil die Femininendung nur bei einer sehr alten Entlehnung denkbar wäre.

ܐܡܚܕܡ Sp. 298 wird wie ܐܡܚܕܡ ܡܫܡܫ Sp. 111 durch نخالة erklärt, das schon seiner Form nach nicht etwa das gesiebte Mehl oder Getreide selbst, sondern nur den Abfall, ‚die Spreu oder Kleien', bezeichnen kann (vgl. *Aram. Fremdwörter*, S. 290, l. 16 folg.). Daher ist es nicht gut denkbar, dies mit γυρίς, ‚feinstes Weizenmehl' zu identificiren.

ܐܡܫܡ Sp. 185 und ܐܡܡܫܡ Sp. 192 erfordern eine längere Auseinandersetzung, weil hier einmal an einem recht augenfälligen

Beispiele gezeigt werden kann, wie wenig Verlass in einzelnen Fällen auf die uns überlieferten Glossen ist. DUVAL hat zu den beiden Wörtern ἱμάντιον oder *amentum* verglichen. Das eine bedeutet ein kleines Gewand, das andere Riemen, beides Bedeutungen, die zu den klaren arabischen und syrischen Erklärungen ضماد und خرصا, die stets vom chirurgischen Verbande gelten, nicht stimmen. Neben den beiden angeführten Formen, von denen natürlich eine nothwendig falsch sein muss, findet sich noch eine DUVAL entgangene dritte ضمضه PSM. 2198 mit verschieden überlieferter Vocalisation, sowohl bei BA., als auch bei BB. Das Wort macht in der That durchaus den Eindruck, als wäre es griechischer Herkunft, und auch BA. und BB. scheinen es ihrer Vocalisirung nach dafür gehalten zu haben. Es kommt weiter als Erklärung von ضخضخا, PSM. 2132 vor. Merkwürdig ist nun, dass sowohl in der Erklärung dieses Wortes als bei ضمضه von K. als Synonym auch عيبا angeführt wird. Dieses Wort gibt den Schlüssel zur Erklärung. עֹבִי heisst (vgl. PSM. 1860) ‚das Anjochen, Anschirren' = زمض = צמד. Die ursprüngliche Glosse betraf nun ein von jenem syrisch-arabischen Verbum كدن (Dozy II, 450) gebildetes Participium مكدون. Sie lautete etwa ضمضه زمضا. Entweder durch Verschreibung oder auch durch unwillkürliche Assimilation der Aussprache beim Dictiren wurde das Stichwort in ضمضه verwandelt. Die ursprüngliche syrische Erklärung aber wurde nun von Späteren für ein arabisches Wort gehalten und als ضماد angesprochen. Dieses lautlich damit zusammenstimmende Wort hat aber nur die Bedeutung ‚Verband', und so traten dann auch andere, dasselbe bezeichnende Synonyma, wie خرصا hinzu. Schliesslich wurde auch die Bedeutung ‚feuchte Binde', in der weiteren ‚feuchtes Pflaster' genommen. Derartige Pflaster wurden bei den Alten — wie auch noch bei uns — aus Mehl und Honig gemacht (vgl. 'Ârûch s. v. אמלנית); daher ist denn auch die zweite Erklärung für ضمضه zu verstehen. خبيص ist hier nicht die sonst bekannte Speise, sondern ein aus denselben Bestandtheilen zusammengesetztes Pflaster. Es ergibt sich nun daraus, dass für ein ‚Pflaster' bedeutendes ضمضه im aramäischen Lexicon ferner kein Platz sein darf.

اصحنا Sp. 275 ‚Armband' soll nach Duv. ἀγκύλιον sein. Dieses griechische Wort heisst aber nur ‚kleiner Ring'; es müsste aber auch in der Bedeutung ‚Armband' erhalten sein, damit die Annahme einer Entlehnung in diesem Sinne gerechtfertigt wäre. Davon abgesehen, pflegen griechische Wörter auf ιον sonst nicht in dieser Weise umgebildet zu werden, es müsste denn gerade das Wort eine sehr alte Entlehnung sein. In diesem Falle aber würde man nach sonstigen Analogien erwarten können, das Wort auch noch in einem anderen aramäischen Dialecte wiederzufinden. Dies trifft aber nicht zu. So empfiehlt es sich denn wohl, unser Wort an targumisches עיקלא, Targ. Jer. II, Num. 31, 50 (Levy, *TWB.* II, 236) anzuknüpfen. Es gehört dies zur Wurzel עקל, ‚krümmen, binden' (hebr. עקל) = ڪصل = عقل (vgl. عقال ‚Fessel' *ZDMG.* XXII, 92, Not. 8) und zu ihr lässt sich mit dem zwar nicht beispiellosen (Nöldeke, *Mand. Gramm.* 59. Z. 6 v. u.) aber immerhin ziemlich seltenen Uebergange von wurzelhaftem ڪ in ا, den man hier allerdings als eine Art Dissimilation auffassen kann, auch اصحنا stellen. Ob nun nicht unter diesen Umständen اصلا Sp. 145 ‚Schleife' (vocalisirt nach Analogie von اصلا, bei dem der Wandel von *a* zu *e*, *i* durch das folgende *Śîn* zu erklären ist) lieber zu der genannten semitischen Wurzel zu ziehen, als mit ἀγκύλη zu combiniren ist, verdient noch nähere Erwägung. Bei einem Fremdworte wäre der Vocalwechsel doppelt auffällig.

Damit sei der dem Griechischen gewidmete Theil dieser Scholien abgeschlossen; es möge nur noch bemerkt werden, dass man in unseren Glossen doch eine nicht ganz unerhebliche Anzahl von Wörtern trifft, die unseren griechischen Lexicis annoch fehlen. Auch ‚Addenda lexicis Graecis' werden also aus ihnen zu gewinnen sein, eine Arbeit allerdings, die besonders grosse Vorsicht verlangen wird.

(Schluss folgt.)

Vedica.

By

Professor **A. Hillebrandt.**

I. Purandhi.

The meaning of the word *purandhi*, which is used both as an substantive and as an adjective, has not been sufficiently settled. While the large Petersburg Dictionary explains it by ‚Verständigkeit, Einsicht, Weisheit' (insight, wisdom), plur. ‚gute Gedanken' (good thoughts), and, if used as an adjective, by ‚verständig, klug, einsichtig' (clever, wise), the new smaller edition gives 1) ‚Hochgefühl' (elatedness), ‚Begeisterung' (enthusiasm), 2) ‚hochgemuth, muthvoll, begeistert' (courageous, elated, enthusiastic). Grassmann vacillates still more. According to him the first meaning of the word is ‚reich, reichlich spendend' (rich, or, giving much), which develops into ‚vollgefüllt, Reichthum, Zufüllung des Opfergusses, Opferguss etc.' (filled to the brim, riches, filling in the sacrificial libation, sacrificial libation). Ludwig translates Ṛ. V. I. 5, 3; I. 158, 2 etc. ‚Fülle' (plenty); X. 80, 1 ‚schwanger' (pregnant). The Indian authorities, especially the Nirukta VI. 13, explain it in passages where it is an epithet of Bhaga, Indra or Varuṇa by *bahudhīḥ, bahukarmatamaḥ;* etc. (see Nirukta, in the *Bibliotheca Indica,* vol. III., p. 189). The same explanation is given by Sâyaṇa, who repeatedly refers to Yâska, in his commentary on Ṛ. V. VII. 35. 2; etc. He paraphrases it, however, also differently, by *bahukarmā* Ṛ. V. IV. 26. 7, *purāṁ dhārakaḥ paramātmā,* Ṛ. V. IV. 27. 2; *purudhīḥ* Ṛ. V. I. 5. 3; *bahuprajñaḥ* Ṛ. V. I. 181. 9 etc.; *śobhanabuddhiḥ,* V. 35. 8. 11; *puraṁ śa-*

aṁ dhīyate sthāpyate yābhir matibhis tāḥ stutīr jigṛita Ṛ. V. IV. 50. 11; *ʻiradhārikāḥ śarīrābhivṛiddhihetūr gāḥ śabdayataṁ* etc. Ṛ. V. I. 158. 2.

Considering this wide divergence of opinions a new examination the passages in which the word occurs will not be superfluous. I ɔin with those where it is used as adjective, because its meaning l there become apparent most quickly.

A. Purandhi used as an adjective.

In three passages it is an epithet of the eagle who brings the na, and in three others it is applied to a woman. The former are:

Ṛ. V. IV. 26. 7: *atrā purandhir ajahād arātīḥ*
made somasya mūrā amūrāḥ |
IV. 27. 2: *īrmā purandhir ajahād arātīḥ*
uta vātāṅ atarach śūśuvānaḥ | —
IV. 27. 3: *ava yach chhyeno asvanīd adha dyoḥ*
viyad yadi vāta ūhuḥ purandhim |

The three passages where it refers to a woman are:

Ṛ. V. III. 61. 1: *purāṇī devi (ushā) yuvatiḥ purandhiḥ* |
anu vrataṃ charasi viśvavāre ‖
V. 41. 6: *pra vo vāyuṁ rathayujaṃ kṛṇudhvam*
pra devaṁ vipraṁ panitāram arkaiḥ |
ishudhyava ṛtasāpaḥ purandhīr
vasvīr no atra patnīr ā dhiye dhuḥ.[1] ‖
X. 80. 1: *agniḥ saptiṁ vājaṃbharaṁ dadāti*
agnir vīraṃ śrutyaṃ karmanishṭhām |
agnī rodasī vicharat samañjan
agnir nārīm vīrakukshiṃ purandhim ‖

As the sense of the last verse shews, a *nārī vīrakukshiḥ* and *purandhiḥ* was the ideal of an Indian wife, who together with a fa-

[1] The explanation of this verse is somewhat difficult, because the wives of the gods (*devapatnīḥ*) apparently receive the epithet *ishudhyavaḥ* 'imploring'. The latter word may perhaps be taken as a plural vocative: 'May the good wives of the gods who practise pious acts, give us, o ye implorers, today (riches) for our song.'

mous son, diligent in religious works, and with horses that gain prizes, is the sum of the Ṛishi's wishes. Similarly *purandhi* denotes the best quality of a wife Maitr. Saṁh. III. p. 162. 8, Vāj. Saṁh. XXII. 22, Śāṅkh. Śr. Sû. VIII. 18. A milk-giving cow, a strong draught-ox, a fleet horse, a clever youth, a victorious charioteer and a *purandhir yoshā* are named side by side as the most excellent things.[1]

It is evident that *purandhi* on the one hand denotes one of the chief qualities of a wife, and on the other hand a quality which the eagle who brings the Soma, likewise possesses. The ancient Hindus have a great deal to say in praise of their wives and of their maidens. We hear that they adorn themselves Ṛ. V. I. 85. 1; X. 110. 5; A. V. XI. 1. 14. 17, and that they wear beautiful dresses Ṛ. V. I. 113. 7; VIII. 26. 13. They further receive the following epithets: *sūnarī* Ṛ. V. I. 48. 5; IV. 52. 1; *bhadrā* Ṛ. V. V. 80. 6; *jushṭā vareshu samaneshu valguḥ* A. V. II. 36. 1; *anuvrata* Ṛ. V. X. 34. 2; *ṛitachid* Ṛ. V. IV. 16. 10; *śivā* A. V. XIV. 2. 13; *adurmaṅgalī* 40; *śantivān* A. V. III. 30. 2; *śatavāhī, kalyāṇī* A. V. V. 17. 12; *anavadyā patijushṭeva nārī* Ṛ. V. I. 73. 3; *subhagā suputrā* Ṛ. V. X. 85. 25. 45; *subhagā* I. 167. 7; *kshemaṁ kṛiṇvānā* I. 124. 7; *patiripo durevāḥ* IV. 5. 5; *nimiślā vidatheshu pajrā* I. 167. 6; *saṁsmayamānā* I. 123. 10; *ahrayāṇā* VII. 80. 2; *ūrṇamradā yuvatir dakshiṇāvate* X. 18. 10. A long string of good qualities is enumerated A. V. XIV. 2. 17 ff. (compare Ṛ. V. X. 85. 43. 44;) *aghoracakshur apatighnī, syonā, śagmā, suśevā, suyamā gṛihebhyaḥ, vīrasūr, devakāmā, sumanasyamānā, adevṛighnī* etc. 25. *sumaṅgalī, prataraṇī gṛihāṇāṁ, suśevā patye śvaśurāya śambhūḥ śyonā śvaśrvai;* 32. *sūryeva viśvarūpī*; 40. *adurmaṅgalī.*

I do not see that any of these attributes fits the eagle, who is chiefly praised for his velocity, as may be learned from the collection of epithets give in GRASSMANN'S *Wörterbuch zum Rigveda* sub voce *śyena.*

[1] *Dogdhrī dhenur, voḍhānaḍvân, āśuḥ saptiḥ, sabheyo yuvā, purandhir yoshā jishṇū ratheshṭhā.* I may add that Maitr. Saṁh. II. p. 106, 9 *purandhi* is used together with *kulāyinī ghṛitavatī* as an epithet of *Ishṭakā.* Taitt. Saṁh. IV. 3. 4 gives instead *kulāyinī, vasumatī vayodhāḥ.*

But some hitherto neglected passages will assist us to find the meaning which *purandhi* has, when it is applied to a wife. We read A. V. XIV. 2. 31:

ā roha talpaṁ sumanasyamānā
iha prajāṁ janaya patye asmai |
indrāṇīva subudhā budhyamānā
[jyotiragrāḥ] ushasaḥ prati jāgarāsi ||

"Well-disposed ascend the nuptial couch and produce progeny for thy husband. Mayest thou, watchful like Indrāṇī, awaking wake forwards the break of dawn."[1]

In my opinion the latter half of the verse can only mean that the wife is to rise early, as the performance of the household work requires.[2] With the ancient Hindus, just as with the Teutonic nations (WEINHOLD, *Deutsche Frauen*, Vol. II,[2] p. 50) the wife was the centre of the domestic life and on her probably fell the duty of providing for men and cattle. Hence it is sometimes stated that she rules the servants and the members of the household. She was the helpmate of the husband not only in conjugal duties but also in his work. Thus we read A. V. XIV. 2. 37:

prajāṁ kṛiṇvāthām iha pushyataṁ rayim |

"Produce off spring and increase our wealth."

Similarly the Mantra in the Gṛihyasūtras, Āśv. I. 7. 19; Pār. I. 8. 1 etc., says: *isha ekapadī, ūrje dvipadī, rāyasposhāya tripadī.* Hence women are called Ṛ. V. I. 92. 3; *nárīr apáso vishṭíbhiḥ* "diligent in work" and the wife receives Ṛ. V. V. 37. 3 the epithet *ishirā:*

vadhūr iyaṁ patim ichchhanty eti
ya īṃ vahāte mahishīm ishirām |
āsya śravasyād ratha ā cha ghoshāt —

"This woman here approaches, desiring a husband, who will conduct her (into his house) as an active wife."

[1] Verse 75 of the same hymn is probably not connected with this.

[2] Possibly R. V. I. 124. 4 *admasan na bodhayantī śasataḥ* might express the same idea, if Yâska's (IV. 16) explanation of the first word by *admasadinī* or *admasāninī* or Sâyaṇa's by *pāchikā* could be accepted.

We find *ishira* used in a similar connexion once more A. V. XIX. 49. 1, where the night is compared with a woman. The verse runs as follows:

ishirā yoshā yuvatir damūnā
rātrī devasya savitur bhagasya
viśvavyachāḥ suhavā saṁbhṛitaśrīr
ā paprau dyāvāpṛthivī mahitvā ||

"Resembling an active woman, a young domestic wife —, the night has filled heaven and earth."

The expression *atandrāso yuvatayaḥ* which is applied to the fingers Ṛ. V. I. 95. 2 possibly owes its origin to the same idea.

As thus diligent activity was considered by the Hindus as an important quality of a wife, it may be inferred that the *yoshā purandhiḥ* whom the Ṛishi desires as eagerly as a *sapti vājaṁbhara* and a *putra śrutya karmanishṭhā*, was not a 'lovely' or 'enchanting' female, but a useful wife who takes care of the household. Hence *yoshā purandhiḥ* is equivalent to *ishirā mahishī* or *yoshā* and *purandhi* means 'active, zealous'. This meaning evidently fits the eagle, who is called *purandhi* in the passages quoted above, quite as well as a wife. With respect to Ṛ. V. IV. 26. 7; 27. 2—3 it must be noted that the eagle is mentioned in connexion with the *Arātis* and that the quality through which he overcomes his enemies, is without a doubt his velocity. The proper translation of these passages is, "then the active bird left the Arātis behind"; compare also his epithet *kṛitvan* Ṛ. V. X. 144. 3.

The same meaning is suitable also in the remaining passages where *purandhi* is used as an adjective. We find it applied to Pûshan, Ṛ. V. I. 181. 9, and possibly also Ṛ. V. II. 41. 3; to Pūshan or Vāyu Ṛ. V. X. 64. 7. The first passage runs as follows:

yuvāṁ pūshevāśvinā purandhiḥ
agnim ushāṁ na jarate havishmān.

"You, o Aśvins, the sacrificer approaches, just as Agni[1] (approaches) Ushas, just as Pūshan the active one."

---

[1] *Agnim* instead of *Agnir*. See PISCHEL und GELDNER, *Ved. Studien*, pag. 105.

In this passage *purandhi* is certainly an adjective, not a substantive, as others have taken it. For Pūshan has several epithets of a similar import. Thus he is called *irya*, 'moveable, nimble' Ṛ. V. VI. 54. 8:

śṛiṇvantaṁ pūshaṇaṁ vayam
iryam anashṭavedasam |
īśānaṁ rāya īmahe ||

further *ajira* in a simile,

Ṛ. V. I. 138. 2, *pra hi tvā pūshann ajiraṁ na yāmani*
stomebhiḥ kṛiṇva ṛiṇavo yathā mṛidhaḥ |

"For I send thee, o Pūshan, forth like a nimble [messenger?] on the path, in order that thou mayest destroy the enemies."[1]

Now it may be objected that Pūshan is also repeatedly called 'wise' or 'knowing' *(mantumat, prajānat)* and that hence *purandhi* might be rendered in the same manner. But as the Hindus did not consider 'cleverness' or 'wisdom' to be the chief characteristic of the eagle and of a wife, who nevertheless are called *purandhi*, the word cannot be translated by 'clever' in connexion with Pūshan. The same remark applies to the two other passages:

Ṛ. V. II. 31. 4, *iḷā bhago bṛihaddivota rodasī |*
pūshā purandhir aśvinā adhā patī ||
X. 64. 7, *pra vo vāyuṁ rathayujaṁ purandhim —*
stomaiḥ kṛiṇudhvaṁ sakhyâya pūshaṇam ||

It is not absolutely impossible (though hardly probable) that *purandhi* may be a substantive in the first passage.

The word further refers to Heaven and Earth,

Ṛ. V. IX. 90. 4, *urugavyūtir abhayāni kṛiṇvan*
samīchīne ā pavasvā purandhī |
apaḥ śishāsan ushasaḥ svar gāḥ
saṁ chikrado maho asmabhyaṁ vājān ||

---

[1] Compare also R. V. VI. 58. 3. where Pūshan's employment as a messenger *(yāsi dūtyam)* is mentioned. Quickness is of course the chief quality required of a messenger, see R. V. III. 9. 8, VIII. 90. 3, X. 98. 2.

For the interpretation it is important to note that the same deities are called *jāgarūke* 'the two watchful ones' Ṛ. V. III. 54. 7. The remaining passages in which *purandhi* appears as an adjective are:

Ṛ. V. I. 116. 13, *ajohavīn nāsatyā karā vāṁ*
mahe yāman purubhujā purandhiḥ
śrutaṃ tachchhāsur iva vadhrimatyāḥ —

X. 39. 7, *yuvaṁ rathena vimadāya śundhyuvam*
ny ūhathuḥ purumitrasya yoshaṇām |
yuvaṁ havaṁ vadhrimatyā agachchhatam
yuvaṁ sushutiṁ chakrathuḥ purandhaye.

I. 117. 19, *athā yuvām id ahvayat purandhir*
āgachchhataṁ sīṁ vṛishaṇāv avobhiḥ |

There is no reason for translating *purandhi* in any of these passages by 'plenty', by 'granting gifts', or by 'wise'. It is probable that in all three verses *Purandhi* is intended as the epithet of Vadhrīmatī. She had no children and invoked the Aśvins, who as a reward gave her a son, with name Hiraṇyahasta. I think that the meaning 'zealous' well characterizes her as a devout worshipper.

(To be continued.)

Kleine Mittheilungen.

A Catalogue of the Zand and Pahlavi MSS. belonging to Khan Bahadur Dr. Hoshangji J. Âsâ, Sirdâr of the first class, Dastoor of the Parsîs in the Dekhan.

1. *Âdaristân farôg.* (Phl.)
   Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.
2. *Âdaristân farôg.* (Phl.)
   Writer: Navroji Jamshedji Dastoor Jamasp Âsâ.
3. *Andarz î Âdarpâd î Mârespandân.* (Phl.)
4. *Ardâî Virâf Nâmah.* (Phl. Paz.)
   Date: Roz 22. Mâh Ardibehesht. 954 Yazd.
   Writer: Copied from the MS. written by Behedin kûkâ bin Mânek bin Âsâ bin khurshed bin Mânek of Navsâri.
5. *Bânû Gôshasp Nâmeh.* (Pr.)
   Date: Roz 27. Mâh Tir. 1182 Yazd.
   Writer: Mobed Minocheher bin Dastoor Esfandyâr bin Dastoor Kâmdin bin Dastoor Fredun of Bharooch.
6. *Behman Yasht with Sanskrit.*
   Date: Roz 27. Mâh Amerdâd 1162 Yazd.
   Writer: Mobed Shâpoor bin Herbad Fredûn bin Mânek.
7. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
   Date: Roz 2. Mâh Sheherivar. 1186 Yazd.
   Writer: Jamshed Edal J. Âsâ.
8. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
   Date: 1108 Yazd.
   Writer: Noshervanji Jamaspji Âsâ of Navsâri.

9. *Bûndahishn, Visparad etc.* (Phl. Paz.)
   Date: Roz 3. Mâh Behman. 1196 Yazd.
   Writer: Jamshed Edalji Dastoor J. Âsâ.
10. *Chîdeh Avestâ.*
   Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.
11. *Dâdistân î Dînîk.* (Phl.)
   Date: about A. D. 981.
   Writer: Dastoor Manushchihar Yûdân Yimân.
12. *Dâstân î Kitâb î Vasf î Amshaspendân.*
13. *Dîn î Vajarkard.*
   Date: Roz 5. Mâh Âbân. 1193 Yazd.
   Writer: Dastoor Jamshed Edal G. Âsa.
14. *Dînkard.* (Phl.)
15. *Dûâ î Nekâh.* (Phl.)
   Date: Roz 29. Mâh VII. Saṁvat 1875.
16. *Farhang î Aûm yak.*
17. *Farhang î Avestâ.*
   Date: Roz 30. Mâh Behman. 1137 Yazd.
   Writer: Dastoor Jamshed Jamasp Âsâ.
18. *Farhang î Dasâtir and Monajâts.* (Pr.)
   Date: Roz 25. Mâh XI. 1201 Yazd.
   Writer: Jamshedji Edalji Dastoor J. Âsâ. Only the Monajāts ne written by J. E. Dastoor.
19. *Fargard î hashtum.*
   Date: Roz 27. Mâh Dey. 1187 Yazd.
   Writer: Dastoor Barzoo bin Dastoor Dârâb Pâhâlan.
20. *Farhang î Pehlevî.*
   Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.
21. *Farhang î Pehlevî.*
   Date: Roz 30. Mâh Âdar. 1209 Yazd.
   Writer: Mobed Hormazd bin Tehemûras bin Khorshed bin Rustam Bajân.

22. *Farhang î Pehlevî and Khordeh Avestâ with Farsî.*
Date: Roz 1. Mâh Khordâd. 1177 Yazd.
Writer: Edal bin Dastoor Dârabji bin Jamshedji J. Âsâ.

23. *Farhang î Shîkand Gûmânîk Vijâr.*

24. *Farhang î Shîkand Gûmânîk Vijâr.*
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

25. *Farvardin Yasht.* (Pr.)
Date: Roz 21. Mâh Favardin. 1093 Yazd.
Writer: Jamasp Dastoor Hakim Dastoor Ardashir Dastoor Noshervân Dastoor Zarâtosht.

26. *Farvardin Yasht dar Farsî.*

27. *Farâmorz and Lôhôrâsp Nâmeh.* (Pr.)
Date: Roz 8. Mâh Sheherivar. 1075 Yazd.

28. *Haftâd û hasht pûrsish û pâsukh.*

29. *Haftâd û hasht pûrsish û pâsukh.* (Pr.)
Date: Copied from MSS. written in the year 1142 Yazd.

30. *Hâvanim and Visapâm.* (Pr.)
Date: Roz 2. Mâh XII. 1151 Yazd.
Writer: Herbad Shapoor bin Herbad Fredûn bin Mobed Manek bin Kaikobad bin Kavoos.

31. *Jâmâspi.* (Phl.)

32. *Jâmâspi Manzûm.* (Pr.)
Date: Roz gosh. Mâh Dey. 1144 Yazd.
Writer: Copied from the MS. written by Mobed Faramorz bin Rustam bin Khorshed.

33. *Jâvidân î Khird.*

34. *Kârnâmak î Ardashir.* (Phl.)
Has Hâvanim and Visapām in addition.

35. *Kholôso î Dîn.* (Pr.)

36. *Khordeh Avestâ.*
Date: Roz 6. Mâh Amerdâd. 1102 Yazd.
Writer: Bâhmard Dastoor Rustam Dastoor Jamasp Dastoor Bahânushâh.

37. *Khordeh Avestâ.*

Writer: Behemanji Dastoor Jamaspji Dastoor Jamasp Âsâ.

38. *Khordeh Avestâ ba mâni î Pehlevî.*

Date: Roz 6. Mâh Ardibehesht. 1182 Yazd.

Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

39. *Khordâd Tîr Gosh Rashne Râm Ardibehesht Sâde.*

Writer: Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

40. *Kitâb î Farsî Dâdâr bin Dadokht.* (Pr.)

41. *Kissa î Kâûs va Afshâd.* (Pr.)

Date: Roz 27. Mâh XI. 1002 Yazd.

Writer: Rustam Dastoor Sheheryâr.

42. *Kissa î Sanjân.*

Writer: Copied from the original of Ardeshir Beherâm bin Ardeshir.

43. *Mâdîgân î Ahunvar.* (Phl.)

44. *Mâdîgân î Chatrang.* (Phl.)

45. *Mâdîgân î Darakht î Âsurek.* (Phl.)

46. *Mâdîgân î Khordâd yom û Farvardîn bîna.* (Phl.)

47. *Mâdîgân î Khosro î Kavâtân Anoshakrûbân.* (Phl.)

48. *Mâdîgân î Shapik va Kustik.* (Phl.)

49. *Maulûd î Zartosht.* (Pr.)

Date: Roz 18. Mâh Dey. 1022 Yazd.

Writer: Erach Dastoor Khorshed Dastoor Hoshang of Navsâri.

50. *Mino-î Khard.* (Paz.)

Date: Roz 7. Mâh Âdar. 1157 Yazd.

Writer: Tehemuras Dastoor Minocheher bin Beheram J. Âsa.

51. *Mino-î Khard.* (Paz.)

Date: Roz 1. Mâh Khordâd. 1199 Yazd.

Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

52. *Mino-î Khard.*

Date: Roz 5. Mâh Meher. 1204 Yazd.

Writer: Dastoor Jamshêd Edal J. Âsa.

53. *Muttafarrakât î dîni.* (Pr.)

Date: Roz 7. Mâh VII. 1065 Yazd.

Writer: Dâdâ Hormazdiyâr Kâmdin Sanjânâ.

54. *Muttafarrakât î dîni.* (Phl. Paz. Pr.)
Date: Roz 26. Mâh Dey. 1187 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

55. *Nirang î Avyashtan î Pehlevî.*

56. *Nirang î Kusti.*

57. *Nirangastân î Pehlevî.*
Date: Roz 3. Mâh Ardibehesht. 1097 Yazd.
Writer: Dastoor Jamasp Âsâ.

58. *Nirangastân î Pehlevî.*
Date: Roz 24. Mâh Âdar. 1197 Yazd.
Writer: Jamshed Edal Dastoor Jamasp Âsâ.

59. *Ogmadecha with Sanskrit.*

60. *Pand Nâmak.*
Date: Roz 26. Mâh Beheman. 1204 Yazd.

61. *Patet î Pashemâni.* (Paz. Pr.)

62. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 14. Mâh Âbân. 1191 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edalji J. Âsâ.

63. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 21. Mâh II. 1204 Yazd.
Writer: Navroz Dastoor Jamshedji Edalji J. Âsâ.

64. *Paragna and Darûn Yashtan.*
Date: Roz 14. Mâh Âban. 1191 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edal J. Âsâ. Copied from the MS. written on the day Khorsed. Mâh Âbân. 1048 Yazd. The original writer was Dârâb Noroz Shapoor H. Ramyâr.

65. *Rivâyat.* (Phl. Paz. Pr.)
Date: Roz 26. Mâh? Saṁvat 1867.
Writer: Noshervan Dastoor Jamshed J. Âsâ.

66. *Saddarbûndahishn, Kârnâmak î Ardashir, Ardâ Virâf and Gosht î Freyân.* (Phl.)
Date: Roz 18. Mâh Âbân. 1190 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

67. *Saddar î Nasar.* (Pr.)
Date: Roz 7. Mâh Meher. 1204 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

68. *Saddar î Nasar.*
Date: 1211 Yazd.
Writer: The half portion was written by Dâdâr Hormazdyâr and the latter portion by Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

69. *Sharistân î chihâr Chaman.* (Pr.)
Date: 1th of Jamadil Aval. 1213 Hijri.

70. *Shâyast lâ Shâyast.* (Phl.)

71. *Shikand Gûmânîk Vijâr.* (Paz.)
Date: Roz 1. Mâh 11. 1211 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ; copied from the MSS. of Kâkâ Âsdin. The copy which was sent to Dr. West.

72. *Shikand Gûmânîk Vijâr.* (Phl.)
Writer: Jamshed Edal Dastoor J. Âsâ.

73. *Shikand Gûmânîk Vijâr.*
Date: Roz 15. Mâh Sefandarmad. 1211 Yazd.
Writer: Navroz Dastoor Jamshed Edal J. Âsâ.

74. *Sitâyash Nâmeh.* (Pr.)
Date: Roz 8. Mâh VI. 1207 Yazd.
Writer: Jamshed Dastoor Edal J. Âsâ.

75. *Vasf-î Ameshôspendân.* (Phl.)

76. *Vendîdâd Sâdeh with Nerang.*
Date: Roz 11. Mâh Behman. 1015 Yazd.

77. *Vendîdâd with Pehlevî.*
Date: 1106 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Jamasp Âsâ.

78. *Vendîdâd with Pehlevî.*
Date: Roz 14. Mâh XII. 1194 Yazd.
Writer: Dastoor Jamshed Rustam Khorshed Dastoor J. Âsâ.

79. *Virâf î Kâvûs.*
Date: Copied from the MS. dated Roz 12. Mâh VII. 902 Yazd.

. *Virâf î Kâûs.* (Pr.)
. *Virâf î Pazand (Arda î Virâf nâmah).*
. *Vishtâsp bâ Nirang.*
Date: Roz 10. Mâh Âdar 1174 Yazd.
Writer: Shapoor bin Fredûn Mânek bin Hormazd bin Kaikobâd.
. *Vispered bâ mâni î Pehlevî.*
. *Yaçna with Pehlevî.*
Date: Roz 30. Mâh Meher. 1189 Yazd.
Writer: Dastoor Tehmûr Dastoor Minocheher Beherâm J. Âsâ.
. *Yaçna with Pehlevî.*
Date: Seems to be very old. It is an Irânyan MS.
. *Yaçna with Pehlevî.*
Date: Roz 4. Mâh Shahrevar. 1151 Yazd.
Writer: Dastoor Beheman Dastoor Jamshed J. Âsâ.
. *Yasht î Hadokht with Sanskrit.*
. *Zartusht Nâmeh.* (Pr.)
Date: Roz 22. Mâh Khordâd. 1044 Yazd.
Writer: Herbad Dârâb Hormazdyâr bin Kavamuddîn bin Kaikobad Sanjânâ.
. *Zohar î bâstân î Vakhshûr Zartosht.* (Pr.)

Notiz zur Abhandlung S. 51: *Faustus von Byzanz und Dr. Lauer's deutsche Uebersetzung von* P. G. MENEVISCHEAN. — Mit Bezug auf die in dieser Abhandlung niedergelegte Beurtheilung der LAUER'schen Uebersetzung des Faustus von Byzanz ist zu bemerken, dass bereits im Jahre 1882 Prof. H. HÜBSCHMANN im *Literarischen Centralblatt* (S. 154) über die Arbeit LAUER's im gleichen Sinne sich geäussert und eine Reihe von Stellen namhaft gemacht hat, welche sein Urtheil bestätigen. Die Leser unserer Zeitschrift werden gut thun, die gehaltvolle Recension HÜBSCHMANN's zur Vervollständigung der Abhandlung von MENEVISCHEAN im *Literarischen Centralblatt* nachzulesen.

FRIEDRICH MÜLLER.

VIII. Internationaler Orientalisten-Congress.

Laut Beschlusses vom 2. October 1886 des VII. Congresses in Wien und mit a. h. Genehmigung Seiner Majestät des Königs von Schweden und Norwegen wird der achte internationale Orientalisten-Congress in diesem Jahre vom 1. bis 14. September in Stockholm und Christiania stattfinden.

Seine Majestät der König von Schweden und Norwegen OSCAR II. hat das Protectorat und die Ehrenpräsidentschaft des Congresses anzunehmen geruht.

Die Mitgliedschaft des Congresses und damit das Anrecht auf die Publicationen desselben wird durch Einzahlung von 20 Franken erworben.

Anmeldungen und Einzahlungen sind an den General-Secretär des Congresses CARLO Grafen LANDBERG in Stuttgart zu richten, bei welchem auch das ausführliche Programm erhältlich ist. Diejenigen Herren Orientalisten, welche das Programm noch nicht bekommen haben, werden gebeten diese Anzeige als eine persönliche Einladung zu betrachten.

STOCKHOLM und CHRISTIANIA, im Mai 1889.

Das Organisations-Comité.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. III — Nos 3

VIENNA 1889.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau. — B. Herder, Wien, I., Wollzeile 33.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Epping, J., S. J., **Astronomisches aus Babylon** oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. **J. N. Strassmaier** S. J. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. gr. 8°. (VIII und 190 S.) M. 4.—.

Verlag von Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

Separat-Abdrücke
aus den
Verhandlungen des VII. internationalen Orientalisten-Congresses.

Beauregard, Ollivier, Collier de mérite pour le choix et l'aménagement des herbes fourragères. Preis: M. 1.10.

Bendall, Cecil, On a newly discovered form of indian character. Preis: M. 1.60.

Bhagvânlâl, Indrâjî, Pandit, Ph. D., Hon. M. R. A. S., Two new grants of the Chalukya dynasty. Preis: M. 3.60.

Bhandarkar, R. G., The Râmânujiya and the Bhâgavata or Pâñcharâtra systems. Preis: M. —.60.

Bonnell, Ernst, Einige Zeugnisse für die Verwandtschaft der ältesten Bevölkerung Vorderasiens mit den Iberern Spaniens, den Vorfahren der Basken. Preis: M. —.60.

Cust, Robert Needham, L. L. D., Ueber unsere gegenwärtige Kenntniss der Sprachen Oceaniens. Preis: M. —.80.

Duchâteau, Julien, Considérations générales sur les études dites secrètes de la médecine chinoise, japonaise, indo-chinoise, etc. Preis: M. 1.—.

Edwards, Amelia B., Hon. Ph. D. LL. D. L. H. D., On the dispersion of antiquities. In connection with certain recent discoveries of ancient cemeteries in Upper Egypt. Preis: M. —.50.

Eisenlohr, Prof. Dr. August, Altägyptische Untersuchungsacten über Beraubung von Königsgräbern. Preis: M. —.60.

Ethé, Hermann, Firdausis Yûsuf und Zalîkhâ. Preis: M. 1.50.

Feer, M. Léon, Étymologie, histoire, orthographe du mot Tibet. Preis: M. —.80.

Friedmann, M., Babylonischer Talmud. Tractat Makkoth. Kritische Edition. Preis: M. 3.30.

Grierson, G. A., The mediaeval vernacular Literature of Hindûstân, with special reference to Tul' Sî Dâs. Preis: M. 4.20.

Grimal de Guiraudon, Th., Notes de linguistique africaine. Les Puls. Preis: M. 1.60.

Grünert, Dr. Max, Die Alliteration im Alt-Arabischen. Preis: M. 2.20.

Guidi, Ignazio, Alcune osservazioni di lessicografia Araba. Preis: M. —.50.

Verlag von Alfred Hölder, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum.[1]

Von

D. H. Müller.

Der Tag, an welchem E. Renan in Gemeinschaft mit de Saulcy, Longperier und Waddington der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres den Antrag auf Herausgabe des Corpus Inscriptionum Semiticarum unterbreitete und begründete, der 25. Januar 1867, wird ein wichtiger Gedenktag in der Geschichte der semitischen Epigraphik und Sprachkunde bleiben. Das Institut de France hat nicht nur einen kräftigen Anstoss gegeben zur Sichtung und Erforschung des bereits vorhandenen epigraphischen Materials, sondern ununterbrochen seine Anstrengung darauf gerichtet, dass neue Gebiete durchforscht und zahlreiche Inschriften gesammelt werden.

Wenn man heute nach mehr als zwei Decennien die rege epigraphische Thätigkeit und das reiche, zum Theil auch ganz zuverlässige Material betrachtet, so darf man es aussprechen, dass dies zum nicht geringsten Theil das Verdienst der vom Institut unternommenen Herausgabe des *Corpus* sei.

Kein Land hat aber in den letzten zwei Decennien, wenn man von den grossen assyrisch-babylonischen Funden absieht, mehr epigraphisches Material geliefert, als Arabien. Im Auftrage des Instituts hat Joseph Halévy seine an Gefahren und Erfolgen so reiche Ent-

[1] *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et Litterarum humaniorum conditum atque digestum.* Pars quarta inscriptiones himyariticas et sabaeas continens. Tomus I. Parisiis, E Reipublicae Typographeo, M D CCC LXXXIX.

deckungsreise unternommen, auf der er die Ruinen der meisten alten Burgen durchforscht und nahezu 700 Inschriften gefunden hat. Durch Halévy's Entdeckungen und Arbeiten erhielt ich den Impuls mich diesen Gebieten zuzuwenden, und durch meine Anregung haben zwei österreichische Forscher, Siegfried Langer und Eduard Glaser, das von Halévy Begonnene in würdiger Weise fortgesetzt. Gleichzeitig wurden auch die nördlichen Karavanenstrassen Arabiens von Huber, Doughty und Euting untersucht und reiche epigraphische Beute heimgebracht. Nicht nur Ueberreste alter sabäischer (minäischer) Colonien, sondern auch Inschriften in einer bis jetzt unbekannten Schrift und einem nordarabischen Dialecte wurden zu Tage gefördert und zahlreiche nabatäische Monumente copirt und abgeklatscht.

Als die Akademie den Beschluss fasste, die südarabischen Inschriften in einem Bande des *Corpus* zu vereinigen, waren es etwa 100 Inschriften, die in Europa theils in Originalen und theils in Copien bekannt waren. Heute wird wohl der sabäisch-himjarische Band allein gegen 1500 Nummern zählen müssen.

Auch das Verständniss der Inschriften hat seither durch die gemeinsame Arbeit der Forscher viel gewonnen, die historisch-chronologische Anordnung und Sichtung derselben darf ich wohl als mein bescheidenes Verdienst in Anspruch nehmen. Für die Archäologie und Geographie Südarabiens waren die Arbeiten A. v. Kremer's und Sprenger's bahnbrechend und fanden ihre Ergänzung und Erweiterung in der Veröffentlichung der Schriften Hamdâni's. Die Publicationen Glaser's über die Topographie Südarabiens sind ohne Zweifel von sehr grossem Werthe.

Aber auch heute noch bieten die sabäischen Inschriften sehr grosse Schwierigkeiten, die zum Theile erst in der Zukunft, wenn neue Funde gemacht sind, werden überwunden werden können. Ausgrabungen dürften reiche Ausbeute gewähren, aber, wie die politischen Verhältnisse liegen, wird es kaum möglich sein, solche in den nächsten Decennien zu unternehmen. Wir müssen uns daher mit dem Vorhandenen begnügen und dürfen unter Benützung der

verfügbaren Hilfsmittel uns wohl an die Herausgabe aller bis jetzt gesammelten Inschriften und Inschriftenfragmente wagen.

Ich selbst wurde durch eine Einladung ERNEST RENAN's berufen, an der Herausgabe dieses Theiles des *Corpus* theilzunehmen und ich war auch bereit, dieser ehrenvollen Einladung Folge zu leisten. Später stellten sich jedoch einer gemeinsamen Arbeit mit den Herausgebern dieses Theiles Schwierigkeiten entgegen.

Wir begrüssen den Beginn dieser Publication mit Freude, weil wir hoffen, dass durch die Vereinigung der zerstreuten Theile dieser Epigraphik in ein einziges grosses Werk dieses Forschungsgebiet übersichtlicher und den verwandten Disciplinen zugänglicher gemacht werden wird. Bei dem Umstande, dass ich seit fast anderthalb Decennien auf dem Gebiete der sabäischen Inschriften thätigen Antheil nahm, bei dem Umstande ferner, dass mich die Commission des *Corpus* direct aufgefordert hatte, an den Arbeiten dieses Bandes mich zu betheiligen, glaube ich berechtigt und verpflichtet zu sein, zu der neuen Publication Stellung zu nehmen und der Oeffentlichkeit darüber zu berichten.

Wie die Herausgeber mit Recht bemerken, hätte dieser Band mit den Inschriften von Ma'rib (Marjab), der alten Metropole der sabäischen Könige, beginnen müssen. Opportunitätsgründe, denen ein gewisser Grad von Berechtigung nicht abgesprochen werden kann, bewogen die Herausgeber, mit Ṣan'â, der heutigen Residenzstadt Jemens, den Anfang zu machen.

Freilich bietet der Abschnitt über Ṣan'â kein einheitliches Ganzes; denn von den 34 Nummern, die in Ṣan'â gefunden wurden, sind viele dorthin von nah und fern zum Verkaufe gebracht worden. Von der Umgegend von Ṣan'â (Bait-Baus, Girâf und Ḥadaḳân) sind im Ganzen weitere fünf Inschriften bekannt. Das zweite Capitel (Nr. 40—48) behandelt die in der Umgegend von Ḍûrân und in der Wâdi Gahrân von LANGER entdeckten und von mir publicirten Inschriften, die einige eigenthümliche dialectische Erscheinungen aufweisen. Das dritte und letzte Capitel (49—69) enthält Inschriften aus

Ghaimân. Unter diesen 69 Nummern sind nur 18 neu,[1] alle übrigen waren schon früher bekannt, die meisten, besonders die grösseren, mit ausführlichen Commentaren publicirt.

Das erste, was wir von einem Werke dieser Art verlangen müssen, ist eine möglichst authentische Reproduction der Inschriften. Soweit die Originale zugänglich oder Abklatsche vorhanden waren, bieten die Tafeln ganz ausgezeichnete Lichtdrucke von denselben. Auch die älteren Copien sind in entsprechender Weise wiedergegeben. Dagegen muss ich es als einen grossen Mangel bezeichnen, dass die Copien Glaser's nicht facsimilirt worden sind. Die Wiedergabe in modernen sabäischen Typen ist durchaus ungenügend und gibt kein richtiges Bild von dem Zustande der ursprünglichen Copien. Noch mehr zu bedauern ist es, dass selbst die Langer'schen Copien, die bereits veröffentlicht sind, nicht zum Wiederabdrucke gelangten. Die Kosten können dabei keine Rolle gespielt haben, denn unter den reproducirten Inschriften sind einige in so splendider Weise und in so grossem Massstabe wiedergegeben worden, dass man meinen könnte, das Institut verfüge über ungeheure Summen. Bevor aber Geld für prachtvolle Ausstattung verwendet wird, muss den unumgänglichen Anforderungen der Wissenschaft vollständig Genüge geleistet werden.

Eine weitere Bedingung der sicheren Entzifferung ist eine genaue und sorgfältige Lesung, die bei undeutlichen und verwischten Denkmälern ein ganz besonders gutes Auge und ein wiederholtes Prüfen aller vorhandenen Spuren erfordert. Wir müssen leider sagen, dass in vielen Fällen die Herausgeber sich auch dort an die ihnen vorliegenden Copien gehalten haben, wo die Abklatsche oder Lichtdrucke bei eingehender und genauer Prüfung andere Lesarten bieten.

Bei der Behandlung eines epigraphischen Textes muss die Kriti noch in viel höherem Masse streng conservativ sein, als bei Han

[1] Es sind die Nummern 3, 7, 12—14, 18, 19, 23—27, 29, 31—35, meiste kleine Inschriften oder Fragmente von wenigen Zeilen oder Buchstaben.

schriften, die oft wiederholt durch verschiedene Abschreiber copirt worden sind. Gegen die sichere Lesung des Abklatsches oder Lichtdruckes darf nur in sehr seltenen Fällen eine Verbesserung gewagt werden und auch die Copien besonders deutlicher Inschriften, wo die Copisten ihre Lesungen als sicher hinstellen, dürfen nur mit äusserster Vorsicht und in möglichstem Anschluss an die gegebenen Buchstabenformen geändert werden. Die Herausgeber sind aber leicht geneigt Verbesserungen vorzuschlagen gegen die deutlichen Lesungen der Originale und Abklatsche und scheuen sich nicht, selbst bei Uebereinstimmung der von verschiedenen Reisenden und zu verschiedenen Zeiten angefertigten Copien, sehr starke, mit den Buchstabenformen schwer in Einklang zu bringende Veränderungen vorzunehmen. Sie sind überhaupt gegen jede neue Wurzel und Form eingenommen und suchen darin einen schon bekannten Stamm oder eine häufig formelhaft wiederkehrende Redewendung zu erkennen.

Das Ergänzen der Inschriften fordert auch grosse Vorsicht und darf nur dort versucht werden, wo für die vorgeschlagene Ergänzung eine gewisse Wahrscheinlichkeit vorhanden ist. In dem vorliegenden Werke wird diese Vorsicht öfters nicht beobachtet.

In der Uebersetzung sind selbst sehr häufig wiederkehrende und ihrer Bedeutung vollkommen gesicherte Wörter nicht ganz präcis oder sogar unrichtig wiedergegeben.

Der Commentar sollte in bündigster Kürze die wesentlichen Erklärungen geben und alles Ueberflüssige, zur Sache nicht streng Gehörige ausschliessen. Im Gegensatze dazu vermissen wir öfters nothwendige Erklärungen, die allerdings jedem Fachmanne (Sabäisten) bekannt sein müssen, für den selbst gut geschulten Semitisten aber durchaus nicht selbstverständlich erscheinen. Die Hinweise auf andere Werke sind in solchen Fällen nicht ausreichend. Andererseits werden hie und da Bemerkungen in voller Weitläufigkeit gemacht, die besser weggeblieben wären.

Die Aussprache der Eigennamen ist oft nicht leicht anzugeben. Man kann es daher den Herausgebern nicht als Fehler anrechnen, wenn sie öfters einen Vocal setzen, wo möglicherweise ein anderer

gesprochen werden muss. Dagegen hätten einige besonders häufig wiederkehrende Eigennamen, deren Aussprache durch das Arabische ziemlich sicher steht, nicht falsch ausgesprochen werden sollen.

Die Herausgeber haben sich ziemlich selten auf Etymologien eingelassen und haben Recht daran gethan. Wo sie es aber versuchten, sind dieselben fast immer nicht glücklich ausgefallen.

Der jüdische Einfluss in Jemen war unstreitig zu einer gewissen Zeit sehr bedeutend, aber in einzelnen Wörtern und Formen, die gemeinsemitisch sind, deshalb jüdischen Einfluss zu erkennen, weil sie mehr ans Hebräische als ans Nordarabische anklingen, halte ich durchaus für verfehlt.

Die geographischen Belege sind nicht immer ausreichend, nicht einmal Hamdâni's Gazirat und Iklîl sind in erschöpfender Weise benützt.

Die lateinische Uebersetzung lässt öfters an Klarheit und Correctheit manches zu wünschen übrig.[1]

Last not least haben die Herausgeber im Erkennen des Sinnes der Inschriften und in der Erklärung schwieriger Stellen nicht jenen epigraphischen Takt und jene philologische Kritik bekundet, welche die Grundbedingungen einer jeden glücklichen Entzifferung sind.

Zur Begründung der von mir ausgesprochenen Behauptungen und Urtheile lasse ich eine Reihe von Bemerkungen folgen, in denen die wesentlichsten Ausstellungen aufgezählt werden. Ich wollte in dieser Liste durchaus nicht erschöpfend sein. Nach den aufgestellten Principien werden die von mir nicht berührten Punkte leicht ergänzt werden können. Einen Punkt muss ich besonders hervorheben. Im Commentare werden oft Verbesserungen in anderen Inschriftstellen vorgeschlagen; ich habe diese Stellen grösstentheils deshalb nicht untersucht, weil wir ja später Gelegenheit haben werden, die Stellen in ihrem Zusammenhange zu prüfen. Wo ich sie geprüft habe,

[1] Ausser den im Folgenden angezeigten Stellen seien hier noch angeführt: ‚nepotes' für ‚posteri' Nr. 2, 2. 24, 3. 29, 1. 4. 40, 1. 43, 1; ‚*in* mense' für ‚mense' pag. 16. 19. 78; ‚area subdiali muniverunt' pag. 64 (Nr. 40, 2).

zeigte sich in den Verbesserungen dieselbe Kühnheit und geringe Vorsicht wie in den besprochenen Texten.

In der Einleitung zum ersten Artikel über Ṣanâ wird aus einem unedirten Steinfragment SCHEFER's das Wort הדרום mitgetheilt, welches mit dem bekannten הֲדוֹרָם der Völkertafel (Gen. 10, 17) zusammengestellt wird. Bei der Wichtigkeit des Wortes wäre die genaue Angabe des Zusammenhanges sehr wünschenswerth gewesen, denn so ganz stimmt das Wort mit der Tradition doch nicht überein. Die Umstellung des ו ist durchaus nicht leicht zu erklären. Daneben ist an das Schloss Dûram (دورم), im Wâdî Ḍahr, zu erinnern.[1]

Trotz Hamdânî und Bekrî u. A. bin ich nicht davon überzeugt, dass das biblische Uzal (אוּזָל) dem heutigen Ṣanâ entspreche. Auf mich macht es den Eindruck, als ob die Araber diese Identificirung den Juden entlehnt haben. Solange dies inschriftlich nicht belegt ist, scheint es mir besser, die Frage unentschieden zu lassen. Zu אוּזָל ist übrigens an inschriftliches יאזל zu erinnern.[2]

Pag. 2 ist der längere Excurs über Bekrî von ‚Abou 'Obaid — de quo HARTWIG DERENBOURG, *Les manuscrits arabes de l'Escurial* I, p. 524' als nicht hiehergehörig zu streichen.

Nr. 1, Pag. 4—7. Wenn והבעתר aus והבעתר abgekürzt ist, muss es Wahb'aṯt (nicht Wahaba'ṯat) ausgesprochen werden. Dasselbe gilt von הומעתת und den übrigen mit עתת zusammengesetzten Eigennamen.[3]

Ebenso muss יפד, wenn es von وَفَدَ hergeleitet wird, *Jafidu* transscribirt werden und nicht *Jafîdu*.

Die Zusammenstellung von sab. שים, hebr. שׂים mit arab. ساوم ‚pretio venditare' ist aus lautlichen Gründen unzulässig. Der hebräischen Wurzel שׂים muss im Arabischen شام entsprechen. Ich habe schon in der 9. Auflage von GESENIUS, *Hebräisches Wörterbuch* thatsächlich diese Wurzel verglichen in der Bedeutung ‚das Schwert in die Scheide geben (stecken)'. Damit hängt wohl auch شِيمَة ‚Naturanlage' (eigent-

[1] Vgl. *Burgen und Schlösser*, S. 28 und 61.

[2] Vgl. Os. 35, 1 und *Sabäische Denkmäler*, S. 21, ferner Jâqût s. v. يأزل.

[3] Vgl. Nr. 2, 1. 2. 5, 1. 24, 1. 2. 37, 4.

lich ‚Gegebenes, Bestimmtes') zusammen. Dem arabischen سام ‚pretio venditare' entspricht talm. שום ‚schätzen, abschätzen'.

Wörter, wie פנות,[1] צרח, מקם und מרא, in ihren zum Theil mit den anderen semitischen Sprachen übereinstimmenden, zum Theil abweichenden Bedeutungen fordern eine gründliche Erledigung. Mit Hinweisungen allein ist dem Leser wenig gedient.

Nr. 2, Pag. 7—11. Bei der Besprechung des Wortes שים ‚Patron' war darauf hinzuweisen, dass auch andere Götter von anerkanntem Range oft als שים verehrt werden, so die Gottheit חגרם (Hal. 24. OM. 2[c], 2. 7), אלמקה (Os. 1, 3), נכרח (Hal. 485, 3), עתתר (Fr. 9, 4), vgl. auch Fr. 37, 5. Ueber die Stellung des שים zwischen der Gottheit und dem Könige belehren besonders Hal. 192, 14 und 485, 13.

Pag. 9. Die Herausgeber transscribiren כרב in zusammengesetzten Eigennamen stets *Karîb*, wahrscheinlich weil einmal נשאכריב (Hal. 48, 13) geschrieben wird. Dies ist nicht richtig. Die arab. Nom. propr. *Karib*, *Abûkarib* und *Ma'dikarib* beweisen unwiderlegbar die Aussprache *Karib*.

Nicht erklärt sind in dieser Inschrift die Wörter und Ausdrücke: חנן, וקה, חמר, סתמלאי | אמלא[2] (die Verweisung auf Os. 16 ist unzureichend), מסבא | סבאי (die Verweisung auf *Sabäische Denkmäler* ist nicht genügend), פרע, צדקם | ואחמר, אפקל, משימת, חצע, חבר, שצי, צר, שנא.

Leḥiathat ist nach hebräischer Manier transscribirt (לחי) und nicht erklärt. In der Uebersetzung Z. 3 ist Ta'labo *Riyamo* falsch, weil *Riyam* Nomen loci und nicht Adjectiv ist. Es muss heissen *Riyami* oder *Riyamaeo*. Ebenso ist in Nr. 3, Z. 5 zu verbessern.

משימת ‚agros' besser ‚Patronatsgebiete'.

Nr. 3. Zum ersten Worte סערשמם bemerkt der Commentar ‚Forsan quoque in Langer 1, v. 1. ubi Müller ערבשמם legit.'

---

[1] Die Uebersetzung von פנות ‚area' ist nicht richtig.

[2] Ich will an einem Beispiele zeigen, wie unzulänglich der Commentar ist. In der Phrase סתמלא | אמלא, צבאי | אצבא etc. wurde אמלא, beziehungsweise אצבא, von Osiander, Praetorius u. A. als IV. Form von מלא (= ملأ) aufgefasst. Erst in *Burgen* II, S. 72, ist das Richtige gegeben und אמלא etc. = أَمْلَاء, Plur. von ملء gesetzt worden. Von alldem findet man im Commentare kein Wort.

ist eine starke Zumuthung, dass ich ערב für מער verlesen habe! Die Herausgeber konnten sich später von der Unrichtigkeit derselben durch Einsicht in den Abklatsch überzeugen. Der Lichtdruck zeigt meine Lesung ebenso deutlich. Sie haben diese Vermuthung auf S. 65, Col. II in aller Form zurückgenommen.

Z. 2 הקני ist Causativ von קני ‚besitzen' und heisst ‚in Besitz übergeben, widmen, weihen', keineswegs aber ‚geloben'. Die Uebersetzung ‚vovit' ist daher unrichtig. Es muss stets ‚dedicavit' oder ‚consecravit' übersetzt werden.[1]

Z. 6. Ueber ממור אהנרן ‚septa Ahguri' hätten die Herausgeber Aufschluss bei Hamdânî sich holen können. Hamdânî kennt folgende Nomina loci مُطار 124, 5, مُطار 121, 8. 124, 5, مطاران, مطارة اجرم und مطارة النجدات 168, 10. Die letzteren im Gauf. Ein ähnliches Nomen loci ist ממר = مطاور, Plural von مطارة. Der Beisatz אהנרן war nöthig, weil es eben verschiedene ממור gegeben hat. Was אהנרן betrifft, so hätten sie sich nicht auf den ‚auctor clanculus' bei Jâc. v, p. 13 berufen sollen. Dieselbe Thatsache wird in einem Verse eines Tobba' bezeugt:

وما هَجَرٌ من دار الملوك بدار هوانٍ ولا الأَهْجَرُ

Dieser Vers ist schon in meinen *Südarabischen Studien*, S. 55 und *Burgen und Schlösser*, S. 89 angeführt. Ausserdem musste ihnen der Ort اهجر aus Hamdânî bekannt sein, der zwei verschiedene Ortschaften dieses Namens kennt: الاهجر فى بلد عنس 92, 19. 109, 4 und أَهْجُر شبام 72, 7. 103, 26. 107, 8. Das letzere ist wohl in unserer Inschrift gemeint. In der Nähe von Schibâm ist also auch ממור ו אהנרן zu suchen.

Z. 9. Die Thatsache, dass ⵅ = ز ist, wurde zuerst von mir in der *ZDMG.*, Bd. XXIX, S. 618 ff. festgestellt und nicht von PRAETORIUS im *Literaturblatt für orientalische Philologie*, I, 29—30.

Wie die Wurzel וזא auch nur ‚entfernt verwandt' mit زاذ sein soll, weiss ich nicht; sie bedeutet übrigens ‚etwas mit Ernst und Eifer thun'.

[1] יקד wird fälschlicherweise ‚vovit' 2, 2. 3, 3. 5, 1. 19, 2. 30, 2. 67, 2 übersetzt, dagegen richtig durch ‚consecravit' 30, 5 und 37, 1.

Nr. 4 waren die Ausdrücke בראו | והשקרן zu erklären.

Nr. 5, Pag. 13—15. Die Inschrift besteht aus zwei Fragmenten, welche, wie schon längst erkannt worden war, zusammen gehören. Sie lauten:

עאל | ודדכרב | ובנהמו | ו ונשאכרב | ות
תר | דראם | ערן | דמדרם עת | ומרבצן | וע

Die Herausgeber ergänzen die Inschrift folgendermassen:

יד] עאל | ודדכרב | ובנהמו | ונשאכרב | ות [בעכרב | הקניו
עתתר | דראם | ערן | דמדר [ו] מ[הי]עת | ומרבצן | וע[תר

Die Zusammenschweissung der beiden Fragmente ist in dieser Weise unmöglich. Schon die Verbindung ‚et eorum filii, et Naša-karib' ist in den Inschriften undenkbar, weil auf das Wort ובנהמו stets die Aufzählung der Namen folgen muss. Dazu kommt, dass auf dem sehr deutlichen Lichtdrucke, wie ja auch auf den Copien das erste Fragment auf Φ ausgeht und das zweite mit Φ beginnt,[1] während in dem im *Corpus* recipirten Texte das eine Φ einfach eliminirt ist, wozu durchaus kein berechtigter Grund vorlag, vielmehr muss die Stelle etwa ונשאכרב [ו והבעתת | ובנהמו ergänzt werden. Anstatt והבעתת kann auch והבאל oder ein anderer mit ו beginnender Eigenname gelesen werden.

In der zweiten Zeile steht deutlich דמדרם, die Einfügung des Trennungsstriches ist willkürlich und die Ergänzung unpassend; דמדרם mit Mimation ist ganz bestimmt beizubehalten. Freilich findet sich an einer Stelle (Hal. 172, 2) בעל | מדר ohne Mîm, aber auch sonst kommen Personen- und Ortsnamen bald mit bald ohne Mimation vor. Die beiden anderen Stellen, die im Commentare angeführt werden, sind nicht beweiskräftig: ערי | מרד OM. 9, 4 werden doch die Herausgeber gegen den deutlichen Wortlaut nicht in מדר verändern wollen, und מדר | בעלת OM. 13, 1 ist eine Vermuthung und Ergänzung von m für בעלת | מ, das also ebenso gut [מ]דרם | בעלת gelesen werden kann. Die Lesung מ[הי]עת ist, abgesehen davon, dass das ם zu מדרם gehört, schon desswegen wenig wahrscheinlich, weil man neben ומרבצן auch ועתן

[1] Das Φ ist auf beiden Fragmenten ganz unversehrt.

mit dem demonstrativen *n* erwarten müsste; auch sind nach der ersten Zeile zu schliessen viel mehr Buchstaben ausgefallen.

Ich bin daher der Ansicht, dass etwa [צרחתן . .] עת | ומרבצ̄ן ‚den Thurm . . . 'at und die Lagerstätte' (hebr. מַרְבֵּץ, arab. مربض) zu ergänzen sei. Der Name des Thurmes kann verschiedenfach gelesen werden. Auf עת auslautende Ortsnamen sind mir תרעת, ח̄צעת und בצ̄עת bekannt. Ob הקניו richtig sei, lasse ich dahin gestellt. Die Inschrift scheint mir nicht ein Exvoto, sondern eine Bauinschrift zu sein.

Zu דדכרב und den weiteren Eigennamen ist auch die Inschrift des Brit. Mus. (Glaser-Collection?) in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, II, 2 zu vergleichen, wo neben דדכרב noch die Namen נשאכרב, תבעאל und והבם vorkommen, eine Inschrift, die allerdings im Jahre 1887 den Herausgebern noch nicht zugänglich sein konnte. Auch der Name דדסם (Hal. 353, 1) war zu vergleichen. Im Commentar wird דד mit hebr. דוד (syr. ܕܘܕ̈ܐ) zusammengestellt, dann musste aber nach dem bekannten Vocalgesetze (hebr. *ô* = arab. *â*) *Dâdkarib*, nicht *Dôdkarîb* geschrieben werden. Auch die Schreibung *Jedî'a'îl* mit Pataḥ furtivum ist ein Hebraïsmus.

Die Etymologie von ערן nach Kamûs عرن = ديار بعيدة, war vollkommen überflüssig, nachdem die heutige Aussprache, wie die Herausgeber hinzufügen, *'Irrân* lautet, ebenso gehören die Nachweise zu ערן | ד̄מרמר nicht hieher. Dagegen durfte die abweichende Ansicht, dass ערן Appellativum in der Bedeutung ‚Burg' sein kann, nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Nr. 6, Pag. 15—19. Von dieser Inschrift liegen mehrere Copien und ein Lichtdruck vor. Auf zwei graphische Eigenthümlichkeiten, die schon früher aufgefallen waren, machen die Herausgeber mit Recht aufmerksam, nämlich auf den Querstrich in 𐤇 und das verkehrte 𐤋. gegen haben sie Unrecht, wenn sie sagen: *rêsch* quoque ad dex- n declinans. Ein gutes Auge erkennt auf dem Lichtdrucke das dings etwas geschwungene, aber nach links offene 𐤋. Auch alle en Copien und die Drucke Fresnel's und Halévy's bieten das 𐤋 richtig. Nur Glaser's Copie scheint, nach dem Drucke zu

schliessen, das verkehrte ⟨ zu haben. Es ist nur fraglich, ob die Schuld hier Glaser oder die Herausgeber trifft. In solchen Fällen bedauert man sehr kein Facsimile der Copie zu besitzen, das allerdings bei dieser Inschrift, wo ein Lichtdruck vorliegt, entbehrt werden kann.

Mordtmann ergänzt die erste Zeile [תבע] אלה, während die Herausgeber אלהן ו אדם ו מולכן lesen. Gegen die letzte Lesung sind schwerwiegende Bedenken. Erstens scheint mir der Raum für die ergänzten Zeichen nicht auszureichen, zweitens glaube ich, dass die Spuren auf dem Lichtdrucke die Lesung אלהתבע begünstigen, wie ja auch Arnaud noch das ת von [אלהת]בע copirt hat, drittens ist es unwahrscheinlich, dass die ältesten sorgfältigen Copisten das ⟨ mit dem ⟩ verwechselt haben, die in dieser Inschrift sich scharf von einander unterscheiden (vgl. das ⟨ in עברכלל in der ersten Zeile).

Die Lesung העלל haben die Herausgeber mit Recht hergestellt. Derselbe Name findet sich jetzt auf GC. 20 (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, II, S. 205). Zu dem Namen העלל ו אלהת ו קולם war auf meine Abhandlung *Zur Vergl. sem. Sprachf.*, S. 24 zu verweisen.

Die Ergänzung [וברא]וה Z. 34 ist überflüssig und nicht begründet, weil kein Raum für die zwei Buchstaben vorhanden ist.

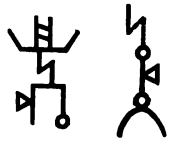
Die Uebersetzung von מלכן durch ‚regum' ist unrichtig, dagegen steht im Commentar richtig ‚regis'. Die Aussprache des Eigennamens הנאם ist nach dem arab. هانئ *Hâni'*, nicht *Hana'*. Für ‚et filii' lies ‚et ambo filii'.

Was die himjarische Aera betrifft, so hat Halévy Recht gethan seine geistreiche Hypothese mit aller Vorsicht und Zurückhaltung vorzutragen. Herr Fell und die Herausgeber haben durch ihre Sicherheit kein neues Moment zur Feststellung der Aera beigebracht. Meine Bedenken gegen dieselben habe ich in der *Encyclopaedia Britannica*, Artikel *Yemen* ausgesprochen.

Zu der Schlussstelle חיו ו מאתם ו וחמם ו וסבעי ו דלתלתת ist *Sab. Denkm.*, S. 86 die Inschrift des Dû-Dunjân (bei v. Kremer, *Südarab. Sage*, 96): انى وانثه ستمائة حيوان بهجران verglichen und dazu be-

merkt worden: ‚In dem حيوان der Inschrift ist wohl das חיו zu erkennen, das unmittelbar auf das Datum folgt.' Wenn nun die Herausgeber sagen: ‚Nihil cum nostro חיו commune habere حيوان credimus', so möchte ich dagegen die in den *Sabäischen Denkmälern* ausgesprochene Ansicht aufrecht erhalten, dass jene von arabischen Archäologen überlieferte Inschrift nach einem ähnlichen Datum fabricirt worden ist.

Nr. 7, Pag. 19. Die Nummer besteht aus drei nebeneinanderstehenden Monogrammen, die wahrscheinlich an irgend einer Inschrift angebracht waren. Ausser Zusammenhang sind solche Monogramme äusserst schwer zu bestimmen. Die erste Bedingung einer richtigen Bestimmung ist eine richtige Lesung. Die Herausgeber bilden im Texte eine Zeichnung dieser Monogramme ab, die sie von Herrn GLASER erhalten haben und suchen darnach dieselbe zu entziffern. Eine sorgfältige Prüfung des Lichtdruckes hätte sie aber überzeugen müssen, dass die Zeichnung vielfach unrichtig ist. Vom ersten Monogramme rechts ist nur der kleinste Theil erhalten, der auch ziemlich stark verwischt ist, in der Abzeichnung aber keineswegs genau wiedergegeben wurde. Hier muss der Versuch einer Enträthselung als müssig aufgegeben werden. Alles, was die Herausgeber darüber sagen, gehört nicht zur Sache. Die Heranziehung der Münzzeichen (des griechischen A und der Anfangsbuchstaben von 𐤇𐤌𐤋) zur Erklärung eines Steinmonogrammes ist von vorneherein verfehlt. Das zweite und dritte Monogramm sehen nach dem Lichtdrucke also aus:



In dem rechtsstehenden Monogramme wollen die Herausgeber)𐤀𐤍𐤇 mente magis quam oculis' erkennen, während ich 𐤇𐤄𐤆) zu erkennen glaube. Der obere Theil ist stark verwischt und von mir zweifelnd nach der GLASER'schen Zeichnung ergänzt, das Zeichen der Basis halte ich für).

Ueber das linksstehende Monogramm heisst es im Commentar: ‚In altero monogrammate aestuaverunt Mordtmann, *Neue himjarische Münzen*, p. 18 et Müller, *Die Burgen*, II, p. 43. Hujus monogrammatis exempla redundant in Schlumberger, *Le trésor de Ṣanâ*.' Ich muss in meinem Namen und auch in dem Mordtmann's die Ehre ablehnen. Wir haben über dieses Monogramm nirgends gesprochen. Auch findet sich dieses Zeichen weder in dieser, noch in der von Glaser gezeichneten Form bei Schlumberger. Ebenso gehören alle weiteren Citate und Vermuthungen nicht zur Sache. Man kann das Monogramm vermuthungsweise lesen: . . . . 𐩣𐩱𐩬𐩧𐩮𐩣؟. Selbstverständlich können die Buchstaben auch anders combinirt werden. Mit Sicherheit könnte man die Monogramme nur dann lesen, wenn die dazu gehörige Inschrift vorhanden wäre.

Nr. 8, Pag. 19—21. Diese Inschrift lautet:

ע]מכרב ו אשוע ו ובנהו ו ם
ם ו אלהמו ו קינן ו אלה ו הֿסאם
עם ו בן ו סֿחימם ו ורתֿדו ו מ

Aus dem Commentare ist Verschiedenes zu streichen, so die Bemerkungen über מכרם = מכיר und ארשוו. Ein solcher Ballast beschwert das Buch ohne Nutzen. Der Sinn der Inschrift selbst ist von den Herausgebern nicht richtig erfasst worden. Sie wird für eine Weihinschrift gehalten, während sie in Wirklichkeit eine Grabinschrift ist. Das ם zu Anfang der zweiten Zeile ist nicht ם[לזמו ו לז], sondern ם[במק] zu ergänzen, ebenso lese ich anfangs der dritten Zeile עם für ו]וב ו מוקם. Der Lichtdruck gestattet 𐩣𐩨 für 𐩣𐩱 zu lesen. Zum Schlusse der Zeile muss es nach 20, 4 heissen מוקברתמו ו עתֿתר ו שרקן. Demnach ist die Inschrift zu übersetzen:

'Ammikarib Aśwa' und seine Söhne S[. . . . . machten diese Grabstätte . . . durch die Mach-]
t ihres Gottes Ḳainân, des Gottes [des Stammes] Ḥâsi'[. . . . . und durch die Ma-]
cht des Clans der Suḥaim. Und sie stellten ihre G[rabstätte in den Schutz des 'Aṯtar].

רתד heisst nicht ‚dedicare', sondern ‚committere'.[1]

Nr. 10, Pag. 22 bemerkt der Commentar zu . . . ה | ותרם | יהאמן | מלך | סבא | folgendermassen: ה fortasse ex ומלכוה rex ejus ut in Hal. 353, v. 10; de suffixo ה pro הו cf. ביתה ejus domus Hal. 520, v. 21 (cf. 523, v. 1). Die angeführten Stellen מלכה | מען ‚der König von Main' und ביתה | עתתר ‚der Tempel des Attar' stehen in minäischen Texten, wo das Pronominalsuffix ם, הם oder סו lautet. Das ה drückt im minäischen Dialecte den Stat. const. aus und kann also hier in einer sicher sabäischen Inschrift nicht verglichen werden.

Ich vermuthe, dass wir hier den Anfang einer Inschrift aus der Königsperiode haben, welche in der Regel vor dem Königsnamen und am Ende der Inschrift die Zeichen 𐩱𐩣 tragen. Vgl. z. B. Fr. ix, x, xxxiii, xxxiv, xxxvi. Anstatt des 𐩱 bieten die Copien oft 𐩲, z. B. Fr. xii, xiii, xxviii, xlvii. Das 𐩲 zu Anfang unserer Inschrift scheint nun ebenfalls der Ueberrest des 𐩱𐩣 zu sein.[2]

Nr. 11, Pag. 22—24. Der Lichtdruck ist so undeutlich und verwischt, dass an den zweifelhaften Stellen aus demselben nichts zur Feststellung des Textes geholt werden kann. Zum Theil wesentlich andere und wie mir scheint bessere Lesungen dieser Inschrift liefert Mordtmann, *ZDMG.* xli, 310 und 364 und xlii, 160. Im Texte werden die verschiedenen Copien von Cruttenden, Halévy und Glaser mitgetheilt und einer jeden die hebräische Transscription hinzugefügt. Dies ist zuviel des Guten und wirkt mehr verwirrend als aufklärend. Die hebräische Transscription hat ihre Berechtigung darin, dass das Corpus seine Resultate auch Nichtsabäisten zugänglich mache, aber jede Copie zu transscribiren hat keinen Nutzen. Zu נחפת ist das Nomen loci جُحْفان in Südarabien (Hamdânî 69, 25 und 120, 4) zu vergleichen.

Nr. 12, Pag. 24. In der Lesung und Herstellung dieses kleinen zerstörten Fragments zeigt sich viel Phantasie und wenig sicherer

[1] Richtig ‚commiserunt' 20, 4 und 21, 3, falsch ‚voverunt' 17, 4.

[2] Ueber die Bedeutung dieser zwei Buchstaben vgl. Siegfried Langer's Inschriften, p. 73 zu Langer xii, Schluss.

Grund. Die Ergänzung נצב ist gegen die Copie und den Sinn, weil in der Regel auf נצב nur der Name eines Mannes folgt, hier aber wenigstens vier Namen stehen.

Nr. 13, Pag. 25. Die Herstellung des kleinen Fragments ist richtig, in der Auffassung von ומרצ̄והי, welches die Herausgeber für den Namen eines Gottes halten, weiche ich ab. Ich halte es für ومَرْضُوِّى, also Plur. stat. const. von ومَرْضُوّ. Vergl. *ZDMG.* xxxvii, 9. Die Inschrift scheint somit im minäischen Dialect abgefasst zu sein, und die Ergänzung הקניו ist demnach ausgeschlossen.

Nr. 15 und 16 würde ich nicht zu ergänzen wagen, dagegen haben die Herausgeber vollkommen Recht, das Monogramm 𐩺𐩢𐩣𐩵 und nicht 𐩢𐩵𐩺𐩣 zu lesen.

Nr. 17, Pag. 27 ist ורת̄דו unrichtiger Weise ‚voverunt' statt ‚commiserunt' übersetzt. Der Lichtdruck ist zum Theil sehr undeutlich, so dass die Varianten der Copien von Cruttenden, Halévy und Glaser hätten gegeben werden müssen.

Nr. 18, Pag. 28. Die von mir mit aller Reserve ausgesprochene Vermuthung, dass ד̄ת | חמים auf das Nomen loci حميم zurückzuführen sei, durfte nicht mit solcher absoluten Sicherheit als feststehende Thatsache hingestellt werden.

Nr. 19, Pag. 28—32. Die hier zum ersten Male publicirte Inschrift ist im Ganzen richtig gelesen, übersetzt und commentirt. Ich habe nur einige Kleinigkeiten zu bemerken: S. 29, Z. 8 lies 𐩢𐩣𐩺𐩲𐩣 für 𐩢𐩣𐩺𐩲𐩣 (Druckfehler). Z. 5 scheint mir die Lesart 𐩵𐩠𐩰𐩧𐩲 wirklich auf dem Lichtdrucke zu stehen. Z. 8. Der weibliche Eigenname מגדלת bedurfte einer Erläuterung. Er ist wohl zusammengesetzt aus מגד + אלת, wie אוסלת, זידלת, סעדלת, עבדלת. Zu vergleichen ist arab. ماجد (Ibn Doraid 296), palm. בני מגדת und hebr. מַגְדִיאֵל.

Die Construction dieser Inschrift ist nach der gegebenen Uebersetzung äusserst schleppend. Ich schlage vor במעשרתם mit הקני | ד̄ן | צלמן zu verbinden und damit besonders הקניו . . ד̄ן | משנדן | בן | עשר | יעשרנהו (Derenbourg, *Étud.*, Nr. 5, 2/3) zu vergleichen; die Worte בבן | סתמלא |

בעמהו dagegen beziehen sich auf das vorangehende במסאלהו und sind eine ähnliche Phrase wie במסאלהו | בכן | תסאל | בעמהו (Os. 13, 3). Demnach ist zu übersetzen:

‚N. N. weihte dem Ta'lab .... diese Statue — weil er ihn erhört hat in Folge seiner Bitte, um deren Erfüllung er ihn bei der Errichtung des Denkmals in der Stadt Marjab gebeten hatte — von den Zehenten ...‘

Ein Beispiel einer verunglückten Etymologie ist die Zusammenstellung von sab. וכן (وَكَنَ) mit hebr. כון, beziehungsweise כונן und mit arab. مكن. Ursemitische Wurzelforschungen sollten von einem Werke wie das *Corpus* ausgeschlossen bleiben.

Bei הות ‚dieser‘ mit der Vergleichung des äthiopischen ውእቱ: musste Halévy's, der zuerst in genialer Weise die Pronomina demonstrativa הות, הית und המת erkannt und sie gegen die Angriffe Prätorius' und Stade's vertheidigt hat, gedacht werden.

In der Uebersetzung Z. 1 lies *dedicavit* für *vovit*, Z. 2 *Riyâmi* für *Riyâmo*.

Nr. 20, Pag. 32—33. Diese und die folgenden zwei Inschriften sind von mir aus dem Nachlasse Langer's publicirt worden. Zu עסי, resp. עסא, möchte ich jetzt auf das von mir in den *Sabäischen Alterthümern in den kön. Museen zu Berlin*, S. 11 Gesagte verweisen, wonach es von hebr. עָשָׂה zu trennen ist.

Das auf dem Abklatsche sehr deutliche 𐩣𐩰𐩬𐩥 haben die Herausgeber vermuthungsweise in 𐩬𐩨𐩰𐩬𐩥 geändert. Dies ist eine Willkürlichkeit, welche sich gegen den Geist einer gesunden Textkritik versündigt. Dagegen ist die Vermuthung, dass רבחם, beziehungsweise מרבחם, nicht Name des Grabes, sondern als Appellativum aufzufassen sei, sehr ansprechend. Vgl. jedoch קברן | שנח, Hal. 667, wo שנח Name des Grabes zu sein scheint.

Für כבדם ist vielleicht unter Hinweis auf Nr. 32 (Pag. 51) ואכבדם zu ergänzen.

Nr. 21, Pag. 34, muss ich mich wieder gegen die versuchte Veränderung von נעם | ד in נעמיד aussprechen. Der deutliche Abklatsch verbietet derlei Verbesserungen.

Nr. 22, Pag. 35, wollen die Herausgeber in חלת das arab. خلّة ‚theca' erkennen und damit das phön. חלת auf der Inschrift Ešmun'azars zusammenstellen. Vgl. jedoch Georg Hoffmann, *Ueber einige phönikische Inschriften*, S. 36.

Nr. 23, Pag. 36 vergleichen die Herausgeber zu dem Eigennamen חטין (= arab. الحظّى) die Stelle bei Jâcût IV, 671: قال ابن الحائك منكث الحظيّين. Sie haben dabei übersehen, dass diese Stelle von mir in den *Burgen* I, S. 80, Note 7, schon verbessert worden ist. Für الحظيّين ist nämlich السُّحُطِيّين zu lesen. Die Stelle selbst findet sich bei Hamdânî Gazîrat 55, 4. Unter ابن الحائك führt Jâcût bekanntlich den Hamdânî an.

Zu חטין kann der Wurzel nach das Nomen loci خُطَيّان bei Jâcût II, 290, 9 verglichen werden.

Nr. 24, Pag. 36—38. In dieser ziemlich einfachen und, mit Ausnahme der letzten Zeile, deutlichen Inschrift sind wieder einige unnöthige Correcturen vorgenommen worden, wo die ursprünglichen Lesarten beizubehalten waren.

Der Beiname)∏̣ח? wird in)∏∏? verändert, weil letzteres schon einmal in den Inschriften (OM. 12, 1) nachgewiesen ist, als ob nicht auch)∏ח? vorkommen dürfte. Ebenso unrichtig scheint mir die Aenderung אגרם aus ידרם. Die Wurzel درم ist im Arabischen und Hebräischen vorhanden. Den Eigennamen دارم führt Ibn Doraid 142 an, ein Schloss دورم kennt Hamdânî, warum sollte also nicht auch ein Beiname يَدْرم vorkommen? Die Herausgeber haben die Schwäche, in den neuen Inschriften nur schon alte bekannte Wörter zu suchen und weigern sich, neue anzuerkennen. Es ist aber die erste Pflicht der Epigraphiker, erst genau zu lesen und genau das Gelesene festzuhalten und ohne dringende Noth und gutem Grund nicht zu ändern und zu verbessern. Die Punkte am Ende der zwei ersten Zeilen scheinen mir, wie aus der Copie Glaser's (*Mitth.* 56) hervorgeht, ganz überflüssig zu sein. Auch in der vierten Zeile ist die Verbesserung ⅄ᚼ)∏⊙ für ᚼ)∏⊙ unnöthig. Das zweite oder letzte Verbum kann auf *n* auslauten, muss aber nicht.

Die Stelle דהבו | וברא | חרת | עברהמו ist lehrreich für die nähere Bestimmung des Wortes חרת, das man bis jetzt nicht erklären konnte, obgleich es ziemlich häufig in den Inschriften vorkommt. Im Commentar zu dieser Stelle heisst es: ‚Verbum ברא et similia, quibus conjungi solet, in nostris titulis vocabulum בית domus saepe sequitur . . . Ideo hujusmodi sensum in חרת | עברהמו quaerimus. Mordtmann et Müller, *Sabäische Denkmäler*, p. 49, docuerunt vocabulo עבר agros litorales exprimi per quos aqua rigatur.‘ Nach diesen Prämissen sollte man glauben, dass der Schluss etwa lauten müsste: ‚Folglich bedeutet חרת ein Haus oder irgend einen andern Bau am Ufer der Bewässerungskanäle.‘ Man muss daher staunen über die weitere Wendung im Commentar: ‚Quod ad חרת pertinet, collato arabico حُرٌّ „optimam terram“ designare nobis videtur.‘ Wie aus diesen richtigen Prämissen dieser Schluss gezogen werden konnte, ist mir geradezu ein unauflösbares Räthsel. Die Uebersetzung lautet: ‚renovaverunt (lies texerunt, wie richtig im Commentare) et condiderunt terram optimam agri sui litoralis.‘ Was soll das heissen? Wie soll eine ‚terra optima‘ bedeckt, erneuert oder gegründet werden? — Die Annahme, dass חרת irgend einen ‚Uferbau‘ bezeichnet, scheint auch aus *ZDMG.* 490, Nr. VII, Z. 1 מן || פרצם | עד | הרתן hervorzugehen, welche ich jetzt ‚von dem Ankerplatze (oder der Kanalmündung = arab. فُرْضَة) bis zum Uferbau, übersetzen möchte. Dass übrigens חרת einen ‚Wasserbau‘ bezeichne, hat Mordtmann an der eben angeführten Stelle bereits vermuthet.

Nr. 26 und 27, Pag. 39—42. Ueber diese beiden Inschriften sagen die Herausgeber: ‚Uterque in fimo latebat, nec quid de antiquitate lapidum constat, quum possessor eorum titulos commenticios et aereas tatulas fabricari soleat.‘ Der Rede Sinn ist dunkel, er wird aber klarer, wenn man Glaser's *Mittheilungen*, p. 49 vergleicht, wo es heisst: ‚Gl. 26 . . . . kann nicht in Betracht gezogen werden, weil die Inschrift auf einem unter Dünger gut vergrabenen, wahrscheinlich sehr jungen Steine im Hause des grössten jüdischen Inschriften- und Bronzetafel-Fabrikanten in Ṣanâ sich befindet und dort copirt wurde.‘ Das klingt schon etwas deutlicher: die beiden Inschriften

sind Fälschungen und zwar wahrscheinlich nach einem echten, aber schon sehr zerstörten Originale. Der Besitzer hat also das alte, wahrscheinlich nicht transportable, schlecht erhaltene Original copirt und dann die Inschrift in dazu hergerichtete Steine eingegraben, die er im Dünger längere Zeit verbarg, um sie nach Jahr und Tag wieder auszugraben und sie als Antiquitäten zu verkaufen. Dass sie dadurch nicht deutlicher geworden sind, versteht sich von selbst. Glaser hat nun wieder von diesem Steine eine Copie genommen. Uns liegt aber auch diese Copie nicht vor, sondern ein Abdruck in sabäischen Typen, was durchaus unzureichend ist. Die Glaser'sche Copie hätte uns gewiss eine bessere Vorstellung von der Form der Buchstaben gegeben als die Typen. Die Texte sind im Grossen und Ganzen richtig ergänzt und verstanden worden, im Einzelnen bleibt freilich Manches zu wünschen übrig. Die Ergänzung ΦЗ1Ӊ in der zweiten Zeile ist gewiss nicht richtig, die Spuren der Zeichen führen auf ΦΧ◊Ӊ, das ich jedoch nicht erklären kann. Z. 3 lautet: ΧЗ>ΧΗΠ|ΠᐅΠΗЗᏂӉΨΥΦ1Ꮒ, welches von den Herausgebern gelesen wird: |ЧᐅЧΧΠ|ΠᏂӉΨΥ1Ꮒ ΦΠΥοΧЗ|ΧΗΠ. Die Lesung אלהחנאם mit Weglassung des Φ ist durchaus zu billigen. Die Schreibung אלוה für אלה (الاه) mag vielleicht den jüdischen Fälscher verrathen, der gewöhnt ist hebr. אֱלוֹהַּ zu sprechen. Ebenso richtig scheint mir die Ergänzung ΦΠΥοΧЗ|ΧΗΠ; das > für den Trennungsstrich kann eine Verlesung eines der drei Copisten sein, durch deren Hand die Inschrift gegangen ist. Dagegen ist die Lesung ЧᐅЧΧЗ gewiss falsch. Abgesehen davon, dass die Buchstabengruppe ΠᐅΠΗ eine solche Lesung unmöglich macht, durften die Herausgeber das Wort משנדן, welches mit einer einzigen Ausnahme aus späterer Zeit[1] nur auf Bronzetafeln vorkommt, nicht auf einer Steininschrift suchen. Die Buchstabengruppe ЗᐅЗΗ lese ich ЗᐅΠΨ, vgl. Nr. 67, 4. OM. 5, 4. 8, 4 etc. Die weiteren Ergänzungen sind zum Theile recht scharfsinnig, aber wenig sicher. Ich möchte davor warnen, weitere Consequenzen daraus zu ziehen.

[1] Auf der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb 1, 6 משנדן | הן | מסרו scheint das ursprünglich eine Bronzetafel bezeichnende Wort schon allgemein im Sinne von Inschrift gebraucht zu sein.

Sicherer sind die Ergänzungen der folgenden Inschrift (Nr. 27), wo ich nur Z. 4 lieber ואולדם für ואתמרם vorschlagen möchte. Diese Inschrift bildet gewiss die Fortsetzung und den Schluss von Nr. 26, was die Herausgeber nicht bemerkt zu haben scheinen.

Nr. 28, Pag. 42—45. Zu Z. 1 heisst es im Commentar: צרי | הצרי secundum Halévyi loc. cit. interpretationem: ‚salutem quam attulit', suppresso altero *yôd* vocabuli 𐤑𐤓𐤉𐤄𐤅 nisi forte additum fuerit ut *yôd* consonantem designaret, sicut in orthographia neo-hebraica. Ich glaube, dass diese Möglichkeit nicht einmal in Form einer Vermuthung hätte ausgesprochen werden sollen! — Sieht man die Abbildung der Cruttenden'schen Copie an, so wird man finden, dass oberhalb der beiden 𐤑 der Stein verwischt war. Man darf vielleicht 𐤅𐤑𐤉𐤄𐤅 lesen und ‚salutem quam attulit ei (feminae)' übersetzen.

Die Zusammenstellung von הושע mit hebr. הוֹשִׁיעַ, die auch von mir früher gebilligt worden ist, muss aus lautlichen Gründen (arab. ש = hebr. שׂ) abgelehnt werden.

Nr. 29, Pag. 45—47. Von dieser hier zum ersten Male publicirten Inschrift liegt ein sehr guter und deutlicher Lichtdruck vor. Es war also überflüssig daneben noch die unzureichende Copie Glaser's wiederzugeben.

Z. 2/3 wird ergänzt: הותרו | וברא | וה[שקרן | גנ]אם | וקני | אביהמו und übersetzt: ‚fundaverunt et condiderunt et te[xerunt circuitum mu]rorum et bona amborum majorum suorum'. In der Regel folgt auf diese Verba ein determinirtes Wort und muss auch hier ein solches umso mehr erwartet werden, als ja das durch ו verbundene וקני | אביהמו determinirt ist. Ich schlage daher vor, unter Hinweis auf Nr. 37, 4 דעסי | ושאם und Z. 6 דקני | ועסי in unserer Inschrift zu ergänzen וה[שקרן | ש]אם | וקני ‚die Stiftungen und Besitzthümer ihrer beiden Ahnen'.

Z. 5 בן | נכרם | ומהבאסם übersetzt ‚contra detrimentum quodlibet et unamquemquem malum afferentem'. Ich halte beide Wörter für Participia = مِنْ ناكرٍ ومُبْئِسٍ ‚gegen jeden Zerstörer und Frevler'.

Nr. 30, Pag. 47—49. Diese Inschrift ist von mir publicirt worden. Die Herausgeber weichen nur in einem Punkte von meiner Auf-

fassung ab, indem sie das eine בנו für verschrieben halten, während ich es für ein Nomen propr. angesehen habe. Die Möglichkeit der *Dittographie* gebe ich gern zu.

Z. 5 wird סרק = arab. سُرِقَ ‚quod raptum est' übersetzt, während ich es ‚welches gestohlen worden ist' wiedergegeben habe, wie es auch heissen muss. Die Herausgeber scheinen zu dieser Uebersetzung durch einen ganz formellen Grund verleitet worden zu sein. Sie konnten vom Deponens ‚furatus est' kein Passivum bilden und haben infolge dessen das Verbum ‚rapere' dafür gewählt. In der Sache ist es aber nicht gleichgiltig, ob etwas geraubt oder gestohlen wird. Die Lateiner wussten sich in solchen Fällen zu helfen, sie sagten ‚furto ablatum est'.

Nr. 31, Pag. 50. Diese Inschrift ist von mir in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes,* II, S. 199 in ähnlicher Weise ergänzt und übersetzt worden, nur in der Uebersetzung des Wortes תנבאהו gehen wir auseinander, indem die Herausgeber in Anschluss an Fresnel 55, 5 (so für 35!) das Wort auf die Gottheit, während ich in Anschluss an Osiander 14, 3 auf den Weihenden beziehe. Beide Auffassungen sind möglich, ich halte die von mir gewählte an dieser Stelle für die wahrscheinlichere.

Nr. 34, Pag. 52. Ein kleines Fragment, welches von Glaser in aller Ruhe nach dem Originale in Ṣanâ copirt werden konnte, auf dem nur die Buchstaben . . . 𐩬𐩣𐩵𐩹𐩵𐩬 . . . stehen. Diese Buchstaben in 𐩢𐩣𐩵𐩹𐩵𐩬𐩧𐩰𐩬 zu verbessern verstösst gegen jede epigraphische Regel.

Nr. 35, Pag. 52—53. Ueber Bait-Baus hätte Hamdânî, Gazîrah 81, 23, 112, 3 und 195, 23 angeführt werden müssen. Die Inschrift selbst besteht aus eilf Zeilen von nur wenigen und unsichern Buchstaben. Ich würde es nicht wagen dieses Fragment irgendwie zu ergänzen. Die Herausgeber waren kühner, aber die Resultate ihrer Bemühung sind höchst problematisch. Mit Ausnahme von vielleicht zwei Wörtern 𐩥𐩨𐩬𐩺𐩠𐩣𐩥 (Z. 2) und 𐩴𐩣𐩫𐩧𐩨 (Z. 11) halte ich Alles für falsch, oder mindestens für sehr unwahrscheinlich.

Nr. 36, Pag. 54. Ueber Djirâf (جراف) war auf Hamdânî, Gazirat 111, 8, 241, 14, 18 zu verweisen. Das kleine Fragment lautet ותֿובן | יהפרי, welches ‚et texit Yuhafri'' übersetzt wird. Unter Hinweis auf Langer's *Reiseberichte,* p. 37—38 erklären die Herausgeber dieses ותֿובן als ‚ultimum verbum in serie verborum quae ad constructionem pertinent', sie haben aber übersehen, dass in allen von mir zusammengestellten und später aufgetauchten Stellen auf ותֿובן das Wort ביתהמו während hier ein Personenname folgt. Ich übersetze unter Bezugnahme auf die schon angeführte Stelle ‚und er möge belohnen den Yuhafri''. Dieses kleine Fragment ist dort angeführt, nur mit einem falschen Citat Hal. 49, 17 für Hal. 17.

Nr. 37, Pag. 54—61. Die Literaturangaben über Ḥadaḳân sind sehr dürftig. So ist z. B. der Abschnitt über Ḥadaḳân und Ridâ' *Burgen,* I, p. 30—31 und 65 übersehen worden. Im Gazîrat al 'Arab wird noch حدقان 81, 26 und 82, 3 erwähnt. Auch inschriftlich war חדקן schon nachgewiesen worden. Um so sonderbarer klingt dann Pag. 58, Col. II die Bemerkung: ‚De urbe Hadaḳân abunde egimus in proemio interpretationis.' Diese Inschrift, eine der schönsten und deutlichsten, die wir kennen, wurde von Glaser und mir ausführlich commentirt. Die Herausgeber referiren über unsere Commentare, haben aber eine Reihe von wichtigen Punkten unberührt gelassen.

Im Commentar Pag. 56, Col. I heisst es ‚יסמעאל, nomen proprium compositum, ad imitationem hebraïci יִשְׁמָעֵאל Ἰσμαήλ conflatum'. Diese ganz falsche Anschauung, welche Hartwig Derenbourg in seinem Aufsatze *Les noms de personnes,* etc. zum Ausdrucke brachte, und der von mir aufs entschiedenste widersprochen worden ist, darf im *Corpus Inscriptionum Semiticarum* nicht als die allein giltige hingestellt werden.

In ähnlicher Weise ist folgende Stelle (Pag. 58, Col. I) zu beurtheilen: Quemadmodum עסי indicium est hebraïci sermonis ad linguam Sabaeorum magnopere pertinentis, sic etiam praepositio עמן ‚cum' non arabicae formae مع, sed hebraïcae עם simillima, firmum argumentum praebet Judaeos in Yemeno plurimam valuisse. Ich halte es für überflüssig diese gegen jedes wissenschaftliche Princip ver-

stossenden Aufstellungen hier des Weiteren zu beleuchten und zu kritisiren.

Zu סמעי (Pag. 56, Col. II) fehlt die von Glaser und Praetorius aufgestellte und von mir als nicht unmöglich bezeichnete Erklärung, dass es gleich arab. سَمْعَى sein kann.

Zu נפסהו (Pag. 57, Col. I) musste auf die Weihungen von Personen an die Gottheit hingewiesen werden.

Pag. 58, Col. II. Die Vermuthung, dass vielleicht Os. 27, 1. 10 סרום für סרעם zu lesen sei, durfte bei der Deutlichkeit der Bronzetafeln und bei dem Umstande, dass o mit ∞ auf jener Tafel nicht verwechselt werden kann, nicht ausgesprochen werden. Der Name סרעם = سريع kommt übrigens in jener Inschrift zweimal vor und hat ein Analogon im arab. سَرِيعٌ.

Pag. 59, Col. II. Die لقّ ونشر genannte Construction ist in den Inschriften zum ersten Male *ZDMG.* XXX, 123 nachgewiesen worden.

Pag. 60, Col. I. Das sab. עהר mit hebr. עִיר ‚Stadt' zu vergleichen und in עהרן einen Dual wie קְרָיָתַיִם erkennen zu wollen, ist ein recht unglücklicher Einfall.

Pap. 58, Col. I thut der Commentar das schwierige Wort שאם mit folgender Notiz ab: verbum שאם ‚posuit' jam occurrit in titulo 1, v. 3. Dort steht jedoch שמו von der Wurzel שים. Zu שאם vergl. *Epigraph. Denkm. aus Arabien,* p. 29.

Nr. 40—48 (P. 63—81) enthalten die von Siegfried Langer in der Umgegend von Ḍûrân entdeckten Inschriften, die sämmtlich von mir publicirt worden sind. Dass hier die Nachlese eine geringere ist, wird man natürlich finden.

Die Uebersetzung und Etymologie von נטעהן (Pag. 65, Col. II) scheinen mir wenig zu passen. Für ‚Talfam' ist unter Hinweis auf Hamdânî, Bekrî und Jâcût ‚Talfum' zu sprechen, auch die bekannte Burg تَلْفَم bei Reidat musste vergleichsweise angeführt werden. Anstatt מעין muss Glaser 287, 6 מעיד (مُعَيِّد) gelesen werden. (Vgl. *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* II, S. 191.)

P. 66, Col. I. Die Bestimmung des Wortes מסלף halte ich für unrichtig.

Pag. 67, Col. II. אח̄יל plurale sicut latinum *vires* ist nicht ganz zutreffend. Lat. *vires* ist eine Art pluralia tantum und bedeutet ‚die Körperkraft', ‚die Gewalt', insoferne sie aus verschiedenen mitwirkenden Factoren und Kräften besteht, während אח̄יל ein wirklicher Plural von ח̄יל ist und im Gegensatze von letzterem nur von vielen Personen gebraucht wird, von denen jede Eine Kraft hat.

Der Annahme, dass zwischen ד̄תמס und אלהן eine unbeschriebene Lücke war (vielleicht wegen einer Verletzung des Steines), schliesse ich mich gern an.

Nr. 41, Pag. 67—70. Die Herausgeber geben die Copie Glaser's in Typen und erwähnen nicht mit einem Worte der Copie Langer's, welche in *ZDMG.* XXXVII publicirt worden ist. Die Nichtwiedergabe dieser Copie ist umso mehr zu bedauern, als thatsächlich die beiden Copien vielfach variiren. Die Varianten werden auch im Commentare nicht angegeben.[1] Ich erwähne hier nur zwei wichtigere. Z. 2 hat Glaser)𐩥𐩺𐩪, während Langer)𐩥𐩬𐩪 liest. Eine Entscheidung über die Richtigkeit der einen oder der andern Lesart ist nicht möglich zu treffen. Das letzte Wort יצ̄ע, welches von den Herausgebern nicht mit Unrecht für den Namen des Steinmetzen gehalten wird, steht bei Glaser am Ende der übermässig langen Zeile, während es bei Langer in der fünften Zeile angebracht ist.

Nr. 42, Pag. 70—71. In der zweiten Zeile haben Langer und Glaser:

בן | הגרהמו | נשפתם | בן | מ

was ich zweifelnd zu בן | מו[ת̄רם] ergänzt habe. Die Herausgeber bemerken dazu: מו[ת̄רם], quod D. H. Müller post בן proponit, domui et castello potius quam urbi conveniret. Nos 𐩨𐩬𐩣 in 𐩨𐩬𐩣𐩡𐩤𐩣 corrigendum credimus. Zunächst wird es, wenn man die Stellen Siegfried Langer's *Reiseberichte*, p. 78, vergleicht, schwer fallen, den Beweis zu erbringen, dass בן | מות̄רם nur von Häusern und nicht von

[1] Dasselbe gilt auch von den folgenden Nummern 42 und 43.

Städten gesagt werden kann; ‚vom Fundamente bis zur Vollendung' kann man von jedem Baue und jeder Mauer sagen. Zweitens ist nicht bewiesen, dass in diesem Fragmente nicht auch von einem Hause oder einem Tempel in der Stadt Nasâfat die Rede ist.[1] Endlich ist meine Ergänzung in Uebereinstimmung mit beiden Copien, während die Herausgeber den Text verbessern, und zwar recht gründlich verbessern müssen.

Nr. 43, Pag. 72—73. Zu diesen Inschriften haben die Herausgeber vergessen, die Bemerkungen Mordtmann's in Kuhn's *Litteraturblatt für orient. Philologie*, Bd. I, 1884, S. 430 anzuführen. Seine Verbesserungen zu Z. 4 stimmen mit den im Commentare vorgeschlagenen überein.

Nr. 44, Pag. 73—74 würde ich eine so problematische Bedeutung von מעקב, wie ‚observantia legum, religio' nicht ohne Weiteres in die Uebersetzung hinübernehmen.

Nr. 45, Pag. 74—76. In dieses schmale Fragment wird viel hineingelesen und hineingetragen. Ausdrücke wie ‚imâm et praedicator sacrarii' und ähnliche dürfen nicht ohne Weiteres mit Sicherheit hingestellt werden.

Nr. 46, Pag. 76—78. Die auf Tafel 11 gegebene Reproduction darf nicht den Werth eines mechanischen Lichtdruckes beanspruchen, da auf dem Abklatsche, der sehr undeutlich ist, nachgeholfen werden musste. Dieser Lichtdruck hat also in zweifelhaften Fällen nur den Werth einer Zeichnung.

Eine nochmalige genaue Prüfung des Abklatsches, der ja auch den Herausgebern vorlag, hat mich überzeugt, dass in Z. 5 [illegible] und nicht [illegible] steht. Die Lesung יתרשרקן, die auch sprachlich ihre Bedenken hat, ist also zu verwerfen. Auf die zweifelhaften Ergänzungen zu Anfang der Zeilen will ich hier nicht weiter eingehen.

Pag. 78, Col. II: Adde nos in ectypo chartaceo תֿמני cum uno *yod*, non תֿמניי cum duobus, ut suadet Müller, legere. Auf dem Abklatsche, den ich nochmals geprüft habe, erkenne ich zwei *yod*.

[1] Dass ich die Inschrift so aufgefasst habe, kann man aus meiner Uebersetzung ‚ihrer Stadt' ersehen. Vgl. übrigens die folgende Nummer.

Die Verbesserung von שן | חרפם (Hal. 158, 8) in בן | ist wieder ein kühnes Wagniss. Aus verschiedenen Gründen muss dort נשן | חרפם stehen bleiben. Dasselbe Wort נשן = نشان findet sich auch in der vorangehenden Zeile.

Nr. 47, Pag. 79 halte ich die Lesung |ᒣ)[Ψ𐩩] statt ᒣ) für kaum zulässig, weil בתחרג nur vor מראהמו, also nur von Menschen und nicht von Göttern gesagt zu werden scheint.

Nr. 50, Pag. 83, ist die Lesung אדרח für מח . . . ohne jede Basis.

Nr. 52, Pag. 84 darf 𐩣 nicht ohne Weiteres in 𐩨𐩬 verändert werden.

Nr. 53, Pag. 85. Das Hal. 28 und 191 vorkommende Monogramm wird von mir in die Buchstaben 𐩨𐩺𐩩|𐩰𐩧𐩲𐩣 zerlegt, während Mordtmann es 𐩨𐩺𐩣𐩬 lesen will. Die Herausgeber schliessen sich der Ansicht Mordtmann's an. Jeder der die sabäischen Buchstaben kennt, mag zusehen, wie er in dem erwähnten Monogramme die Buchstaben 𐩨𐩺𐩣𐩬 finden kann.

Nr. 56, Pag. 86. Wenn Halévy und Glaser übereinstimmend 𐩲𐩠𐩬 haben, so darf man nicht wagen 𐩥𐩠𐩢𐩵𐩺, das allerdings nicht nur im Minäischen (וסחדת̄), sondern auch im Sabäischen (Hal. 44 und Prid. xi, 2) vorkommt, zu lesen.

Nr. 57, Pag. 87, besteht aus folgenden drei Fragmenten:

Hal. 26: 𐩬𐩺𐩡𐩣𐩲
Hal. 20: ⟶ 𐩤𐩺𐩬|𐩲𐩥𐩣
Hal. 33: 𐩲𐩥𐩣|𐩬𐩺𐩤

In der Ueberschrift wird auch Glaser 32 notirt. Da jedoch weder die Copie Glaser's reproducirt noch sonst angegeben ist, was Gl. 32 enthält, so können wir höchstens vermuthen, dass bei Glaser eines oder zwei dieser Fragmente verzeichnet sind, ohne jedoch in der Copie von Halévy abzuweichen. Die Herausgeber glauben, dass diese drei Fragmente auf eine Inschrift zurückweisen, die etwa folgendermassen begonnen hat:

𐩣𐩬]𐩲𐩠𐩣𐩲|𐩬𐩺𐩡𐩣𐩲|𐩲𐩥𐩣𐩵𐩲

und fügen hinzu: 𐩠 utrumque inversum pro 𐩱 scriptum esse suspicamur. Gegen die übereinstimmenden Copien Halévy's und Glaser's anzunehmen, dass 𐩠 für 𐩱 dreimal verschrieben sei, scheint mir unmöglich. Stellt man aber Hal. 20 und 33 auf den Kopf, d. h. nimmt man an, dass sie verkehrt aufgestellt und in Folge dessen verkehrt copirt worden sind, so erhalten sie folgende Form:

Hal. 20: 𐩹𐩱𐩣𐩹|𐩲𐩥𐩦
Hal. 33: 𐩷→𐩦𐩥𐩲|𐩹𐩣𐩱𐩹

und es ergibt sich die vermuthete Lesart [𐩣𐩬]𐩹𐩱𐩣𐩹 von selbst. Ob Hal. 26 damit zu verbinden, was nicht unwahrscheinlich ist, und ob der Name zu 𐩡[𐩱]𐩢𐩧[𐩹] zu ergänzen sei, lasse ich dahingestellt.

Nr. 58, Pag. 87 ist ‚r. d. m. Au'aḏ[1] und H[aufa'ṯṯ]' oder ein ähnlicher mit *H* beginnender Eigenname zu lesen. Die Verbesserungen der Herausgeber können in keiner Weise mit der Copie in Einklang gebracht werden.

Nr. 62, Pag. 89. Die Veränderung von 𐩣𐩡𐩡𐩮 in 𐩣𐩡𐩡𐩺 ist graphisch nicht ausgeschlossen. זלת bedeutet aber nicht ‚palatium', sondern ist synonym mit עדב, סחדת etc.

Die Versuche Nr. 65 und 66 zu entziffern sind vollkommen misslungen; die Fragmente sind in einem Zustande, dass man am liebsten vorderhand das Unvermögen, etwas Vernünftiges herauszubringen, eingesteht.

Nr. 67, Pag. 91—97. In der Lesung und Erklärung dieser Inschrift weichen die Herausgeber in einigen Punkten von der in den *Sabäischen Denkmälern* gegebenen Lesung und Erklärung ab. Nach sorgfältiger Prüfung der Lichtdrucke und nochmaligen Untersuchungen der Abklatsche sehe ich mich genöthigt alle Lesarten der *Sabäischen Denkmäler* und die meisten der dort gegebenen Erklärungen aufrecht zu erhalten.

---

[1] Vielleicht ist 𐩹𐩥𐩲𐩱 für 𐩹𐩲𐩥𐩱 zu lesen von der Wurzel עוד = عوز, die in Eigennamen, sowohl im Arabischen (عائذة, عوزى) als im Sabäischen (עודשמס) vorkommt.

Entscheidend für die Auffassung der Inschrift ist die Lesung des ersten Buchstabens der 14. Zeile, der von uns X, von den Herausgebern aber ⋈ gelesen wird. Die Lesung ⋈ ermöglichte ihnen das Wort zu ע[בד]הו zu ergänzen und ח̄לפן als den Stifter der Inschrift zu erkennen. Auf dem Lichtdrucke ist das Zeichen nicht mehr auszunehmen, dagegen weisen die deutlichen Ueberreste des Zeichens auf dem Abklatsche ein X auf. Die Lesung ⋈ ist vollkommen ausgeschlossen. Es ist also das Wort zu ע[לת]הו, wie *Sabäische Denkmäler* angenommen wurde, oder anders zu ergänzen, keineswegs darf jedoch עבדהו gelesen werden. Das darauf folgende ח̄לפן ist also nicht Personenname, sondern Appellativum im Sinne von ‚dieser District' und מסלף Name des Districtes. Am Ende der Zeile lese ich auf dem Abklatsche ᛋ∏ und nicht ᛋ⊞.

Auch die Lesung לס[עד]המו, Z. 6, ist unrichtig.[1] Auf Lichtdruck und Abklatsch sind nach dem ᛏ die Spuren eines X sicher zu erkennen und wohl לסת[ופינ]המו zu ergänzen.

Die Verbindung חגרם | קהמם bleibt ein grammatisches Räthsel. Der Annahme, dass es etwa zu betrachten sei wie תאלב | רימם ‚Ta'lab von Riyâm' und arab. زَيْدُ ٱلْخَيْل etc. widerstrebt die Beibehaltung des ם von חגרם. Mit der Vermuthung aber, dass קהמם Epitheton ist, die (Pag. 94, Coll. II) aufgestellt wird, kommt man von dem Regen in die Traufe; denn das Epitheton kann nicht indeterminirt sein, sondern müsste קהמן lauten. Die Zusammenstellung von קהמם mit القيّوم gehört zu den sonderbaren Etymologien, die hier im *Corpus* zuerst auftreten. Neben עהר = עיר kann allerdings קהם = קום sein. Durch solche Etymologien gewinnen wir keinen sicheren Boden unter den Füssen.

Z. 11. Die Ergänzung במק[ימת | צדק]ם scheint mir graphisch und sachlich wenig zu passen.

Z. 12. Die Ableitung von ינונהו von נגו (mit Elision des *n*) ist eine recht ansprechende Etymologie.

Z. 18. Auch die Erklärung ערקהמו | ועלתהמו = عراقهمو وعاليتهمو verdient Berücksichtigung.

[1] Die Herausgeber haben Recht zu bemerken: לס[ע, initium vocabuli לסעדהמו, conjectura magis quam oculis assequimur.

Nr. 69, Pag. 98—102 (Schluss). Die dunkle, fragmentirte Inschrift hat durch die neue Beleuchtung wenig Licht gewonnen. Die Lesarten der *Sabäischen Denkmäler* in der ersten und zweiten Zeile scheinen mir auch jetzt besser als die neu vorgeschlagenen. Interessant ist nur eine Form, die weder von uns noch von den Herausgebern erkannt worden war, die ich aber jetzt zu erkennen glaube, ich meine die Stelle Z. 4, die wir (Mordtmann und ich) 𐩣𐩧𐩺𐩤𐩠𐩣𐩠𐩧 gelesen haben und die von den Herausgebern 𐩧𐩺𐩤𐩠𐩣𐩠𐩧 gelesen wird. Auf Abklatsch und Lichtdruck lese ich jetzt mit aller Sicherheit 𐩧𐩨𐩺𐩤𐩠𐩣𐩠𐩧 und halte es für das sabäische Pronominalsuffix Dual המן, welches dem minäischen סמן entspricht, ähnlich wie in ראסהמן Prid. vii, 4 (vgl. *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes*, ii, S. 6, Note 1). Ob die Herausgeber jetzt noch die Mordtmann'sche Gleichung כלב = כל + ב = כל + בן = كُلّ مَن ‚quicumque' trotz dem ‚eosmet ipsos ad constructionem grammaticae legibus repugnantem ea duci non ignorent' aufrecht erhalten wollen, überlasse ich vollkommen ihrem Ermessen.

Indem ich diese Bemerkungen schliesse, erlaube ich mir noch den Wunsch auszusprechen, dass diese streng objective Kritik auch eine rein sachliche Würdigung finden möge. Das *Corpus Inscriptionum Semiticarum* wird für lange Zeit einen bestimmenden Einfluss auf die semitischen Studien üben. Man muss daher an ein solches abschliessendes Werk einer so illustren Körperschaft einen andern Massstab legen, als an den Entzifferungsversuch eines Einzelnen. In einem solchen Werke muss die Zuverlässigkeit und die solide, methodische Kritik, die volle Beherrschung des Stoffes und der Litteratur absolut gefordert werden.

Ob dieses Werk den berechtigten Erwartungen entspricht, mögen Andere urtheilen. Ich glaubte der Wissenschaft und der Oeffentlichkeit schuldig zu sein meine Bedenken gegen dasselbe zum Ausdrucke zu bringen.

Further proofs for the authenticity of the Jaina tradition.

By

G. Bühler.

II. Four new Jaina inscriptions from the Kankâlî Tîla.[1]

During the last working season the excavations in the Kankâlî Tîla at Mathurâ were resumed at Dr Burgess' request by Dr A. A. Führer and again yielded results of great importance for the history of the Jaina sect. Besides numerous valuable statues of the Indo-Scythian and later periods Dr Führer found epigraphic proof that the temple buried under the mound belonged to the Śvetâmbaras,[2] as well as, various votive inscriptions showing the well-known characters and the curious mixed dialect of the Indo-Scythian times. Four among the latter which mention the ancient Jaina Gaṇas, Kulas and Śâkhâs and are dated No I, Saṁvat 22 or A. D. 100, No II, Saṁvat 84 or A. D. 162 and No III, Saṁvat 95 or A. D. 173, I edit below according to excellent impressions, kindly furnished by the discoverer.[3] The names which they give, are with one exception the same as those occurring on the documents found in former years. Nevertheless their

---

[1] Continued from vol. II, p. 146. A letter on these inscriptions appeared in the *Academy* of June 1, 1889.

[2] I state this on the authority of D[r] Burgess.

[3] I have received twelve more mostly very short fragments with the same characters. It is possible that one more, which is incised on a decorative panel, discovered on January 17, 1889, may likewise contain the name of a Jaina school. It reads: L. 1. . . . *ya Koṭṭiyasya k.* L. 2. . . . *vadinasya at.* . . .

interest is very great. For they prove that the forms preserved in the Kalpasûtra are in part slightly corrupt and that those on Sir A. CUNNINGHAM's plates XIII—XV in vol. III of the *Archaeological Survey Reports* are the right ones. When I wrote my first article on the Mathurâ inscriptions,[1] I was still under the impression that the latter were faulty and must be corrected. As their readings are now confirmed by Dr FÜHRER's new impressions, such a proceeding is no longer admissible. And it must be borne in mind that the Jaina commentators themselves express doubts as to the correctness of certain portions of the Sthavirâvali of the Kalpasûtra. Thus Samayasundara[2] says that the MSS. offer for the names of the schools many puzzling *variae lectiones*, and adds that it is difficult to decide which are the correct ones, because the schools themselves are extinct. Turning to the details of the results furnished by Dr FÜHRER's new inscriptions, I begin with No III which mentions the Koṭṭiya or possibly Koṭṭeya *gaṇa*, the Ṭhâniya *kula* and the Vaïrâ *śâkhâ*. The Gaṇa is that which the Kalpasûtra[3] calls Koḍiya and which elsewhere is called Koṭika. Sir A. CUNNINGHAM's inscription No VI likewise makes the spelling of the name with a double *ṭa* probable,[4] while his No IV has plainly a single one. The existence of the two forms must now be admitted. The form *Koṭṭiya* has various analogies in such words as *jovvaṇa* for **jovaṇa*, *pomma* for **poma*, see JACOBI, *Ausgewählte Erzählungen in Mahârâshṭrî*, p. XXVIII, § 21. The Śâkhâ is probably that mentioned in the Kalpasûtra, *loc. cit.*, p. 293, and there bears the same name in Prakrit (Ajja)-Vairâ and in Sanskrit (Âr ya)-Vajrâ. But the Ṭhâniya *kula* does not occur among the spiritual families included in the Koḍiya gaṇa. The list of the latter, *loc. cit.*, p. 292, shows, however, a very similar name, Vâṇijja in Sanskrit Vâṇîya which differs only by a single letter. The initial letter of Ṭhâniya

[1] *Ante*, vol. I, p. 165 ff.

[2] Kalpasûtra, p. 119, note 5, JACOBI's edition.

[3] *Sacred Books of the East*, vol. XXII, p. 292.

[4] See my article *loc. cit.*, p. 171, where I expressed my belief that the second semicircle is accidental.

is beautifully distinct in the inscription and cannot be read otherwise. Moreover, Dr FÜHRER's inscription No II again mentions the Koṭṭiya *gaṇa*, the Vairâ *śâkhâ* and the Sthâniya *kula*. *Sthâniya* or, to adopt the correct Sanskrit spelling *Sthânîya*, is the original from which the Prakrit word *Ṭhâniya* has been derived. Hence it is perfectly certain that the initial *ṭha* is not owing to a clerical mistake. Considering the above-mentioned admissions of Samayasundara, it becomes highly probable that the traditional form *Vâṇijja-Vâṇîya* is corrupt and must be altered to *Ṭhâṇijja-Sthânîya*. The origin of the corruption may be explained by the close resemblance of *ṭha* to *va* in certain ancient inscriptions e. g. Dr BURGESS' new grant from the reign of Toramâṇa Jaûvla, where *va* is made circular and differs from *ṭha* only by a horizontal stroke at the top. These new facts force me to give up the attempt, made *ante* vol. I, p. 170—171, to restore in Sir A. CUNNINGHAM's inscription No VI *[vâ]ṇiyâto kulâto*. It is necessary to write there, too, *[ṭhâ]ṇiyâto*. The shape of the remnant of the first letter agrees with this conjecture better than with my former one.

Further Dr FÜHRER's inscription No I mentions the Vâraṇa *gaṇa* and the Petivâmika *[kula]*. Both names occur in Sir A. CUNNINGHAM's inscription No X, where the former is according to the facsimile *Varaṇa* and the latter *Petivamika*. The Kalpasûtra has neither; but it says, S. B. E. *loc. cit.*, p. 291, that Śrîgupta founded the Châraṇa *gaṇa*, and it calls the second Kula of the latter Pîidhammiya, rendered in Sanskrit by Prîtidharmika. It is now evident that the names of the Sthavirâvali are wrong, not, as I conjectured *ante* vol. I, p. 176, those on Sir A. CUNNINGHAM's facsimile. The real name of the Gaṇa is Vâraṇa; and the Sanskrit form of the name of the Kula is Praitivarmika i. e. "the spiritual family founded by Prîtivarman", with which both *Petivamika-Petivâmika* and *Pîivammiya* correspond quite regularly. The mistakes in the Kalpasûtra are easily explained by the close resemblance of *cha* to *va* and of *dha* to *va*, which perhaps greatest in the Nâgarî alphabet of the Jaina MSS. of the tenth later centuries.

Dr FÜHRER's undated fragment No IV contains again in perfectly distinct letters, the name of the Vâraṇa *gaṇa*, and further mentions as one of its branches the Aryya-Kaniyasika *kula*. The Kalpasûtra has no exactly corresponding name, but offers a somewhat similar one, Kaṇhasaha or Kanhasaha, which the commentators render by Kṛishṇasakha, "the friend of Kṛishṇa". With the experience gained in the other three cases, one feels inclined to assume that the Kalpasûtra is again at fault; and Professor E. LEUMANN, whom I asked for his advice, has communicated to me an ingenious conjecture which makes this view very plausible. He proposes to write for *Kaṇhasaha* either *Kaṇṇasaha* or *Kaṇṇasaya* and to explain this form as the representative of Sanskrit **Kanyasika*. The base **kanyas* might be, according to the analogy of Sanskrit *vasyas-vasîyas* and similar double forms, an equivalent of Sanskrit *kanîyas* "younger or the youngest of all". *Kaniyasika*, which, according to the orthography of the inscription, may stand for *Kanîyasika*, would be a regular derivative of *kanîyas*. In favour of Professor LEUMANN's proposal the following points may be brought forward. The meaning of the name would, with this explanation, be perfectly appropriate. For the Kaṇhasaha stands *last* on the list of the Kulas of the Châraṇa *recte* Vâraṇa Gaṇa. Further the Sanskrit possesses an adjective *kanyasa* "the smallest, the youngest" from which the existence of the form **kanyas* may be inferred, and from which the Prakrit *Kannasaya* or *Kaṇṇasaya* might be directly derived. The substitution of *ṇha* or *nha* for *ṇṇa* or *nna* may be explained by a faulty pronunciation. The same process seems to have been the cause of the later regular Prakrit genitives, *doṇhaṁ, tiṇhaṁ, chatuṇhaṁ, pañchaṇhaṁ* etc., for which the Pâli still has *dvinnaṁ, tiṇṇaṁ, chatuṇṇaṁ* and *pañchannaṁ* and so forth. The insertion of a *ha* in the last syllabe instead of *ya* is probably due to the erroneous derivation of the name from the Sanskrit *Kṛishṇasakha*. Under these circumstances we may say, I think, that the inscription No IV proves the early existence of another of the subdivisions of the Vâraṇa school, though its name has been mispelt in the Kalpasûtra just like that of the Gaṇa.

Dr FÜHRER's inscription No II offers also some other points of interest. First, it mentions after the Śâkhâ a Śrîguha *saṁbhoga*, apparently a further subdivision of the former. The Sthavirâvali of the Kalpasûtra does not know of any Saṁbhogas, nor does the term occur in the later Jaina literature. But Professor LEUMANN informs me that there are passages in the Sthâna, Samavâya and other Sûtras, which prove that *saṁbhoga* was used in ancient times to denote a religious community. Thus the phrase for the smaller excommunication is *saṁbhoiyaṁ visaṁbhoiyaṁ karei* "he makes the member of the *saṁbhoga* a non-member of the *saṁbhoga*". The commentators explain *visaṁbhoiyaṁ* by *maṇḍalibâhyaṁ*; hence Professor LEUMANN conjectures that in the inscription *saṁbhoga* has the same sense as the Digambara term *maṇḍala* "a district-community". Whether this be right or not, we have in any case further proof that the ancient schools of the Jaina monks were split into more sections than the Sthavirâvali mentions, the first indication to this effect being furnished by Sir A. CUNNINGHAM's inscription No VI, see *ante*, vol. I, p. 180.

Secondly, the inscription No II, which is incised on the base of a female statue, records the dedication of a statue of Sarasvatî. Statues of the Vâgdevatâ, the goddess of speech, are common in modern Jaina temples and their dedication is occasionally mentioned in late works and inscriptions, e. g. in the *Sukṛitasaṁkîrtana* XI. 17, and in Vastupâla's Praśastis on Girnâr.[1] Moreover, they occur even in the Jaina caves, see *Arch. Rep. of Western India*, vol. V, p. 48. We now learn that the worship of Sarasvatî was considered orthodox by the Śvetâmbaras in the second century A. D. and probably even in earlier times.

Thirdly, the mention of the Vairâ or Vajrâ Śâkhâ in the inscriptions Nos II and III possesses some value for Indian chronology, in case it is really that founded by Vajrâchârya.[2] According to the

[1] *Arch. Rep. of Western India*, vol. II, p. 170 ff.

[2] A doubt on this point is possible, because there is an earlier *Vairî* or *Vajrî* Śâkhâ, which too belongs to the Koṭika Gaṇa, *Sacred Books of the East*, loc. cit., p. 292.

later Jaina Therâvalis (*Indian Antiquary*, vol. xi, p. 247, 252) Vajrâchârya lived in the first century A. D., the date of his death being usually given as 584 after Vîra or Vikramasaṁvat 114. If this statement is worth any thing, it is evident that the year 84 of the era of the Indo-Scythians must fall later than Vikramasaṁvat 114, because Vajra's Śâkhâ had then already been subdivided. Hence the era of the Indo-Scythian kings cannot be the so-called Vikramasaṁvat of $56^3/_4$ B. C. On the other hand, its identification with the Śakasaṁvat of $78^1/_4$ is perfectly possible. For Śakasaṁvat 84 would correspond to Vikramasaṁvat 219 and fall more than a hundred years after Vajra's death. I do not wish to make too much of this argument, because it includes two hypothetical clauses. But still, I think, that the point deserves attention and ought to be followed up, when more historical documents become available.

N° I.[1]

TRANSCRIPT.

[Si]ddha[ṁ] Saṁ 20 + 2[2] *gri* 2 *di* 7 *Vardhamânasya pratimâ Vâraṇâto gaṇâto Petivâmik*[3] . . . . . .

TRANSLATION.

Success! In the year 22, in the second (*month* of) summer, on the seventh day — A statue of Vardhamâna. From the Vâraṇa *gaṇa*, from the Petivâmik[a *kula*] . . . . .

---

[1] According to Dr FÜHRER's pencil-note this fragment is incised on the base of a statue, found on January 27, 1889. There is one impression on thick country paper.

[2] The second sign is damaged and may have consisted of one stroke only, in which case the date is Saṁvat 21.

[3] The first vowel of this word may possibly be intended for *i*, the second is very faint; the last consonant is distinct on the reverse, but the vowel gone.

N° II.[1]

TRANSCRIPT.

1. . . *dham sava* 80(?) + 4[2] *hema[ṁ]tamâse chaturtth[e]* 4 *divase* 10 *a-*

2. *syâ[ṁ] purvvâyâṁ Koṭṭiyâto*[3] *[ga]ṇâto Sthâni[y]âto kulâto*[4]

3. *Vairâto śakhâto*[5] *Śrî-Guh[â]to saṁbhogâto vâchakasyâryya-*

4. *[Ha]stahastisya*[6] *śishy[o]*[7] *gaṇisya Aryya-Mâghahastisya śra-[ddha]char[i]-vâchakasya A-*

5. *ryya-Devasya nirvvarttane Govasya Sîhaputrasya lohikakâ-rukasya dânaṁ*

6. *sarvvasatvânâṁ hitasukhâ eka-Sarasvatî pratîshṭhâvitâ avatale raṅgîna[rttan]o*[8]

7. *me* [11].

TRANSLATION.

Success! In the year 84 (?), in the fourth, 4, month of winter, on the tenth day — on the *(lunar day specified as)* above, one *(statue of)* Sarasvatî, the gift of the smith Gova, son of Sîha,[9] *(made)* at the instance[10] of the preacher *(vâchaka)* Aryya-Deva, the *śraddhachari*[11]

---

[1] This inscription is incised on the base of a female statue, found on January 18, 1889. There are two impressions on thin and one on thick country paper.

[2] Read *saṁvat*. The first numeral sign is , the second is the usual one.

[3] Possibly *Koṭṭeyâto*. — [4] The first sign stands lower than the rest and seems to have been added afterwards. — [5] Read *śâkhâto*.

[6] Lines 4—7 stand on the lower broader portion of the base, and are separated from the first three by a blank space more than an inch broad.

[7] Possibly *śishyâ;* the sense requires *śishyasya*.

[8] The bracketted letters are much damaged. Those of the first syllable are, however, recognisable on one impression. The last consonant is indistinct on all three. It may be intended for *ka*.

[9] The two names *Gova* and *Sîha* are in Sanskrit *Gopa* and *Siṁha*. The word *lohikakâruka*, translated by 'smith' means literally 'artisan *(working)* in iron or metal'. According to the strict rules of the Âgamas, Jainas cannot follow the profession of smiths, because it necessitates the destruction of animal life. Possibly the term indicates here the original profession or caste of the donor, which he left when he became a Śrâvaka.

[10] Regarding *nirvvarttane* 'at the instance of' see *ante*, vol. I, p. 173.

[11] *Śraddhachari* stands, I suppose, for *śraddâchârin* or *śrâddhachârin* and is formed according to the analogy of *brahmachârin*. It probably denotes some kind of pupil or a convert.

of the *gaṇi* Aryya-Mâghahasti,[1] the pupil of the preacher *(vâchaka)* Aryya-Hastahasti, from the Koṭṭiya *gaṇa*, the Sthâniya *kula*, the Vairâ *śâkhâ* and the Śrî-Guha *saṁbhoga*, — has been set up for the welfare of all beings. In the *avatala* my stage-dancer.[2]

N° III.[3]

Transcript.

S[i]ddha[ṁ] Sa[ṁ] 90 + 5 *(?)*[4] *gri* 2 *di* 10 + 8 *Koṭṭi[y]ât[o]*[5] *gaṇâto Ṭhâniyâto kulâto Vaïr[âto śâ]khâto*[6] *Aryya-Araha* . . . . . .

Translation.

Success! In the year 95 (?) in the second *(month of)* summer, on the eighteenth day — Aryya-Araha[dinna] from the Koṭṭiya *gaṇa*, from the Ṭhâniya *kula*, from the Vaïrâ *śâkhâ* . . . . . .

N° IV.[7]

Transcript.

Vâraṇâto gaṇâto Aryya-Kaniyasikâto kulâto Od.[8] . . . . .

Translation.

From the Vâraṇa *gaṇa*, from the worshipful Kaniyasika *kula* [from the] Od . . . . . *[śâkhâ?]* . . . . .

---

[1] With this and the following names ending in *hasti* compare *Suhastin* and *Ârya-Hastin* in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra.

[2] I am unable to offer any explanation for this sentence.

[3] This fragment is incised on the base of a statue, found on January 11, 1889. There are two impressions on thin paper. A pencil-note on the one says line 1. But there is no other line to be found.

[4] The numeral signs are . The second is very doubtful, because the side-stroke on the right has run together with the following *gri*.

[5] Possibly *Koṭṭeyâto*.

[6] The bracketted letters are only half preserved.

[7] This fragment is incised on the base of a statue, found on January 25, 1889. There is one impression on thick country paper. The letters are deeply cut and very distinct.

[8] The last sign seems to have been a compound one, probably *ddha*. The lower part is not recognisable.

Beiträge zur Erklärung der Glossen des Bar Bahlûl.

Von

Siegmund Fraenkel.

(Schluss.)

Bequemer wird sich die Ausbeute, die sich für das persisch-syrische Lexicon aus unseren Glossen ergiebt, zusammenstellen lassen. Hierfür mögen die folgenden Bemerkungen den Anfang machen; sie beziehen sich meist auf Stellen und Wörter, die nicht unmittelbar deutlich sind.

ܩܪܝܢܐ Sp. 24, 17 neben ܐܓܘܓܐ ‚Wasserleitung' wird man kaum von ܩܪܐ ‚durchlöchern' mit der ungewöhnlichen Endung *înâ* (Nöldeke, *Syr. Gramm.*, § 132) ableiten wollen. Daneben steht nun noch eine andere Ueberlieferung, die *r* für *d* zeigt: ܩܪܝܢܐ ܕܡܝܐ Cast. 773, 4. Es scheinen Beides alte Fehler zu sein; zu lesen ist ܩܪܝܢܐ, d. i. pers. كاريز ‚Kanal unter der Erde' Vullers ii. 737 (Nöldeke, *Sasaniden*, p. 121, Note 3).

Das wunderliche ܐܣܝܓܕܝܟ Sp. 15 macht schon durch seine Endung den Eindruck dem Persischen zu entstammen. Die Erklärung ركب kann hier bequem den Sinn ‚einpflanzen, propfen' haben und dann ist unser Wort mit gar nicht schwierigen Aenderungen als Aequivalent des persischen *niśândak* zu erkennen, dem im Neupersischen die bei Vullers ii. 1316 s. v. نشاندن aufgeführten Bedeutungen entsprechen.

ܐܕܝ Sp. 36 ‚er hat ihn schwarz gemacht' scheint eine Verbalbildung von pers. دیز ‚schwarz' zu sein, das allerdings sich sonst im Aramäischen nirgends findet.

ܐܕ Sp. 36 persisch القرية. Das wird aber wohl kaum ‚die Stadt' sein, da hierfür die Glossographen مدينة gebrauchen. Es ist also wohl قرّيّة ‚Balken' zu lesen und darnach das persische Wort zu bestimmen.

ܣܣܡ Sp. 47, 18 hat mit der Nebenform ܣܢܣܡ schon Löw, *Aram. Pflanzenn.* S. 286 angeführt. Als eine Zizyphus-Art wird das pers. پستنک erklärt (VULLERS II. 360); es ist darnach vielleicht das syrische Wort in ܣܣܡ zu ändern. Dagegen kann ܣܢܣܡ, das bei Löw a. a. O. als ‚Geröstetes von Zizyphus' erklärt wird, damit schwerlich identisch sein; die Aehnlichkeit dieses Wortes mit pers. پست (VULLERS II. 360) in Form und Bedeutung ist aber zu gross, um zufällig sein zu können. Das persische Wort wird thatsächlich wie das syrische arab. سويق gleich gesetzt. Allerdings entspricht ܣܢܣܡ nicht direct dem Persischen und es frägt sich noch, ob man nicht vorziehen wird, statt die unbequeme Veränderung des *p* in *m* anzunehmen, das syrische Wort ܣܣܡ zu schreiben. Eine blosse Unform aber scheint ܣܣܢ bei Löw 286, l. 20. Hier ist zu lesen: ܕܣܣܡ ܕܩ d. h. ‚klein gemachtes' (Gestossenes, vgl. المدقوقة in derselben Zeile) von Zizyphus, Mehl u. . . .

Sp. 71, 1 erscheint als Synonym von ܐܠܡܡܣ, οἰνάνθη, ܩܨܨ ܕܥ das Wort ܐܡܐܩܨܨܐ mit den Varianten ܐܡܐ ܩܨܨ u. ܐܡܐ ܩܨܨ. Dem Herausgeber scheint dies dem von ihm aufgenommenen Texte nach nicht ganz deutlich gewesen zu sein. Der erste Theil des Wortes aber findet sich — auch dort anscheinend nicht erkannt — in der Form ܩܨܨ bei PSM. 2266, l. 40 (s. v. ܠܨ), der die arabischen Schreibungen بشقوقغ (l. also بشقوفغ) und بشقوبغ l. l. l. 37 entsprechen. Es kann nicht zweifelhaft sein, dass wir hier das mittelpers. *biškôfag(k)* haben, das aus dem neupers. بشکوفه ‚Blüthe' (VULLERS I, 246) entstanden ist. Undeutlicher ist der zweite Theil des Wortes, in dem man das bekannte persische *dâr*, aber auch زار finden könnte. Es scheint dies aber ein neckischer Zufall. Wir haben hier vielmehr das

arabische Synonym, wenn wir اف اصا = ای زَهَر lesen. Zu kühn wäre unter Zugrundelegung der Lesart von F. (اصمصصہ امپ) das Ganze صمصصہالپ (mit der nichts bedeutenden Aenderung von ـد zu ـذ) zu lesen und dies als بشکوفکان دار ‚Blüthen haltend, blüthenreich' zu deuten. (Angelo a S. Jos. Gazophil. 325 *ramoso* شاخ دار.)

االمپہ Sp. 100, l. 18 gedeutet durch فرازیذج, bietet zwei Wege zur Erklärung. Man könnte die Lesart von SSs. االملہ (Note 19) für die ursprünglichere halten und mit der leichten Aenderung االملہ, d. i. pers. آردینه ‚Mehlspeise' darin finden. Die Erklärungen andererseits deuten doch auf pers. پرازده (arab. فرزدق) hin, denn dazu scheint doch die merkwürdige Form فرازیذج zu gehören. Von dem durch die überwiegende Analogie der Bildung فعالیل zu فرازید umgebildeten arabischen Plural (für فرازر) hat das Persische ein neues Nomen فرازیده gebildet; dieses ist dann wieder als فرازیذج in das Arabische aufgenommen worden, wie die beiden letzten Laute zeigen. Von diesem Worte kann nun auch االمپہ sehr wohl ein Rest sein. Die folgende Glosse االمپہ ist natürlich wie die Erklärung برازیزج nichts als eine aus der ersten entstandene Verderbniss.

Sp. 107, l. 20 findet sich als Erklärung von البمذا das Wort باخشت. Deutlich persisch ist darin der letzte Theil خشت ‚Ziegel'. Durch verschiedene weiter folgende Synonyme wird aber klar, dass hier vom Fundament die Rede ist (vgl. الدک طین رالسطوح, Note 5); also haben wir wohl auch in dem ersten Theile des persischen Wortes diesen Begriff zu suchen und darnach پای خشت zu lesen. Zum Ganzen vgl. Vullers, s. v. آخیر.

داندانکانات Sp. 112, 2, 19 ist wohl mit der Lesart von F. راندکانات in der Jemand eine Ableitung von ‚treiben' gefunden haben wird, vertauscht worden und dadurch zu dem langen *â* in der ersten Silbe gekommen. Denn gemeint sind doch wohl mit BS. Erklärung ‚die Zähne' des Mühlrades, pers. دندانکان.

Sp. 119, Note 14 ist als Synonym für خف ‚Stiefel', لاجه genannt, d. i. pers. لالک, Vullers II, 1073. Es scheint eine Arabisirung dieses Wortes mit Anfügung der Femininendung zu sein.

Ib. Note 23 براز Synonym von خنزير ist Nebenform des pers. وراز (گراز) ‚Eber' (NÖLDEKE, *Sasaniden* 240, N. 1); الايراز ist darnach blosser Schreibfehler.

Sp. 147, l. 15 findet sich hinter قدور كبار من النحاس als Synonym ܩ̈ܕܪܐ ܕܒܪ̈ܐ. Zu lesen ist wohl mit F., der das erste Wort in ܕ̈ܒܪ̈ trennt. Dazu ändere man ܒ̈ܪ̈ in ܒ̈ܪ̈ und fasse ܕ̈ als Abkürzung von ܕ̈ܠ̈ܐ auf, so erhält man: pers. ديگ ‚Topf' دول ‚Eimer'.

ܣ̈ Sp. 155, l. 4, Erklärung von ܐ̈ܣ̈ܛ̈ܘ̈ ‚Essig' ist (bei PSM. 2711 nicht erkannt) pers. سك ‚Essig' (aus älterem سركه mit derselben Assimilation des *r* wie in گچ ‚Gyps' aus گرچ, وچ ‚Acorum' aus وريژ, ورژ).

ܐ̈ܣ̈ܛ̈ܘ̈ Sp. 156 hat Duv. gewiss richtig als ἐγχύμωσις gedeutet. Erklärt wird es durch ܣ̈ܘ̈ܡ̈ܩ̈ܐ. Der erste Theil des Wortes scheint بختى ‚Saft', eine Bedeutung, die unserem Lexicon allerdings noch fehlt; ܩ̈ ist als ܟ̈ zu deuten. Das Ganze: ‚Saft einsaugend' deckt sich wenigstens ungefähr mit dem griechischen Worte.

Als Erklärung von ܐ̈ܕ̈ܫ̈ܐ ‚Feldlinsen' liest man nach einem persischen Synonymon Sp. 172, l. 22 ܐ̈ܒ̈ ܕ̈ܒ̈ܕ̈ܐ. Das ist jedesfalls اى دشتى = ‚das bedeutet wilde'. An ܕ̈ܒ̈ ist hier nicht zu denken, da ja gerade von einer wildwachsenden Pflanze die Rede ist. Die Erklärung stand wohl ursprünglich hinter ܐ̈ܕ̈ܫ̈ܐ, das sich mit دشتى (von pers. دشت) genau deckt.

Für ܐ̈ܡ̈ܕ̈ܐ Sp. 201 hat schon Duv. auf ܕ̈ܒ̈ܕ̈ܐ, das ganz ebenso erklärt wird, verwiesen. Es ist wohl mit dem pers. يادگر ‚Erinnerung' zu identificiren. Zur Bedeutung ist تذكرة von ذكر zu vergleichen. Durch Vermittelung des Syrischen erklärt sich auch ganz bequem das armenische Wort, das LAGARDE, *Armen. Stud.* Nr. 1564, besprochen hat.

Sp. 211, l. 18 finden wir als Synonym von بيت الخلا ‚Abtritt', الخربشت, das in dieser Form weder in unseren persischen noch arabischen Lexicis vorkommt. Man lese aber الخرابشت und findet dann darin das Substantiv zur Nisba الخرابشتى ‚Latrinenreiniger', DOZY, *Suppl.* I, 356. Dies ist also wohl nicht mit FLEISCHER, *Kl. Schr.* Bd. II, p. 563, als eine Zusammensetzung des arabischen خرا mit türkischem بوقچى ‚vidangeur' zu fassen. Den zweiten Theil unseres Wortes aber bildet das persische بشت — so Professor NÖLDEKE brieflich — das

Vullers i, 244 verdächtigt. (Vielleicht hätte man auch an آبشت denken können; vgl. آبشتکاه.)

Sp. 222 wird ܒܝܬ ܡܠܟܐ durch باب المملكة erklärt. Im Griechischen entspricht anscheinend nichts. Dagegen kann man pers. ستام ‚Schwelle' wie آستانه im Sinne von ‚Palast' gebraucht damit combiniren. (Des Grosskönigs Thor שַׁעַר הַמֶּלֶךְ Esth. 2, 21, wie ἐπὶ ταῖς βασιλέως θύραις Xenoph. *Anabas.* i, 9, 3.)

Als Erklärung der Strategen gibt BS. Sp. 225, l. 4 und PSM. 2697 (Sp. 109, l. 5) ein persisches Wort, das verschieden überliefert wird. Die zu beachtenden Varianten sind ܣܦܗܒܕ, ܣܦܗܒܕ, ܣܦܗܒܕ, ܣܦܗܒܕ. Dass darin das pers. سپاه ‚Heer' stecke, ist schon Lorsbach nicht entgangen, aber seine Deutung des Ganzen سپهدار hat schon PSM. a. a. O. mit Recht zurückgewiesen, ohne aber eine andere vorzuschlagen. Man hat davon auszugehen, dass das zu erklärende syrische Wort im Plural steht, also auch einen persischen Plural neben sich haben wird. So erhält man als die beste Lesart ܣܦܗܒܕ für ursprüngliches ܣܦܗܒܝ (mit der bekannten durch die syrische Aussprache vollzogenen Umbildung von ص in *w*), d. i. سپهبدان Plur. von سپهبد. — BB. überliefert auch noch eine echt persische Zusammensetzung mit diesem Worte, die PSM. 393 unerklärt gelassen hat, nämlich ܐܣܦܗܒܕ d. i. *Eranspahbedh*, Nöldeke, *Sasaniden.* 444, l. 11.

Sp. 235, l. 20 ist das von den Codices gebotene اكين ganz richtig und die Lesart اخيين Sp. 239, l. 15 nur eine nichtsnutzige Variante. Das Wort ist aber nicht arabisch sondern pers. آكن, آگين ‚Füllung', das auch in den persischen Lexicis gleich حشو gesetzt wird.

ܐܣܛܪܒ Sp. 265 wird durch ܣܛܪܒ ‚Kühler' erklärt. Man erkennt darin sofort pers. افسر ‚kalt'.

Sp. 88, Note 14 bietet S. als Erklärung für ܒܐܠܕܘܙ noch بابدوز. Dafür lies wohl *بالدوز? für باله‌دوز ‚Säcke nähend'. Dazu vgl. جوالدوز Vullers i, 536.

Sp. 223, l. 13 wird als Synonym von لبنى von BS. ܡܛܢܗ genannt. Eine andere Schreibung bei Löw, *Aram. Pflanzenn.*, p. 58, l. 6. v. u. ist ܡܛܢܗ. Das ist das pers. كُندُرو (كُندُرَك) Vullers ii, 896 = مصطكى. Eine dem Originale näher kommende Form bieten die

jüdischen Halàchôth gedôlôth als קנדרוס vgl. *Deutsche Literaturzeitung* 1881, Sp. 1471.

المَخّ Sp. 189, l. 9 ist der Zügel, vgl. VULLERS II, 1145. مَخ und مُخ.

كفشنم Sp. 239, l. 1 ‚Kochlöffel' ist gewiss eine Neubildung und Arabisirung von كفي VULLERS II, 854. — فلنغنكشت Sp. 30, l. 12 kann sehr wohl eine echte durch Dissimilation entstandene Nebenform für das gewöhnliche فنجنكشت sein.

Nicht unbeträchtliche Bereicherung erhält endlich auch das arabische Lexicon aus unseren Glossen. Gerade die Sprache des wirklichen Lebens, die sich in den literarischen Productionen sonst nicht leicht ungekünstelt zeigt, lernen wir aus ihnen kennen. DOZY hat zwar in seinem unvergleichlichen *Supplément* auch den Glossensammlungen seine Aufmerksamkeit zugewendet, aber bei der Fülle des ihm anderweitig zuströmenden Materials sie doch nicht ganz ausgeschöpft.

Hier seien angemerkt:

استبحى Sp. 17, 18, Note 19, Synon. von استأصل ‚ausrotten' zur Wurzel بحى vgl. باح اباح. Die zehnte Form für die vierte ist hier wie bei استقصى nur eine Analogie von استأصل. — اكيشى ich kratze, Sp. 29, l. 19, Synon. von اخدش. — اتغثّى Sp. 30, l. 22 (DOZY nur اغثى) ‚sich erbrechen wollen'. — لونان ‚zwei Arten' Sp. 38, l. 2 (vgl. DOZY) in genau derselben Entwickelung von der ursprünglichen Bedeutung ‚Farbe' wie لون.

ارفشر Synon. von اذرى ‚worfeln', Sp. 41, l. 15, Lehnwort aus أسفار ‚Schwinge'. Bekannt ist sonst nur مرفش, das eine spätere Bildung von unserem Verbum ist.

بيرم (und فيرم) = مبخرة ‚Rauchfass', Sp. 49, l. 27 aus ممنعا (تت *pag.* 277). زُبْدة ‚Bonmot', Synon. von نادرة Sp. 56, l. 9. — فُريسة ‚Hostie' aus ثومشا Sp. 62, l. 9. — Das wunderliche نُخرة (so wohl zu vocalisiren), Sp. 61, 62, Note 18 ist Entlehnung aus صمعا, das in der Bedeutung ‚Hostie', PSM., Sp. 526, l. 30 ff. nachweist. نجرة ist also eine werthlose Variante.

لوز ‚Haufen' (von Stroh), Sp. 62, l. 15 will sich zu keiner sonst bekannten arabischen Wurzel fügen, scheint vielmehr der arabisch-syrischen Landwirthssprache anzugehören und dem Stichworte ent-

lehnt zu sein. Dies aber wird als ܐܘܠܕܐ überliefert (ohne Var.) und dazu kann das arabische Wort nicht bequem gestellt werden. Es empfiehlt sich also auf Grund der arabischen, durch den Plural الواذ gestützten Ueberlieferung, die syrische Form in ܐܠܘܕܐ zu ändern. In der ersten Silbe mögen die Araber wohl ihren Artikel vermuthet haben. Die Abstammung des syrischen Wortes ist ganz dunkel, aber dass es der Sprache des Lebens angehörte, beweist gerade die Umbildung im Arabischen. Ebenso unklarer Herkunft ist das daneben stehende ܬܪܐܡܐ, dem arabisches ترام entspricht. Oder soll dies etwa ursprünglich nur ein syrisch transcribirtes arabisches Wort sein, nämlich ترامى, Plur. von ترمية ‚aufgeworfener Haufe'? Vgl. dazu رمية bei Dozy i. 561.

تعرير Sp. 64, l. 16 ‚schelten' (Synon. von تقريع).

اتّخذب ‚mit etwas anmachen' (von Wein mit irgend einem Gewürze oder dgl.) Sp. 71, l. 23 u. folg.

ورار Sp. 87, l. 14 entlehnt aus ܐܘܪܪܐ. Beachtenswerth erscheint diese Form für die Frage nach der Aussprache des Wâw — ريح صليبيّة Sp. 94, l. 14 = εὐροκλύδων, vgl. zu Dozy i, 840; auch منقلبة (ib. l. 15) im Sinne von Orkan, Wirbelwind fehlt in unseren Lexicis.

نضف ‚reinigen', Sp. 104, l. 29 für نظف, wie öfters diese beiden Laute in den Vulgärdialecten wechseln. — مسحورى Sp. 107, l. 21 ‚Tünche'. Ursprung dunkel. Dasselbe Wort findet sich, aber jedenfalls in anderer, wenn auch nicht ganz klarer Bedeutung im *Muwaśśâ* (ed. Brünnow) p. 132, l. 6: ويتجاللون عن المسحورى الدوشاب الابواب المقرّنة ‚Doppelthüren', Sp. 114, l. 19. — شاروفة ‚Tau', Sp. 150, l. 17, wohl kaum zu شرّابة ‚Faden', Dozy i, 741, zu stellen. — شاحوطة Sp. 161, l. 2 ‚Säge' (Dozy i, 732 belegt das Wort erst aus dem *Muḥîṭ*). — ابسيد ‚Apsis' aus ܐܦܣܝܕܐ ἁψῖδα, Sp. 163, l. 1. — عامص ‚ein saures Gericht' entlehnt aus ܐܡܨܐ Sp. 192, l. 1; daneben آمص l. 3. — Euphemistische Umschreibungen des Abtritts المستنجا, Sp. 211, l. 18; المستخدم ib.; المُستراح (vgl. بيت الراحة Dozy i, 132); بيت الماء ib. (vgl. Hartmann, *Sprachführer*, S. 150 *bait ilmoi*). — كرد ‚Weberbaum' entlehnt aus ܟܪܕܐ (mit der Umschreibung des ܟ durch ك wie in تكريت ܬܟܪܝܬ; كريزيم für גריזים, *Aram. Fremdw.* xix. Das folgende *r* ist, wie es scheint, die Veranlassung zu dieser Transcrip-

tion). — جزار القرى Sp. 224, l. 22 entlehnt aus ܓܙܝܪ = جزير. — خلاف الجند (?) = ܚܠܦܐ ‚Leibwache', Sp. 225. l. 10. — عقل Sp. 229, l. 21 ‚aufbewahren'. — اعداد Infin. IV von عد als Denominativ von عُدَّة ‚Vorbereitung' ib. — تبجين ib. Note 11 (vulgär) mit nicht ganz klarer Bedeutung. Soll es eigentlich ‚verschliessen' bedeuten für *تبجير zu ܥܒܓܐ ‚Verschluss'? — معاقم v. معقمة ‚Oberschwelle' = عتب, Sp. 232, l. 3 u. 4 (wie auch jetzt noch in Jemen). — قرقارة, قرقرة ‚(Zinn)krug', Sp. 234, lin. 5. — كور Sp. 236, l. 25 ‚Erdpech' entlehnt aus ܩܘܦܬܐ mit Auflösung des Labials wie in دُوش ‚Honig' aus ?ܕܒܫܐ. — جنبة ‚Schwibbogen', Sp. 237, l. 6 entlehnt aus pers. شنب? — داخيلون, Sp. 237, l. 5 ‚Pflaster' entlehnt aus ἐμπλαστὸν διὰ χύλων, PSM. 870, gebildet wie ἐμπλαστὸν διὰ σπερμάτων PSM. 880.

باقات Sp. 243, l. 8 ‚Packete' wohl aus den romanischen Sprachen entlehnt und nicht zum türkischen بقچه ‚Bündel'. — ابن قترة Name einer Schlange (vgl. ابو قترة) Sp. 263, l. 18. — جونة ‚Backtrog', Sp. 270, l. 6 entstanden aus جَفْنة nach syrischer Aussprache (nicht etwa Femininum zu جَوْن). — سندانة ‚Backtrog' ib. — شلخ ‚entreissen', Sp. 325, l. 7 entlehnt aus aram. ܫܚܫ. (Ebenfalls daraus, aber früher und wohl in anderer Gegend übernommen ist شلح.)

Die hier gegebene Zusammenstellung ist durchaus nicht vollständig; die vielen nur leicht transcribirten und mit dem Artikel versehenen griechischen Pflanzen- und Thiernamen sind z. B. gar nicht mit aufgenommen. Bemerkt sei noch, dass gelegentlich seltene und poetische Wörter als Synonyma verwendet werden. Vgl. اشباح, Sp. 119, Note 18; التنّاء, Sp. 187, l. 19.

Für die Textesconstruction mögen noch die folgenden Anmerkungen dienen.

Sp. 51, l. 1 l. وقفت قليلا ‚sie trocknet allmälig ein' (die Feuchtigkeit). — Sp. 141/142, Note 27 l. السعير, ‚das Brennen'. — Sp. 108, l. 25, l. انخلّى (vgl. Dozy خلاء) ‚in's Freie gehen'. — Sp. 63/64, Note 16, l. المتغبّى. — Sp. 84, l. 20 ist القنية richtig (‚Besitz' für ‚Erwerb') und die Aenderung in الغنية unnöthig. — اللون Sp. 192, l. 1 ist ganz richtig; es ist ‚Gericht', vgl. Dozy II, 559 (plat de viande etc.). — Sp. 217, Note 8, l. شخار und vgl. *Aram. Fremdwörter* p. 185. — Sp. 225, l. 11 l. جلواز.

— Sp. 221/222, Note 21 l. المحتال? — Sp. 269, l. 15 l. معص für تعف. — Sp. 313, l. 4 l. تسجّم für تشجّم. — Sp. 312, l. 17 l. اغرس für اعرس (Druckfehler).

Mancherlei bleibt wohl controvers. So Sp. 114, l. 11, wo die Handschriften دواً الفاس bieten für syrisches ܙܘ ܡܠܦ ܕܬܪܝܢ ‚zweischneidige Aexte'. Duval will dafür ذو الفاس lesen. Das aber passt kaum in die Construction. Vielleicht ist eher hier ein persisch-arabisches Compositum zu sehen: دوفاس ‚Doppelaxt' wie دوبيت u. Aehnl. (pers. دودم ‚zweischneidig'). — Was aber ist مولدب Sp. 223, l. 2 ? انثى (vom Jaspis) Sp. 138, l. 2. ? منخلة Sp. 92, l. 6?

Es mögen nun endlich hier noch einige Bemerkungen zu dem syrischen Theile, dem eigentlichen Grundstocke des Werkes, folgen.

In die Glossen haben sich, zum Theil unerkannt, einige arabische Wörter eingeschlichen. Um unrichtigen Deutungen vorzubeugen, seien hier genannt: ܐܒܛܥ Sp. 26, l. 16 erklärt durch ذو خصية واحدة. Das ist sicher arab. أَقْطَعُ, wenn dies auch in dieser Bedeutung unseren Lexicis noch fehlt. (قطع vom Verschneiden der Thiere belegt, Dozy II, 367.) Syrisches ܨܒܡܕ aber gilt vom Menschen bei BB. Sp. 70 = ܐܣܬܪܛ. Der Uebergang des ق vor ط in ب zum Zwecke der Dissimilation wie stets im Mandäischen (Nöldeke, *Mand. Gramm.*, S. 39).

ܐܒܥ Sp. 33 ist identisch mit dem danebenstehenden اغشى (vielleicht ܐܒܝ zu lesen).

ܐܦܝ Sp. 36 ‚er hat ihn zum Kuppler (ܩܘܒܝܕ ܩܝܐܕ) gemacht'. PSM. führt ܩܘܒܝܕ, Sp. 834 u. 2012 an, ohne aber ausser Wiederholung der unglücklichen Etymologie Bernsteins (μαστροπός) über den Ursprung des seltsamen Wortes sich zu äussern. Es ist eine Ableitung von arab. ضيطار ضوطار, das allerdings ursprünglich nicht gerade jenes schimpfliche Gewerbe, sondern den vor Alters wie noch heute bei den Beduinen nothwendigen Geschäftsvermittler (man vgl. Doughty, *Travels in Arabia deserta* I, 233, 234) bezeichnet und dann überhaupt für ‚Lumpenkerl' steht, z. B. *Ḥamâsa*, 707, 14.

ܐܥܒܛ Sp. 83 ‚Erprobte' متنبّلون (mit den Variationen ܐܥܒܛ und ܐܥܒܛ) scheint اوفياء zu sein Plur. von وفيّ, Dozy II, 826. Oder אוֹפִנִּים Ezech. 10??

ܚܘܛܝܐ Sp. 166 (erklärt durch ܚܘܛ) ist الغوطة. (Die Gûṭa von Damaskus genannt Sp. 63, l. 3.) — Für ܚܫܦ Sp. 179 hat schon Duv. im Index PSM. Erklärung ἕλκει nicht angeführt; es ist wohl ألقى.

ܐܚܡܪܝ Sp. 180, ‚was auf die Saat fällt und sie verdirbt, d. i. etwas rothes, das sich an die Saat ansetzt, sie austrocknet und nicht wachsen lässt.‘ Dass das Wort nicht syrisch ist, ist auf den ersten Blick deutlich. Es scheint vielmehr der arabisch-syrischen Mischsprache anzugehören und arab. *الشُّدْفَان zu sein. Dies in unseren Lexicis annoch fehlende Wort muss die arabische Transcription eines ebenfalls sonst unbekannten *ܫܕܘܦܢ sein. Die Berechtigung zur Ansetzung dieser Bildung ist aber wohl durch hebräisches שְׁדֵפוֹן ‚Getreidebrand‘ genügend erwiesen.

Eine stärkere Umbildung aus dem arabischen Worte zeigt ܒܨܝܐ Sp. 86 = وقاية, wenn da nicht etwa auch ܒܨܝܐ mit langem *â* zu sprechen ist.

Im Einzelnen möge hier noch angemerkt werden:

ܒܛ Sp. 40 ‚Schlauch‘ ist unklarer Herkunft, wird aber kaum mit ܒܛ ܕܢ ܕܝܢ (Thon)fass zusammenhängen. Auch die Bestimmung ܒܗܝ ܥܠ ܐ ܐܡܐ ܥܠ ܕܥܨܥܘ ܕܥܡ ist undeutlich. Bedeutet es ‚ein Schlauch, dessen Oeffnung am Vorder- oder Hinterfusse ist‘?

ܐܬܐ Sp. 44 ist den Vocalen nach am Bequemsten als Aphel von ܐܬ zu fassen und dazu leitet auch die jüdische Tradition in אתש. Den Syrern scheint später das Bewusstsein der Ableitung geschwunden zu sein, denn die Aussprachen ܐܬܥܡܐ und ܐܬܐ, welche BB. überliefert, können nur zu einem Stamme ܐܬܐ gehören. Der Gebrauch des Aphel bei diesem Verbum hat an הֶחֱרִישׁ, äthiop. *armama* (DILLMANN, *Grammat.* S. 12) u. A. seine Analogieen. Die Abstammung des Wortes ist aber nicht klar. Es ist nicht gut möglich, es mit LEVY, *TWB.* I, 166 mit dem Stamme ܕܫ ‚zerstampfen‘ zu identificiren. Man kann wohl von den Begriffen ‚schweigen, ruhig hinnehmen, überhören‘ παρακούειν, zu dem des Verachtens gelangen, aber nicht von dem Begriffe ‚zertreten, verachten‘ zu ‚schweigen‘. Dazu kommt, dass für das Syrische von dieser Wurzel ܐܬܐ zu erwarten ist. Für ܐܬ ܕܥܡ bei PSM. Sp. 44 ist jedenfalls ܐܬܐ zu lesen,

vgl. PSM. 444 (es ist die Stelle Jes. 41, 7), wobei auch ܒܙܩ bei PSM. Sp. 44, l. 6 v. u. in ܒܙܩ zu ändern ist. So ist auch ܡܥܒܕܢܐ ‚pistillum', PSM. 2022, 1 in ܡܥܒܕܢܐ zu ändern. Die Wurzel רשש (Maleach. 1, 4) ‚zerstampfen', woher miśnisch רשש ‚Scholle', jüd. aram. רשיש ‚Gestossenes' (so l. mit 'Ârûch Mô'êd Ḳâṭ. 13ᵇ, l. 26 für רשושי des Agg.) = ܪܫܫܐ, ܪܫܝܫ Löw, *Aram. Pflanzenn.* S. 107 (darnach Cast. p. 858 zu corrigiren) hat im Syrischen die Spielform ܐܪܫ entwickelt. Aber auch nach Hinwegräumung dieser Bedeutung ist für ܐܪܫ ein etymologischer Zusammenhang nicht leicht zu finden [ܡܥܒܕܢܐ غادر u. s. w. bei PSM. 2022 gehört jedenfalls zur arabischen Wurzel دسّ].

ܐܬܬܥܨܦ Sp. 45 hat eine seltsame Erklärung ܥܒܕ ܚܡܝܢ ܕܚܘܠܐ. Das erste Wort fehlt in unseren Lexicis, bedeutet aber wohl ‚Kochen' (Bildung wie ܐܬܦܥܠ — das allerdings wohl jüdisches Lehnwort ist — ܐܬܚܫܫ Nöldeke, *Syr. Gramm.* S. 66); ܚܡܝܢ ist Uebersetzung von חל ‚profan'. Die Erklärung könnte also bedeuten: ‚Kochen von Profanem'. Was nun das Stichwort anlangt, so könnte es ein altes Haphel von ܐܨܦ sein = הֶזְמֵן (PSM. Sp. 1135). Da aber sonst im Syrischen keine Spur des alten Präformativs erhalten ist — denn auch ܗܡܨܦ ist gewiss ein von den Bibelübersetzern entlehntes jüdisches Wort — so ist es bedenklich, hier einen Rest alten Sprachgutes anzunehmen. Unmöglich wäre es nicht. Dann würde ܗܬܨܦ im Gegensatze zu ܩܕܫ, das vielfach für קֹדֶשׁ und הַקְדֵּישׁ steht, ‚Vorbereitung zu einem Gastmahle (profaner Natur)' bedeuten. Natürlich bleibt hier noch manchem Zweifel Raum.

ܐܬܓܠܝ Sp. 50 wird erklärt durch ܡܥܒܕ ܚܙܘܬܐ ‚Offenbarung, Erscheinung des Herrn'. Die Glosse ist dunkel. Nun lesen wir aber Sp. 252 ܐܬܓܠܝ = ܡܥܒܕ ܚܙܘܬܐ und dürfen wohl die beiden Glossen identificiren. Da das Wort weder syrische noch griechische Anknüpfung hat, so erscheint es am Angemessensten, hier eine Erklärung des alttestamentlichen Namens אַרְנֹב zu vermuthen, deren etymologische Begründung allerdings schwer zu errathen ist.

ܐܬܚܒܝܬܐ Sp. 64 ist im Index richtig als αὐλητρίδας gedeutet worden. Die unmittelbare Folge des Verbums ܐܬܚܒܝ zeigt, dass es thatsächlich als Denominativum davon noch von den Glossographen

betrachtet wurde. Dadurch ergiebt sich die Zusammenstellung mit λυρῳδός und λυρῳδία, PSM. Sp. 1935 — die man allenfalls durch Annahme des Hineinspielens von κιθαρῳδός ܩܝܬܪܘܕܐ hätte vertheidigen können — als irrig. Wiewohl unser Wort als ܐܡܪܐ gedeutet wird, kann es natürlich nur die ‚Flötenspielerin' bezeichnen. Dass gerade deren Name, nicht der des Masculinums dem Griechischen entlehnt wurde, hat seinen Grund in den wirklichen Verhältnissen. Vgl. Mommsen, *Röm. Gesch.* v, 462, l. 12; Horaz, *Sat.* i, 2, 1.

ܐܘܦܬܐ Sp. 85 durch كربة erklärt, ist wohl identisch mit אופתא Löw, *Aram. Pflanzenn.* 116. (Das arabische Wort ist dann wohl كَرَبة zu schreiben.) Das arab. خوافى, das Löw a. a. O. damit zusammenstellt, hat aber mit diesem Worte nichts gemein. Es bedeutet einfach ‚die Verborgenen', metaphorisch für diese Zweige wie für Federn gebraucht. Aber auch davon abgesehen ist die Zusammenstellung mit dem arabischen Worte aus einem methodischen Grunde nicht möglich, der hier einmal ausgesprochen sei. Es zeigt sich nämlich bei genauerer Betrachtung, dass, wie vielfach auch im Jüdisch-Aramäischen ein Schwund der Gutturale zu constatiren ist, ein ursprüngliches ח nur dann aufgegeben wird, wenn es einem arab. ح entspricht. Dagegen hält sich ח = arab. خ ausnahmslos, ein ähnliches Verhältniss also wie es — wenn auch nicht ganz unbestritten — im Assyrischen meist angenommen wird.

ܐܘܪܙ Sp. 85 ‚freigelassen werden' steht ganz vereinsamt da. An الاصر ان تحلف بطلاق او عتاق Tâǵ al 'Arûs s. v. اصر kann es nicht angeknüpft werden; denn das bedeutet nur ‚Verpflichtung' (vom Einengen, Einschnüren abgeleitet). So wird nichts Anderes übrig bleiben, als hier wieder eine zu einem Nom. propr. gehörige Glosse anzunehmen, deren Etymologie vielleicht in irgend einem griechischen Anklange zu suchen ist. Hierfür bietet sich allerdings nur ܐܪܙ Gen. 36, 21 u. ö. dar.

ܡܬܢܐ Sp. 88, l. 24 tritt als Synonym von ܡܚܛܐ ܕܣܩܐ (מחט של סקאין Kêlîm 13, 6) auf. 2 Codd. bieten ܡܬܝܐ und ܡܬܝܐ schreiben BA. und BB. bei PSM. Sp. 2249. Das Wort ist als ‚Nadel' schwer etymologisch zu begründen. Vielleicht ist die folgende Erklärung die richtige. ܡܚܛܐ ܕܣܩܐ kann von einem Späteren als ‚Sacknadel' gedeutet worden

sein, während es ursprünglich als ‚Sackfaden' gemeint war. Hierfür ist nun, die Lesart ܡܬܢܐ als richtige festgehalten, genügende etymologische Anknüpfung vorhanden. Von מיתון Kêlîm 13, 6 (so die Lesart des Maimonides ed. Derenbourg 122), welches neben מיתוח und מיתא (so ʿÂrûch s. v. מתה) nicht sicher genug ist, ganz abgesehen, wären מתנא ‚Strick' und تِمْتان = خيوط الفسطاط Ḥamasa 708, l. 9 zu nennen, die, wie es scheint, zu Gunsten der veränderten Auffassung sprechen.

Zu ܐܘܪܕܒܐ الاردبّ Sp. 89, l. 5 fügen die Codd. SSs hinzu: هو موضع يحقن فيه الماء ويذخر ومنه اشتقّ الضغر والحقد لما يحقنه الانسان ويضمره eine so nicht verständliche Glosse. Man übersetze wohl: ‚das ist ein Ort, an welchem Wasser gegraben (l. يُحْفَر) und aufbewahrt wird [und davon wird abgeleitet Hass (الضِغْن) und Groll für das was der Mensch zurückhält und verbirgt].' Letzteres gehört augenscheinlich nicht hierher, aber jedenfalls deutet der Anfang darauf hin, dass hier اردب im Sinne von Brunnen gefasst werden soll. ܐܘܪܕܒܐ ist dann wohl in derselben Bedeutung zu nehmen. Vgl. hierzu *Aram. Fremdw.*, S. 24, Anm. 3.

ܐܘܪܙܓܐ Sp. 90 ist eine andere Lesart des Namens, der sonst ܐܪܙܓܐ oder ܐܪܙܟܐ lautet. Das Wort sieht nicht sonderlich semitisch aus. Ueber die Bedeutung vgl. Nöldeke, *Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern*, p. 2, Anm. 1.

ܐܘܫܦ Sp. 97 hat Prätorius (Kuhn's *Literaturbl.* I, 31) zur Erklärung des sabäischen ושף herbeigezogen. Bedenklich für die Echtheit des Wortes ist, abgesehen davon, dass es nirgends belegt ist, dass in keinem sonstigen aramäischen Dialecte auch nur eine Spur dieses Verbums erhalten ist. Ob hier nicht bloss ein Missverständniss späterer Zeit vorliegt? Das daneben stehende ܡܫܦ ܡܢ ܡܫܦܢܘܬܐ ܘܡܢ ܡܫܘܝܢܘܬܐ يقسّهل من التسميل führt darauf, als ursprüngliche Bedeutung ‚leicht machen' anzunehmen. ܡܫܦܢܘܬܐ ist aber ‚Glätten' von ܐܫܦܝ, Cast. p. 929. (Daneben besteht auch wohl ܡܫܦܢܘܬܐ, Cast. 930 s. v. ܫܦܝ zu Recht. Denn dies Verbum scheint allerdings zu arab. سفن zu gehören und ‚glatt machen' zu bedeuten. Ganz sicher ist dies nicht. Denn Bar ʿAlî z. B. erklärt ܐܩܦ ܘܫܦܝ Jes. 28, 24 bei PSM. Sp. 1148 durch يرفع ما سفل وايضا ما ارتفع und die wirkliche Bedeutung des

hebräischen שדד ist aus den alten Uebersetzungen an den drei Stellen, an denen es vorkommt, nicht festzustellen. Dass die entsprechende arabische Wurzel aber شدّ lauten muss, ist schon durch das Lautverschiebungsgesetz sicher, und dadurch zugleich die noch immer wiederholte Zusammenstellung jenes arabischen Verbums mit hebr. שדד als falsch erwiesen.) Auch die Erklärung ܐܫܦ = ܫܦܩ, die PSM. gar nicht giebt, flösst kein sonderliches Vertrauen zu der übrigen Ueberlieferung ein.

Die Erklärung zu ܐܐܒܢܐ Sp. 99 ist ziemlich unverständlich; ܘܡܪܢܐ ist so nicht zu gebrauchen. Man lese wohl: ܐܐܒܢܐ الاشعر ܘܡܪܢܐܝܬ الازبّ d. i. ܐܐܒܢܐ ‚der Behaarte' speciell الازبّ.

Das einsam dastehende ܐܐܕܪܓܒ Sp. 99, das ܐܬܥܒܝ erklärt wird, wird wohl in ܐܐܕܪܒ ‚zusammengedrängt, dicht werden' zu ändern sein.

ܐܚܢܐ Sp. 105 ‚unreife Dattel' ist jedenfalls identisch mit sonstigem ܚܢܐ ܚܢܐ, die Löw, *Ar. Pflanzenn.* 120 anführt und nähert sich der jüdischen ebenda angeführten Form אהיני. (Diese werden von Chananel zu Pesâch. 53ª durch ניסואן d. i. جَيْسوان wiedergeben.) Ob dieses Wort zu arab. حين, Zeit' (auch sabäisch חין PRÄTORIUS, *Beiträge zur Erkl. der himj. Inschr.*, Heft 3, S. 17) gehört?

ܐܛܝܬܐ Sp. 107 scheint zu ܛܝܢܐ zu gehören; doch ist die Bildung recht seltsam.

ܐܛܢܒ ib. = انجس ‚beschmutzen' ist nur Lautvariante von ܛܢܦ.

ܐܡܪܘܐ Sp. 147 und ܐܡܪܘܣ Sp. 148 ‚Maulwurf' scheint doch nicht aus dem arab. عرس entstanden zu sein. Die Einschiebung des langen *û* (*ô*) wäre wenigstens bei einem Fremdworte höchst auffällig.

ܐܡܥܠܐ Sp. 150 die Nebenform von ܐܥܠܐ erklärt sich nach NÖLDEKE, *Syr. Gramm.*, §. 45.

ܐܥܡܦ ܐܡܪܗ Sp. 156, erklärt durch اشار بيده, ist wohl, da die Bedeutung zur Wurzel ܥܘܦ nicht stimmt und diese Form auch sonst nicht überliefert ist, nur ein alter Fehler für ܐܢܡܦ, vgl. PSM. Sp. 2327 ܢܢܡܦ ܐܡܪܗ يحرّك يده ويشير.

In der Erklärung von ܐܥܣܪܕܐ Sp. 158 findet sich ܛܩܐ, das PSM. Sp. 1506 ohne Erklärung gelassen hat. Das ist arabisches (ursprünglich persisches, FLEISCHER, *Kleinere Schriften* II, 621) طاق

‚Gewölbe' (vgl. auch Vullers II, 526). Es erklärt das in diesem Sinne wohl obsolet gewordene ܩܠܐ, welches schon palmyrenisch als Aequivalent von ψαλίς auftritt (de Vogüé, *Syrie centrale* No. 70, 1) und mit jüd. כיפה identisch ist. L. 20, l. übrigens doch wohl ܐܣܛܘܐ für ܐܣܛܘܢ; denn da die ἔξεδραι doch den στοαί ziemlich gleich sind, kann man wohl nicht gut sagen, die στοαί befinden sich in ihnen, ܒܗ ܣܛܘ̈ܐ.

ܐܒ Sp. 164, Name einer Stadt, ist wohl identisch mit ܐܒܪ ܐܒ.

ܐܟܡܐ Sp. 168 soll nach PSM. 201 mit dem nur aus den griechischen Glossensammlungen bekannten ἐλλύτης identisch sein. Das könnte wohl nur so zusammenhängen, dass das griechische Wort, dem, wie es scheint, eine Ableitung fehlt, aus dem Aramäischen entlehnt wäre. Indessen die arabische Erklärung المردى will sich schwer zu der Bedeutung ‚Kuchen' schicken, und Bar Bahl. erklärt auch ܐܟܡܐ nicht so deutlich für identisch mit ܐܦܝܣܩܐ. Vielleicht darf man an eine bei 'Ârûch s. v. אלת erhaltene Lesart zu Bâb. Bâthr. 73ª, l. 23 erinnern. Dort heisst es: מחינן לה באלותא. Dies wird erklärt: Manche glauben, das sind die langen Hölzer, mit denen man das Schiff leitet und das sind die מודרא . . . . . ' Hier haben wir die zwei in Frage stehenden Wörter ebenfalls wie in unserer Glosse und so mag vielleicht für ܐܦܝܣܩܐ ursprünglich ܐܣܡܕܐ zu lesen sein. BA ܐܡ ܒܝ ܐܡ kann schon auf der späteren Verderbniss beruhen. Für ܐܟܡܐ als Kuchen fehlt auch im Aramäischen jede Etymologie.

ܐܟܡܐ ܐܟܡܝ Sp. 174 ἄλιξ ‚Graupe' ist identisch mit jüd. חלקא. Dessen ח ist für ursprüngliches א (oder ה?) eingetreten wegen des folgenden emphatischen ק. Aus demselben Grunde ist aus ἄχρα חקרא geworden.

Die Erklärung ܐܣܦܐ zu ܐܟܣܦܐ Sp. 180 geht auf die Wurzel לקט ‚Späternte' zurück.

Der Gebrauch von ܒܗܡܐ für ‚Vieh' Sp. 183, l. 8 ist zu beachten (vgl. *Aram. Fremdw.* S. 98). *Kal. u. Damn.* (Bickell) 123, 6 ist wohl mit ܒܗܡܐ erst das Allgemeine genannt, dem dann die speciellen Arten folgen.

Sp. 187, l. 4 l. wohl ܐܝܛܩܐ für ܐܝܛܡܐ also ‚Franzen' = jüd. איתיקא Löw, *Aram. Pflanzenn.*, p. 9, Anm. 2) = ܚܛܡܐ (*Opuscul. Nestor.* ed.

HOFFM. 95, 4) mit Assimilation des Dentals an das *k* zu arab. عذّق. (Das Umgekehrte in mand. שרק für שתק, NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* § 45 durch Śîn veranlasst.)

Die wunderliche Glosse ܐܰܣܕ̈ܐ Sp. 194 ‚ich sage (das ist) der Plural von ܐܰܣܕ̈ܐ, Zeiten', braucht nicht, wie man zuerst wohl meinen konnte, auf einem Missverständnisse zu beruhen. Es ist wohl denkbar, dass sich in der That aus dem häufig angewendeten ܐ ܐܰܣܕ̈ܐ ܐ für ܐܰܣܕ̈ܐ selbst die Bedeutung ‚bisweilen' entwickelt hat. Eine späte Bildung mag allerdings dann jenes ܐܰܣ̈ܕ̈ܐ sein; aber dass sich die Sprache vor dergleichen nicht scheute, lehrt ܐܰܣ̈ܒ̈ܨ̈ܐ (NÖLDEKE, *Syr. Gramm.* § 147).

ܐܰܣ̈ܥ̈ܢ̈ܡ̈ܐ Sp. 217, l. 21 ‚rauchig' von ܐܰܣ̈ܥ̈ܢ̈ܐ (LÖW, *Aram. Pflanzenn.* 123, l. 7).

Sp. 217, l. 22 l. ܐܰܣ̈ܕ̈. — Gehört das folgende ܐܰܣ̈ܒ̈ zum Stamme קרח ‚anzünden'?

Die Erklärung von ܐܰܣ̈ܫ̈ܒ̈ܐ Sp. 221 durch صومعة geht wohl auf ein Missverständniss zurück, das durch ܐܰܣ̈ܫ̈ܒ̈ܐ veranlasst sein wird.

Die Stelle ܐ̈ܐ̈ ܐ̈ܡ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ ܐ̈ Sp. 239, l. 14 ist zum Theil schon von PSM. Sp. 508 s. v. صف richtig übersetzt worden. Man irrt wohl nicht, wenn man hier eine medicinische Notiz findet. In der Volksmedicin spielt auch das Holz des Spatels, mit welchem gerührt wird, eine Rolle. Man vgl. *Gittîn* 69ᵇ, l. 1, wo ein Mittel gegen ברסם angegeben wird. Dort heisst es dann: ‚Und dann rühre man die Mischung um (וניבחשיה) mit einem Stabe von מרמחין.' (Ueber dies Wort vgl. LÖW, *Aram. Pflanzenn.* 252.) Aus einer ähnlichen Verordnung wird unsere Stelle stammen, die also einen Rest aramäischer Volksmedicin erhalten hat.

ܐܰܣ̈ܨ̈ܐ Sp. 245 (ܐܰܣ̈ܨ̈ܨ̈ܐ SSs und Bar 'Alî ist wohl richtiger, da es sich besser zur Analogie der Form ܐܰܣ̈ܚ̈ܚ̈ܐ, die vielfach Gewaltsamkeiten bezeichnet, fügt) gehört zur Wurzel ܨ̈ܒ̈ ‚spalten' = شدق = äthiop. *śaṭaḳa* (das allerdings PRÄTORIUS, *Beitr. zur assyr. u. sem. Sprachwissensch.* 1, S. 25. Anm. = اشتقّ setzt).

ܐܰܣ̈ܚ̈ܐ Sp. 247 gehört zur Wurzel ܚ̈ ‚fassen, packen' (vgl. lin. 3. ܐܰܣ̈ܚ̈ = انشبّث امسكه); daher عُرْوة ‚Henkel' = ܐܰܣ̈ܚ̈ (so BAR HEBR. *Gramm.* 1, 35, 1 gegen CAST. ܐܰܣ̈ܚ̈ Plur. ܐܰܣ̈ܚ̈) ‚Fieberschauer' =

عُرْوَاء. Leicht verständlich ist, dass von dem Begriffe des Festhaltens sich im Syrischen weiter die Begriffe der Festigkeit, Härte und Kälte (ܥܪܝܐ) entwickelt haben. Wie wir, braucht auch der Araber ‚packen' von der Krankheit; vgl. Dozy s. v. أخذ: اخذته البردية.

ܐܦܣܪ Sp. 265, l. 4 erklärt durch القريض ist wirklich ‚wiederkäuen'; aber es ist ein Fehler für ܐܦܫܪ, vgl. ܦܫܪܐ, Cast. 742, jüd. פשרא eigentlich ‚auflösen'.

Die erste Erklärung von ܐܪܕܒܟܐ, Sp. 283 durch ديك beruht auf einer Verwechslung dieses Wortes mit ܐܒܟܐ ‚Hahn'. Die eigenthümliche Erklärung durch نصف طبل ist nur durch das Synonym ܦܠܓܐ, in dem die ‚Hälfte' gefunden wurde, veranlasst.

ܐܪܬܠܝܐ Sp. 304 wird auch als ܐܪܬܠܢܐ überliefert (vgl. PSM). Das Wort macht nicht den Eindruck echt semitisch zu sein. Zur Bedeutung ‚Schöpfkelle' stimmt ziemlich genau ἀρυτήρ ‚Löffel, Kelle'; doch wäre die Transcription des τ durch ܬ ziemlich auffällig, wie auch die eigenthümliche Endung bei einem Fremdworte seltsam ist. Man erwartete für ἀρυτῆρα (mit Dissimilation) *ܐܪܛܝܠܐ. Sollte in ܐܪܬܠܝܐ ein unverstandener und roh übernommener Rest des ursprünglichen jüdischen Chroniktargums vorliegen? Jüdisch ist ja *ארתלַיָא am Platze als Uebersetzung von מזרקות. Auch findet sich jüdisch, allerdings in später Zeit, die Transcription von τ durch ת nach r in ארתקפיון = ἀρτοκοπεῖον.

ܐܬܥܩܩ Sp. 335 wird durch تعوّق erklärt. Die beiden Wurzeln sind thatsächlich identisch. Unter dem Einflusse des vorhergehenden 'Ain hat sich das emphatische ḳ zu k dissimilirt. In derselben Weise ist die Veränderung von حرق zu aram. ܚܪܩ (mand. הרך) zu erklären. Im Arabischen hat dasselbe Gesetz gewirkt in ضحك gegenüber צחק (ebenso aram. ܨܚܩ). Natürlich ist auch der umgekehrte Einfluss, Assimilation von k an 'Ain zu ḳ, zu beobachten. Vgl. ܥܩܘܩܒܐ gegen עכבה: ܥܩܘܩܒܐ ‚kraus' (vom Haar) Löw, *Aram. Pflanzenn.* 239 zu עכם عكس ‚umbiegen'; dazu gehört auch arab. عقص (mit der weiteren Assimilation von s an ḳ zu ṣ). Die Wurzel ܥܘܩܩܐ עוקץ ‚Stachel', ‚Stiel' scheint davon ganz verschieden. Aethiop. *'aḳab 'aḳâb* ‚Dorn' (Dillmann 981) = ܥܩܘܒܐ (Löw, *Aram. Pflanzenn.* 292) gegen עכוביתא عكّوب, wonach Dillmann's Zusammenstellung mit ܥܩܘܒܐ natürlich entfällt. Auch

ist darnach wohl die Aussprache *'aḳḳâb* anzusetzen. Vgl. noch نقال und عكال u. a. m.

Noch seien an selteneren Wörtern angemerkt صمصب Sp. 337 l. 15 ‚zerstücken'; فاس ib. (DUV., *Not.* 5, *sic*) gehört zur Wurzel بس ‚zerstören', mand. מאם (NÖLDEKE, *Mand. Gramm.* 248) jüd. מם, Uebersetzung von חלל (LEVY, *TWB.* II, 283) und in der Bedeutung ‚zerquetschen' (von einer Blase, 'Ârûch s. v. מורסא).

Durch die vorstehenden Bemerkungen ist wohl zur Genüge auf die Wichtigkeit der neuen Ausgabe hingewiesen. Möge sie auch weiter einen raschen und ungestörten Fortgang nehmen!

Vedica.

By

Professor **A. Hillebrandt.**

(Conclusion.)

B. Purandhi used as a substantive.

As we have seen that *purandhi*, used as an adjective, means 'active, zealous', its meaning as a substantive must correspond and may be taken to be "activity, zeal". This fits particulary well for

Ṛ. V. x. 112. 5, *yasya śaśvat papivāṅ indra śatrūn*
anānukṛityā raṇyā chakartha |
sa te purandhiṁ tavishīm iyarti
sa te madāya suta indra somaḥ ||

The last two lines may be rendered, "this rouses thy zeal, thy vehemence; this Soma has been pressed for thee, o Indra, to intoxicate (thee)". In this passage *purandhi* placed together with *tavishī* corresponds very closely with *śushma* and *śavas*, which in three other verses are associated with *tavishī*. Thus we read

Ṛ. V. III. 23. 3, *ye te śushmaṁ ye tavishīm avardhan*
aṛśanta indra marutas ta ojaḥ ||
v. 32. 9, *ko asya śushmaṁ tavishīṁ varāte |*
x. 23. 5, *kas tavishīṁ vāvṛidhe śavaḥ |*

Purandhi is, as these passages show, an attribute of Indra, and it would not be suitable to conjecture that a word such as 'plenty'

had been connected with *tavishī*. Indra is represented as a deity granting speedy assistance and he is frequently called *āśu* or *śushmin*. Activity is certainly one of the qualities for which he is particularly praised. Hence *purandhi* is attributed to him in some other passages,

Ṛ. V. 35. 8, *asmākam indrehi no ratham*
. . . . . *ava purandhyā* |
vayaṁ śavishṭha vâryam
divi śravo dadhîmahi ‖

"Come to our chariot, o Indra . . . . . assist it with thy zeal."

Ṛ. V. VIII. 81. 15, *sa non vṛishan sanishṭhayā*
saṁ ghorayā dravitnvā |
dhiyā viḍḍhi purandhyā ‖

"Assist us, o powerful (Indra), with most bountiful, dreadful, speedy skill and wish for action."[1]

In another passage Ṛ. V. VII. 32. 20, *Purandhi* has been personified and is mentioned together with Indra,

taraṇir it śishāsati
vājaṁ purandhyā yujā |
ā va indraṁ puruhūtaṁ name girā
nemiṁ tashṭeva sudrvam ‖

"Striding forward, he desires to carry off the prize together with his ally Purandhi."[2]

Another passage Ṛ. V. IX. 97. 36, where *purandhi* occurs in juxtaposition with *vâcham* is likewise of great importance for its interpretation. We read there:

evā naḥ somaḥ parishichyamānaḥ
ā pavasva pūyamānaḥ svasti |
indram ā viśa bṛihatā raveṇa
vardhayā vāchaṁ janayā purandhim ‖

[1] Compare also R. V. I. 5. 3, given below.

[2] While Indra is here associated with *purandhi*, he grants *purandhi* according to another passage R. V. IV. 22. 10, see below p. 264.

The last line may be rendered, "Strengthen our speech and rouse our activity". But one feels tempted to subsistute for the last words "our thoughts", and it is remarkable that in parallel passages we find once *vâch* and *jûti*, and rather frequently *vâch* and *manîshâ*,

Ṛ. V. III. 42. 2, *makhasya te tavishasya pra jūtiṁ*
iyarmi vācham amṛitāya bhūshan ‖
Ṛ. V. VI. 47. 3, *ayaṁ me pīta udiyarti vācham*
ayaṁ manīshām uśatīm ajīgaḥ ‖

Both in this and in the passages to be quoted hereafter it is the Soma-drink which stimulates *vâch* and *manîshâ*, just as the two preceding ones assert that it rouses *vâch* and *purandhi*. It may be that these verses have induced Professor VON ROTH to assign to *purandhi* the meaning "enthusiasm". This seems however unnecessary, because the Petersburg Dictionary does not attribute the same sense to *manîshâ* which appears in the place of *purandhi*, and the unity the interpretation can only gain, if we do not separate the substantive too much from the adjective. Hence we may retain whitout any scruple the interpretation of *purandhi* by "activity" or "zeal", which fits very well, as the Soma-drink may be said to rouse the mental activity or the zeal of the worshipper.

The word *manîshâ* is also connected with other verbs than *ajîgaḥ*, which we have found above. Thus we read,

Ṛ. V. IX. 95. 5, *eshyan vācham upavakteva*[1] *hotaḥ*
punāna indo vishyā manīshām |
IV. 11. 2, *vi shāhy agne gṛiṇate manīshām*
khaṁ vepasā tuvijāta stavānaḥ |
X. 94. 14, *sute adhvare adhi vācham akratā*
krīḷayo na mātaraṁ tudantaḥ |
vi shu muñchā sushuvusho manīshāṁ
vi vartantām adrayaś chāyamānāḥ |

[1] *Upavaktṛi* is, as this passage shows, the Vedic name of the Pratiprasthâtṛi-priest. I shall discuss this point elsewhere more fully.

I. 112. 24, *apnasvatīm aśvinā asme vācham*
kṛitaṁ no dasrā vṛishaṇā manīshām ‖
X. 177. 2, *pataṁgo vāchaṁ manasā bibharti*
taṁ dyotamānāṁ svaryaṁ manīshām ‖
III. 8. 5, *jātaḥ jāyate sudinatve ahnām*
samarye ā vidadhe vardhamānaḥ |
punanti dhīrā apáso manīshā
devayā vipra udiyarti vācham ‖

In these passages, too, the words *vâch* and *manīshā* are contrasted and hence they mean 'speech and thought',[1] 'word and spirit'.

On the other hand *manīshâ* is fully equivalent to 'activity'

Ṛ. V. v. 83. 10, *avarshīr varsham ud u shū gṛibhāya*
akar dhanvāny aty etavā u |
ajīījana oshadhīr bhojanāya kam
uta prajābhyo 'vido manīshām ‖

The hymn refers to the end of the hot season, when the ram imparts new life to all creatures, compare the description in the Rāmāyaṇa III. 182. 1 ff. Hence my *Vedachrestomathie* offers for *manīshā* in this passage the meaning 'activity'.[2]

As *purandhi* occurs Ṛ. V. x. 97. 36 together with *vāch* and as elsewhere *vāch* frequently stands side by side with *manīshā*, I conclude that the meaning of *purandhi* comes close to that of *manīshā* and that

---

[1] This meaning of *manīshā* comes out particularly well in the following passages, R. V. IV. 61, *pra vedhasaś chit tirasi manīshām* (agne) *tvaṁ hi viśvam abhy asi manma*. "Thou furtherest even the thinking of a wise man; for thou art above all thoughts;" R. V. VI. 34, 1, *saṁ tve jagmur giraḥ pūrvīr vi cha tvad yanti vibhvo manīshāḥ*. "In thee all our old songs unite and from thee, o wise one, come the thoughts;" R. V. X. 28. 5, *gṛitsasya pākas tavaso manīshāṁ kathaṁ chiketam*. "How can I, a simple-minded man, understand the thoughts of the wise and strong one."

[2] It is not doubtful that *manīshā* has also developed the meaning "song". For the passages R. V. I. 101. 7; 24. 2; X. 111. 1, etc. prove that. But it ought to be noted that it occurs in connexion with *giraḥ* IV. 41. 8; VI. 66. 11, IX. 96. 7; with *gir, suvṛikti, brahman* VII. 70. 7; with *vachas, giraḥ*, V. 11. 5; in the plural with *matayaḥ* I. 62. 11; with *vachas, mati, śruta* Vāl. XI. 6.

the translation 'activity, zeal' (which its use as an adjective suggested), and further 'action', suits the substantive in the passage quoted. It likewise fits in the following verses,

Ṛ. V. 1. 134. 3, *vāyur yuṅkte rohitā vāyur aruṇā*
vāyū rathe ajirā voḷhave
vahishṭho dhuri voḷhave |
pra bodhayā purandhiṁ[1]
jāra ā sasatīm iva.

"Rouse our activity, as a lover (rouses) his sleeping (sweet-heart)."

Ṛ. V. 1. 123. 6, *udīratāṁ sūnṛitā ut purandhīḥ*
ud agnayaḥ śuśuchānāso asthuḥ |
sparhā vasūni tamasāpagūḷhā
āvish kṛiṇvanti — — — — ‖

"May our songs begin, may our work begin; the brilliant fires have flamed forth."

Closely allied with this verse is

Ṛ. V. x. 39, 2, *chodayataṁ sūnṛtāḥ pinvataṁ dhiyah*
ut purandhīr īrayataṁ tad uśmasi |
yaśasaṁ bhāgaṁ kṇutaṁ no aśvinā
somaṁ na chāruṁ maghavatsu nas hṛtám ‖

"Rouse our songs;[2] make our skill productive; make our activity begin. Make our share glorious; make us, like the Soma-drink, acceptable to the Maghavats." The poet asks the Aśvins to grant him fame through his skill and to procure for him a sphere of action i. e. to make him a valued sacrificial priest. Such a position yields money *(yaśasaṁ bhâgam)*.

The meaning, given above, suits also in the following passages,

1) Ṛ. V. 1. 158. 2, *ko vāṁ dāśat sumataye chid asyai*
vasū yad dhethe namasā padā goḥ |

[1] Compare verse 2, *upa bruvata îṁ dhiyaḥ.*

[2] Compare R. V. 1. 11. 3, *sarasvatī chodayitrī sūnṛtānāṁ chetantī sumatīnâm | yajñaṁ dadhe sarasvatī;* verse 12[c], *dhiyo viśvā virājati.*

jigṛitam asme revatīḥ purandhīḥ
kāmapreṇa manasā charantā ‖

"Procure for us a rich (i. e. well-paid) activity, coming with a mind fulfilling our wishes." The translation 'rich plenty', 'rich offerings', or 'enthusiasm' would not give any clear sense.

2) Ṛ. V. iv. 22. 10, *asmākam it su śṛiṇuhi tvam indra*
asmabhyaṁ chitrāṁ upa māhi vājān |
asmabhyaṁ viśvā ishaṇaḥ purandhīr
asmākaṁ su maghavan bodhi godāḥ ‖

"Hear us, Indra! Measure out to us various prizes of victory; lead us to all action; be to us, o Maghavan, a giver of cattle."

3) Ṛ. V. i. 116. 7, *yuvaṁ narā stuvate pajriyāya*
kakshīvate aradataṁ purandhim |
kārotarāch chhaphād aśvasya vṛishṇaḥ
śataṁ kumbhāṁ asiñchataṁ surāyāḥ ‖

"You, o heros, have granted activity to Pajriya Kakshīvat who praised you,"[1] etc. etc.

4) Ṛ. V. iv. 50. 11 (vii. 97. 9), *avishṭaṁ dhiyo jigṛitaṁ purandhīr*
jajastam aryo vanushām arātīḥ |

"(Indra and Bṛihaspati), favour our skill; rouse our activity; hinder the plans of the foes of the pious man."

---

[1] Muir, *Orig. Sanskrit Texts*, vol. v. p. 246 translates *purandhi* by 'wisdoms'. This is the only passage where the word might possibly be taken in the sense of 'plenty'. But I do not believe that the present of *purandhi*, mentioned in Pādas a—b, has any connexion with that praised in Pādas c—d. The latter refer to some other legend, which owing to the imperfect preservation of the ancient myths regarding Kakshīvat cannot be fully explained. From an other passage x. 143. 1 we learn that the Aśvins made him again young. His and Vyaśva's successful invocation of the Aśvins is mentioned viii. 9. 10. Compare also x. 25. 10 *sa(somaḥ) kakshīvato maho matiṁ viprasya vardhayad vichakshase* and x. 61. 16 *sa(somaḥ) kakshīvantaṁ rejayat*. It seems therefore that Kakshīvat gave some extraordinary proof of his *activity*. R. V. i. 117. 6 proves nothing, because the verse mentions only one single myth.

5) Ṛ. V. VII. 64. 5, *esha stoma varuṇa mitra tubhyaṁ*
somo śukro na vāyave yāmi |
avishṭaṁ dhiyo jigṛitaṁ purandhīḥ
yûyaṁ pāta etc.

Here we have in the third Pāda the identical phrase translated above.

6) Ṛ. V. VII. 67. 5, *prāchīm u devāśvinā dhiyaṁ me*
amṛidhrāṁ sātaye kṛitaṁ vasūyum |
viśvā avishṭaṁ vāja ā purandhīs
tā naḥ śaktaṁ śachīpatī . . . . ‖

"Further, o Aśvins, my untired gain-desiring skill, in order that it may produce gain; favour all my activity in the contests!"

Several other passages show a close connexion between *dhî* 'skill' and *purandhi* its practical application i. e. 'activity', and both are personified as deities,

Ṛ. V. X. 65. 13, *viśve devāsaḥ śṛiṇavan vachāṁsi me*
sarasvatī saha dhībhiḥ purandhyā |
14, *viśve devāḥ saha dhībhiḥ purandhyā*
manor yajatrā amṛitā ṛitajñāḥ |
rātishācho abhishāchaḥ svarvidaḥ
svar giro brahma sūktaṁ jusherata ‖
II. 38. 10, *bhagaṁ dhiyaṁ vājayantaḥ purandhim |*
narāśaṁso gnāpatir no avyāḥ ‖

Purandhi occurs in a somewhat different connexion,

Ṛ. V. IV. 34. 2, *saṁ vo madā agmata saṁ purandhiḥ |*
suvīram asme rayim erayadhvam ‖

"For you (o Ṛibhus) the intoxicating drinks have flowed together, our action has united with them. Grant us wealth and excellent heros."

While *madāḥ* 'the intoxicating drinks' here represent the material portion of the sacrifice, *purandhi* 'the activity' or 'action' of the sacrificer represents the spiritual element.[1]

[1] Compare R. V. IX. 72. 6, *sam ā gāvo matayo yanti.* It may be noted here, that Soma is called *purandhivat.*

I explain Ṛ. V. I. 180. 6 in asimilar manner,

ni yad yuveshe niyutaḥ sudānū
upa svadhābhiḥ sṛijathaḥ purandhim ‖

"When you, o Aśvins, drive your team downwards, you join our activity with the offerings" i. e. when the gods approach, the poet begins his work. In this case *svadhābhiḥ* takes the place of *madāḥ*.[1]

There is, as we see, nowhere a necessity for translating *purandhi* by 'plenty' or 'sacrificial offering'. All those who give the latter interpretations, have been too much influenced either by the very uncertain etymology of the word, which they considered to be derived from *pṛi, pur,* or by those passages of the Ṛ. V. in which the personified *Purandhi* is connected with riches or with the granting of riches. Such passages undoubtedly do occur and find, it seems to me, analogies in the Avesta. But I think that the connexion of the deity *Purandhi* with riches may be most easily explained, if we keep in mind that 'activity', 'action' or 'work' is an indispensable condition for acquiring money. The already quoted verse Ṛ. V. I. 158. 2, *jigṛitam asme revatīḥ purandhīḥ* 'procure for us paying work' clearly points to this association of ideas, and the other passages are much to the same effect. It seems to me that the verses which we have still to discuss, say, strictly interpreted, nothing more.

In most of these cases *Purandhi* is personified and is frequently associated with other deities, especially with Bhaga,

1) Ṛ. V. VII. 9. 6, *Tvām agne samidhāno vasishṭho*
jarūthaṁ han yakshi rāye purandhim[2]

"Vasishṭha kindled thee, o Agni, and slew Jarūtha. Worship (acting as our Hotṛi-priest) Purandhi in order that we may obtain wealth."

2) Ṛ. V. VII. 39. 4, *tāṅ adhvara uśato yakshy agne |*
śrushṭī bhagaṁ nāsatyā purandhim ‖

---

[1] Compare R. V. IX. 95. 1, *ato* (somo) *matīr janayata svadhābhiḥ.*

[2] Compare also verse 5, *devān brahmakṛitā saha gaṇena | sarasvatīṁ marutaḥ aśvināpo yakshi devān ratnadheyāya viśvān ‖*

Compare for this passage Nirukta VI. 13.

3) Ṛ. V. IX. 93. 4, *sa no devebhiḥ pavamāna rada*
indo rayim aśvinaṁ vāvaśânaḥ |
rathirayatām uśatī purandhir
asmadryak ā dāvane vasūnām ‖

"May Purandhi, full of desire, approach us in her chariot,[1] in order to distribute wealth."

4) Ṛ. V. II, 1. 3, *tvam agna indro vṛishabhaḥ satām asi*
tvaṁ vishṇur urugāyo namasyaḥ |
tvaṁ brahmā rayivid brahmaṇaspate
tvaṁ vidhartaḥ[2] *sachase purandhyā ‖*

"Thou, o Distributer, associatest with Purandhi."

5) Ṛ. V. VII. 36. 8, *pra vo mahīm asamatim kṛiṇudhvam*
pra pūshaṇaṁ vidathyaṁ na vīram |
bhajaṁ dhiyo 'vitāraṁ no asyāḥ
sātau vājaṁ rātishāchaṁ purandhim ‖

"Place foremost . . . . . Purandhi who goes after wealth" i. e. "who desires to obtain wealth."[3]

6) Ṛ. V. III. 62. 1, *devasya savitur vayam*
vājayantaḥ purandhyā[ḥ][4] *|*
bhajasya rātim īmahe ‖

---

[1] *Rathirayatām* is the third person of the imperative Âtmanepada, and has the same meaning as *udīratām*, R. V. I. 123. 6. With *uśatī purandhiḥ* compare R. VI. 47. 3, *ayaṁ manīshām uśatīm ajīgaḥ*.

[2] Note the frequent association of Purandhi with Bhaga in the following verse, and that *vidhartṛi* is also an epithet of Bhaga, R. V. VII. 41. 2.

[3] Compare the verse R. V. VII. 35. 2, quoted below as No. 10, where. *Purandhi* is separated from *rāyaḥ* wealth. That would be impossible if Purandhi were the goddess of Abundance.

[4] The reading of the text *purandhyā* must be changed to the genitive *purandhyāḥ*.

7) Ṛ. V. I. 5. 3, *sa ghā no yoga ā bhuvat*
sa rāye sa purandhyā |[1]
gamad vājebhir ā sa naḥ ‖

Ṛ. V. II. 38. 10, might also have found its place here; but it has been already quoted above p. 265, because there *purandhi* is associated with *dhī*.

8) Ṛ. V. X. 85. 36, *bhago aryamā savitā purandhiḥ* |
mahyaṁ tvādur gārhapatyāya devāḥ ‖[2]

9) Ṛ. V. VI. 21. 9, *pra pūshaṇaṁ vishṇum agniṁ purandhim* |
savitāram oshadhīḥ parvatāṁś cha ‖

10) Ṛ. V. VII. 35. 2, *śaṁ no bhagaḥ saṁ u naḥ śaṁso astu*
śaṁ naḥ purandhiḥ śam u santu rāyaḥ |
śaṁ naḥ satyasya suyamasya śaṁsaḥ
śaṁ no aryamā purujātaḥ astu ‖

11) Ṛ. V. VI. 49. 14, *tam no 'hir budhnyo adbhir arkaiḥ*
tat parvatas tat savitā chano dhāt |
tad oshadhīr abhi rātishācho
bhagaḥ purandhir jinvatu pra rāye ‖

12) Ṛ. V. V. 42. 5, *devo bhagaḥ savitā rāyo aniśaḥ*
indro vṛitrasya saṁjito dhanānām |
ṛibhukshā vāja uta vā purandhir
avantu no amṛitāsas turātaḥ ‖

All these passages show that the deity Purandhi is closely connected with, or grants riches, but none of them proves that the word means Plenty or Abundance. On the contrary, in one passage Ṛ. V. VII. 35. 2, Purandhi is separated from the personied Wealth. The meanings of the *purandhi* are therefore 1. a) activity, zeal, b) action, work, c) a deity presiding over these qualities and granting riches, 2. active, stirring.

---

[1] I read *purandhyā* with the Sāmaveda, instead of the senseless form *purandhyām* which the R. V. offers. Thee proof of the correctness of this proceeding is furnished by R. V. V. 35. 8, VIII. 81. 15, VII. 32. 20, see above.

[2] I call attention to the fact that the verse occurs among the Mantras to be recited at the wedding.

C. The Zend Pāreñdi.

In the Avesta *pareñdi* or *pāreñdi* appears in the place of the Vedic *purandhi*. Hitherto the two words have always been considered identical, and there appears to be no reason to doubt the correctness of this identification. But I believe that the common view, according to which Pareñdi is the goddess of riches or, as DARMESTETER[1] says, l'Abondance, cannot be upheld. This opinion is based on a remark of Neriosengh, who says that Pareñdi is *nikhātarakshakā*, "the keeper of hidden (treasures)". If it is throught advisable to pay attention to this traditional explanation, it must be taken in its true sense. Usually the word *nikhāta* is altogether left aside. *Nikhātarakshakā* means "the keeper of *hidden*" (i. e. not easily accessible treasures). This is an epithet which suits a Paṇi, but not the goddess of Abundance, which Pareñdi is believed to be. The adjective, which most commonly occurs with Pareñdi, is *raoratha*, Yasht VIII. 38, X. 66, XXIV. 8; Sîr. I. 28, II. 25. GELDNER translates it in the first passage by "auf raschem Wagen" (on a swift chariot), in the second "auf leichtem Wagen"[2] (on a light chariot). DARMESTETER has rendered it first by "sur un char retentissant", later by "on her light chariot".[3]

He who desires the favour of the goddess of Abundance will probably also wish that she may come to him not on a "light", but on a 'heavily laden' chariot. If the translation of *raoratha* is correct, Pareñdi either receives an unsuitable epithet or she is not the goddess of Abundance. The latter is probably the case. The passages in which the word occurs, run as follows:

---

[1] *Ormazd et Ahriman*, p. 25. Compare also *Sacred Books of the East*, vol. IV, p. LXI "the keeper of treasures", and vol. XXIII, p. 11 note. Similarly MILLS, *S. B. E.* vol. XXXI, p. 25 "the goddess of riches".

[2] KUHN'S *Zeitschrift für vgl. Sprachf.* XXV. p. 472 § 38, and *ibidem* p. 497.

[3] *Ormazd et Ahriman*, p. 254, *S. B. E.* vol. IV, p. LXX, "who comes on a sounding chariot"; the second rendering occurs *S. B. E.* vol. XXIII, pp. 11, 13, 104.

Yasht. VIII. 38, *ādim (tištrīm) paskāṭ anumarezatem aśiścha vaŋhuhi barezaiti pāreñdicha raoratha* |

— X. 66. *yim hachaitē aśiś vaŋhuhi* | *pāreñdicha raoratha* | *ughracha nairē hām veretiś* | *ugremcha kaēvaēm hvarenō etc.*

— XXIV. 8. *yūžemchiṭ hvareno bakśayata āpa dasta no tem yānem jaidhyata aśiś vaŋhuhi rātācha vouru dōithra hachatu pārendicha raoratha.*

Sir. 1. 25: aśōiś vaŋhuhāyo ciśtōiś vaŋhuuljāo erethē v. rasāstāto v. hvarenaŋhō savaŋhō mazda dhātahē | *pārendyāo raorathayāo airyanām hvareno mazda dhātanām* | *kāvayēhēcha etc.*

Sir. 2. 25: aśiṇ vaŋhuhīm yazamaidē kśōipnīm berezaitīm amavaitīm huraodhām hvāparām | *hvareno mazda dhātem savo mazda dhātem yazamaidē* | *pāreñdīm raorathām yaz°* | *airyanem hvareno mazda dhātem yaz°* | *kaēvaēm etc.*

Yasna XIII. *1: ghenānām ratūm āmruyē daēnām māzdayaznīm aśīm vaŋhuhīm pareñdīm yāmcha bipaitiśtanām aśaonīm.*

— XXVIII, *2: vaŋhuhīm āzūitīm vaŋhuhīm frasastīm vaŋhuhīm pareñdīm yazamaidē.*

GELDNER translates the last passage[1] by „wir bitten um gute Speise, guten Appetit und guten Genuss“ (we ask for good food, good appetite and good enjoyment). He therefore takes *pāreñdi* to mean 'Genuss' (enjoyment), for which translation I cannot find any authority or sufficient reason. Already the fact that *pareñdi* elsewhere has the epithet *raoratha* is sufficient to show that this interpretation cannot be admitted. The correct view seems to be that expressed by TH. BAUNACK,[2] according to which the passage must be considered spurious on critical grounds. The phrase *vaŋhuhīm pārēñdīm*, which occurs nowhere else, speaks most strongly against its genuineness. Among the two passages which have still to be mentioned, one, Âfr. I. 4, *sasakuśtema aśahē berejō śtryo mayāo pārēñdīs upavāzo yezi yajata* is

[1] *Drei Yasht*, p. 23.

[2] *Studien auf dem Gebiete der Griech. und der Ar. Sprachen*, Leipzig 188[illegible]. B. I, p. 377.

rather difficult. GELDNER's translation[1] „der Weiber, Lust und Jubel bringt" (he who brings women, delight and rejoicing) does not settle the meaning of *pārēñdi*. For one might with just as much reason translate the word by 'riches' or any other similar word. The last remaining passage Visp. VII. 2 permits us to advance a little further. It runs as follows:

vahištahē aṅhēuš vāhištām ayanām yaz° | arštātem yaz. vaŋuhīm frādaṭ gaēthām varedaṭ gaēthām šavogaēthām yām daēnām māzdayasnīm | raŋnum razištem yaz o | mithrem vourugaoyao itīm yazo | revīm pareñdīm yaz o revīm ravō mananhām revīm ravō vacanhām revīm ravō škyaothenanām frā tanvō reñjayēiti.

Though none of the other passages, quoted above, gives any clue to the exact meaning of *pareñdi* its yet undeniable that this deity is commonly named together with *Aši̊š vaŋuhi*.[2] Once[3] the word *rātā* 'gift' is placed between the two, and it may be conceded that *Pareñdi* has something to do with wealth. But just as in the case of the Vedic *Purandhi*, it does not follow by any means that she is the goddess of Wealth. Not one of the passages of the Avesta, the above enumeration of which is complete, forces us to admit such an opinion. On the contrary the adjective *raoratha* makes it, as already stated, very improbable. In the place of this epithet "with a swift chariot" appears *revī*, in the last quoted passage from Visp. VII. 2 BARTHOLOMAE has shown[4] that *ravīš*, Yasht XIII. 75, is identical with Sanskrit *raghvīš* 'light, swift'. GELDNER, too, has translated this word in the same manner.[5] Further the verb *reñj*, the causative of which occurs in our quotation from Visp. VII. 2, belongs to Sanskrit *raṁh* 'to run, to hasten'. The word *ravō*, which stands next to *revīm*, causes some difficulty. JUSTI

[1] Loc. cit. p. 54. MILLS *S. B. E.* vol. XXXI. 346 has "riches women-minded bringing as reward," which words I do not understand.

[2] See GELDNER, *Drei Yasht*, p. 93.

[3] This would be also the case in Yasht XXIV. 9, if that paragraph could be proved to be connected with the preceding one.

[4] KUHN's *Zeitschrift* vol. XXVIII, p. 4, Note 2.

[5] KUHN's *Zeitschrift* vol. XXV, p. 545.

translates "freundlich in Freundlichkeit der Gedanken, Worte und Werke" (friendly in friendliness of thoughts, words and deeds). MILLS has: "And we worship Pareñdi the wealthy, wealthy with a wealth of thoughts, with a throng of words, and with a breadth of actions."[1] This translation is nothing but a make-shift. In order to obtain an acceptable interpretation, it will be necessary not to separate *ravō* too much from the preceding *revī* and the following *reñjay*. From the epithet of Pareñdi *raoratha* we may infer the existence of an adjective *rava* which without a doubt belongs to the same stem. In the difficult passage Yasht XVII. 12, *ruma vāśem vāśayēiñti* GELDNER writes on the authority of MS. J 10 *raom* (i. e. *ravem*), and we thus obtain the perfectly acceptable sense "they draw the swift chariot". This same adjective likewise occurs in our passage from Visp. VII, 2, and we must combine the words *ravōmanaŋhām,* as GELDNER has done in his new edition of the Avesta. We must therefore translate: "We worship swift Pareñdi, the swift one among the swift-thinking, the swift one among the swift-speaking, the swift one among the swift-acting. She causes the bodies to move." We now see how close the meaning of the Zend word comes to that which our deductions must be assigned to the Vedic *Purandhi,* i. e. 'activity, zeal, action or work'. We now further understand why this deity is closely connected in the Veda with *rāi* and in the Avesta with *rāta* and *aśi vaŋuhi,* without being a goddess of Wealth or Abundance. With our explanation Neriosengh's gloss *nikhātarakshakā* 'the keeper of *hidden* (treasures)' too gains its full significance.

Pareñdi is in the Avesta exclusively a personification and she is the deity presiding over zeal, activity and action, and hence granting wealth. The epithet *raoratha* 'with a light or swift chariot' and the phrase *fra tanvō reñjaejēiti* 'she causes the bodies to move', fit the goddess of Activity particularly well. They would be inappropriate, if they were applied to a goddess of Abundance, because the latter makes men idle. Pareñdi and Purandhi express exactly the same

[1] Loc. cit. p. 346.

ea and their attributes agree in nearly all details. I do not vent-
e to offer an etymology for the two words. But the derivation
)m *pṛi, pur* to fill' is a popular etymology.

POSTSCRIPT.

After the completion of the above essay, in November 1888,
saw COLINET's paper in the *Babylonian and Oriental Record,* vol. II
245, Purandhi, the Goddess of Abundance in the Ṛigveda. As
e result, at which I have arrived, differs entirely, as well as the
ethod of enquiry, I publish my paper without making any alterations.

Anzeige.

Ernest A. Wallis Budge, M. A, *The martyrdom and miracles of Saint George of Cappadocia.* The coptic texts edited with an english translation, by —. London, D. Nutt, 1888, 8°, xl und 331 Seiten.

Auf dem Gebiete der koptischen Studien macht sich in den letzten Jahren allseitig eine regere Thätigkeit bemerkbar. Vor allem wird unser Bestand an koptischen Texten durch umfassende Publicationen bereichert. Durch die vorliegende Arbeit hat der auch auf dem Gebiete der Assyriologie thätige Verfasser sich nicht blos um die koptischen Studien verdient gemacht, sondern auch einen werthvollen Beitrag zur Literaturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte geliefert.

Seiner Ausgabe hat Budge fünf Handschriften zu Grunde gelegt, von denen drei englischen Bibliotheken, zwei der an koptischen Texten so reichhaltigen Sammlung des Vaticans angehören. Wir erhalten zuerst das Leben des heiligen Georg von seinem Diener Πασικράτης beschrieben, dann die Beschreibung der neun von Georgios vollbrachten Wunder, endlich ein Enkomion auf Georgios, welches dem Bischof von Ankyra Theodotos, der in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts wirkte, zugeschrieben wird. Alles dies in boheirischer Mundart. Weniger gut ist es um unsere Kenntniss des sahidischen Textes bestellt. Nur Fragmente der Lebensbeschreibung konnte uns Budge bieten; dazu kommt ein kleines Bruchstück im Bulaker Museum, welches Bouriant im *Recueil de travaux,* IV, 155 publicirt hat. In der hiesigen Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer habe ich aus dem Schminerfunde Pergamentblätter in sahidischem Dialecte gefunden, welche zu einem Codex gehörten, der die Lebensgeschichte des heiligen Georgios enthielt. Eines dieser

Blätter ergänzt in erwünschter Weise die Lücken des von BUDGE als A bezeichneten Fragmentes: (S. 186, Z. 26) ⲛⲧⲉ ⲉⲓⲛⲉ (bei BUDGE fehlerhaft ⲉⲓⲛⲉ) ⲙⲙⲟⲩⲃ ⲙⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲩ (fehlt bei BUDGE). ⲛⲁⲛ[ⲧⲟⲥ ⲧⲉ ⲙⲙⲟⲩⲧⲉ ⲯⲉⲛⲣⲧⲏⲩ ⲣⲁⲣⲟⲓ · ⲛⲧⲁⲗⲥⲟⲓ ⲣⲙ ⲡⲁⲩⲱⲛⲉ · ⲡⲉⲭⲁⲥ] ⲛⲁⲩ ⲛⲥⲓ ⲧⲉⲩⲉⲣⲓⲙⲉ ⲁⲉ ⲭⲓⲛ ⲡⲛⲁⲩ (fehlt bei BUDGE) ⲛⲁⲡⲉⲟ ⲛⲉⲁⲩ ⲁⲧⲣⲱⲙⲉ (der Zusatz bei BUDGE ⲁⲉ ⲧⲉⲱⲣⲓⲟⲥ fehlt und mit Recht in unserer Handschrift) ⲉⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ (bei BUDGE steht fehlerhaft ⲛⲁⲩ) ⲙⲡⲉⲛϩⲟⲩⲣ ⲁⲓϯ ⲛⲁⲩ ⲙⲙⲟⲩⲃ · [ⲛⲧⲟⲩ ⲁⲉ ⲡⲉⲭⲁⲩ ⲛⲁⲉ ⲁⲉ ⲟⲩⲁⲩ ⲙⲙⲓⲛⲉ ⲛⲉ ⲛⲉⲓⲣⲱⲙⲉ · ⲙ ⲛⲓⲙ ⲛⲉ ⲛⲉⲩⲣⲁⲛ · ⲡⲉⲭⲁⲥ ⲛⲁⲩ ⲁⲉ — fehlt bei BUDGE] ⲟⲩⲣⲱⲙⲉ ⲛⲉ ⲛⲟⲩⲱⲃⲯ (ⲟⲩⲟⲃⲯ BUDGE) ⲛⲛⲁⲣⲟⲩⲉ [ⲉⲧⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲩ ⲁⲉ ⲧⲉⲱⲣⲧⲉ · ⲁⲛⲟⲛ ⲁⲉ ⲁⲓⲙⲟⲟⲩⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ ⲯⲁⲣⲟⲩⲛ ⲉⲡⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ (ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ BUDGE). ⲁⲓⲥⲱⲯⲧ ⲙⲡⲉⲓⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲩ ⲛⲛⲉⲥⲟⲛ (die Fassung dieses Satzes, sowie fast der meisten folgenden, ganz anders bei BUDGE). ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲁⲉ ⲁⲩⲉⲓⲙⲉ ⲁⲉ ⲡⲣⲁⲧⲓⲟⲥ ⲧⲉⲱⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉ · [ⲁⲩⲛⲁ ⲣⲱⲩ ⲉⲛ ⲟⲩⲯⲓⲛⲉ · ⲁⲧⲱ ⲛⲉⲣⲉ ⲡⲁⲗⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ ⲥⲱⲛⲉ ⲙⲙⲟⲩ ⲛⲁⲧⲁ ⲛⲟⲧⲓ ⲉⲩϯⲣⲓⲥⲉ ⲛⲁⲩ · ⲛⲧⲟⲩ ⲁⲉ ⲛⲩⲱⲯ ⲉⲣⲁⲓ ⲉⲡⲭⲟⲉⲓⲥ ⲙⲛ ⲡⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲯⲉⲛⲉⲣⲧⲏⲩ ⲣⲁⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲗⲥⲟⲩ · ⲙⲛ ⲛⲉⲁ ⲟⲩⲙⲛⲏⲩⲉ ⲁⲉ ⲛⲣⲟⲟⲩ ⲁ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲯⲉⲛⲣⲧⲏⲩ ⲣⲁⲣⲟⲩ ⲛⲧⲁⲗⲥⲟⲩ ⲁⲧⲱ ⲁⲣⲟⲩⲭⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲣⲙ ⲡⲁⲗⲁⲓⲙⲟⲛⲓⲟⲛ · ⲁⲧⲱ ⲛⲩⲯⲟⲟⲛ ⲣⲙ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲛⲣⲁⲧⲓⲟⲥ ⲧⲉⲱⲣⲓⲟⲥ · ⲉⲩϯⲥⲟⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲯⲁ ⲛⲉⲣⲟⲟⲩ ⲙⲡⲉⲩⲙⲟⲩ · ⲣⲉⲛⲛⲟⲥ ⲛⲥⲟⲙ ⲙⲛ ⲣⲉⲛⲯⲙⲛⲣⲉ ⲛⲁⲧⲁⲓ ⲛⲛⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲧⲯⲱⲛⲉ (u. s. w. wie bei BUDGE S. 187, Z. 15).

Seiner Edition hat BUDGE eine kurze Einleitung vorausgeschickt, in welcher er sich über die historischen Ergebnisse aus den von ihm edirten Texten äussert. Mit einer Reihe von wesentlichen Punkten können wir uns hier nicht einverstanden erklären. So vor allem mit seinem Versuche das Martyrium des heiligen Georg mit der grossen Christenverfolgung unter Diokletian und seinen Mitkaisern zusammenzubringen. Gerade die von BUDGE veröffentlichten Texte gestatten uns einen näheren Einblick in die Entwickelung und Umbildung der Georgs-Legende. Ganz wird sie sich freilich erst dann überschauen lassen, wenn auch der syrische Text der Lebensbeschreibung, dessen baldige Edition uns in der vorliegenden Arbeit (S. XXVIII, N. 1) angekündigt wird, vorliegen wird. Aber schon jetzt zeigt sich, dass V. GUTSCHMID im wesentlichen das Verhältniss der verschiedenen Fassungen richtig erkannt hatte (die Sage vom heiligen Georg, als Beitrag zur iranischen Mythengeschichte, Berichte der k. Gesellschaft der Wissenschaften, Leipzig, Phil.-hist. Classe 1861—1862,

S. 175 ff.); mit seiner letzten Schlussfolgerung über die Entstehung der Legende können wir uns freilich nicht befreunden. Wie in den lateinischen Acten, wird auch in den von BUDGE herausgegebenen die allgemeine Christenverfolgung, welcher Georgios zum Opfer fiel, von einem Könige der Perser angeordnet, welcher in den boheirischen Texten ⲇⲁⲇⲓⲁⲛⲟⲥ, in den sahidischen ⲇⲓⲇⲓⲁⲛⲟⲥ (Dacianus gibt bekanntlich die lateinische Vita) heisst. Dieser König ist nicht mit Kaiser Diokletian, den fast alle koptischen Märtyrergeschichten nennen, zusammen zu werfen, wie dies in der griechischen Fassung der Sage geschieht, denn er wird nach dem Enkomion des Theodoros (BUDGE, S. 163) als um einige Jahrzehnte vor Diokletian regierend gedacht. Man wäre geneigt bei der Form Decianus an Kaiser Decius, welcher die Reihe der grossen Christenverfolgungen beginnt, zu erinnern. Die sahidische Namensform ⲇⲓⲇⲓⲁⲛⲟⲥ würde uns dagegen auf Didius, die boheirische ⲇⲁⲇⲓⲁⲛⲟⲥ gar in den Kreis armenisch-georgischer Namen führen. Noch seltsamer sind die Namen der Mitkönige dieses Oberkönigs Dadianos; nach dem einen derselben ⲙⲁⲩⲙⲉⲛⲧⲓⲟⲥ (BUDGE, S. 35 u. 153) möchte ich unter Hinweis auf den Gegenkaiser Konstantios II. schliessen, dass diese Lebensbeschreibung frühestens in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ihre Gestalt erhalten hat. Charakteristisch ist der Umstand, dass die Handlung, deren Inhalt sich von demjenigen anderer koptischen Legenden, die unter Diokletian spielen, im wesentlichen nicht unterscheidet, in das Reich des Perserkönigs verlegt wird, von Georgios heisst es, dass er in das Land der Perser kam (BUDGE, S. 40), Nikanor, dessen Sohn von Georgios geheilt wird, erscheint als Herr des dritten Theiles des Perserlandes (BUDGE, S. 56). Die ursprüngliche Fassung der Georgios-Legenden werden wir im Kreise der syrischen Literatur zu suchen haben. Man sieht auch, dass es vergeblich wäre in der Reihe der Perserkönige nach einem Könige zu suchen, den man mit Dadianos zu identificiren hätte, etwa wie in einer syrischen Märtyrergeschichte Sapor II. gar Sanherib genannt wird (HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer*, S. 17).

Beachtenswerth ist auch die Zahl der Mitkönige von Dadianos, nach den koptischen Texten waren es mit diesem im Ganzen 70, die lateinische Vita erwähnt dagegen 72 Unterkönige Dacian's. Aus der letzteren Zahl ist die erstere abgerundet. Nach Appian (Syriake 62) hatte Seleukos Nikator sein Reich in 72 Unterabtheilungen getheilt, noch in dem Briefe des Presbyter Johannes an den Kaiser von Konstantinopel wirkt diese Zahl fort: ‚septuaginta duo reges sunt nobis tributarii' und ‚septuaginta due provincie sunt nostre' (G. Oppert, *Der Presbyter Johannes in Sage und Geschichte*, S. 168 u. 169). Auch dieser im späten Mittelalter verfasste Brief geht auf eine syrische Vorlage zurück. Nach der von v. Gutschmid (a. a. O. S. 182) angeführten arabischen Tradition war die Zahl der von Alexander eingesetzten Völkerkönige ebenfalls 72. Mit 72 Schiffen zieht Or im Orendel aus um Jerusalem's Königin zu gewinnen.

In dem Gange der Handlung unterscheiden sich diese Acten von anderen apokryphen Märtyreracten nur wenig. Das factische Verhältniss ist dieses, dass die Tortur angewendet wird, um die Christen zum Verläugnen ihres Glaubens, beziehungsweise zum Opfer an die heidnischen Götter, zur Anerkennung der römischen Staatsreligion zu zwingen. Erst als alle Versuche nach dieser Richtung misslingen, wird das Todesurtheil ausgesprochen und durch ‚die Schneide des Schwertes', wie sich unsere Texte ausdrücken, vollzogen. Sehr schön hat einer unser Kirchenrechtslehrer das Verhältniss also präcisirt: ‚Was sonst dazu diente, das zum Tode führende Geständniss zu erpressen, das wird hier dazu angewandt um den Christen vor der Todesstrafe zu bewahren.' Dieses Verhältniss erscheint wie in so vielen, so auch in den Acten des heiligen Georgios verdunkelt. Die einzelnen Fälle der Anwendung der Tortur — in der Ausmalung der Qualen hat die Phantasie der Erzähler sehr üppige Blüthen getrieben — werden als ebenso viele Versuche hingestellt, den Heiligen ums Leben zu bringen, die alle durch das directe Eingreifen des Heilands misslingen. Der wahre Thatbestand schimmert trotz alledem doch durch. Denn das Ende des Märtyrers, welches alle erdenklichen, während sieben Jahren angewandten Martern nicht

herbei zu führen im Stande waren, wird in dem Momente, als auf Magnentios Rath Dadianos und seine Mitkönige endlich zur Unterzeichnung des Todesurtheiles (ⲁⲡⲟⲫⲁⲥⲓⲥ) sich entschlossen hatten, einfach durch Hinrichtung mit dem Schwert erreicht.

Erweist sich sonach diese von BUDGE veröffentlichte Quelle in ihrer Gesammtheit historisch kaum verwerthbar, so sind doch manche Angaben derselben, vor allem in culturhistorischer Hinsicht, von grösstem Interesse. Der Herausgeber hat sich nach Kräften bemüht in den Anmerkungen zum Verständnisse des Textes beizutragen, doch hat er anderen Forschern eine reiche Nachlese übrig gelassen. Ueber die heidnischen Culte in der späteren Kaiserzeit erhalten wir aus diesen und ähnlichen Legenden reiche Aufschlüsse, sie ergänzen in erwünschter Weise die neu erschlossenen Quellen der griechischen und koptischen Zauberpapyrus. So wird es gewiss Jedem überraschend sein in diesen Acten Sarapis (der einmal S. 105 mit der griechischen Accusativendung ⲥⲁⲣⲁⲫⲓⲛ genannt wird) als ‚Kämpfer im Meere' — ⲣⲉϥϯ ϧⲉⲛ ϯⲓⲟⲙ S. 105 — als ‚Kämpfer von der Stadt Pontos' — ⲣⲉϥϯ ⲛⲧⲉ ⲡⲟⲛⲧⲟⲥ ϯϧⲁⲗⲓ S. 5 — bezeichnet zu finden. Die letztere Bezeichnung erklärt sich — was dem Herausgeber S. 207, N. 1 entgangen ist — aus der Einführung des Gottes Sarapis von der Stadt Sinope am Pontos Euxinos unter den ersten Ptolemäern (vgl. über dieses religionsgeschichtlich so wichtige Ereigniss unsere Schrift ‚Tacitus und der Orient', 1, *Die Herkunft des Serapis*). Zu der Bezeichnung des Sarapis als Kämpfer im Meere ist darauf hinzuweisen, dass Sarapis auf Münzen und Gemmen auch auf einem Schiffe thronend dargestellt und in lateinischen Inschriften mit Neptun identificirt wird.

Es ist für mich kein Zweifel, dass die neben Apollon, Poseidon, Hermes, Astarte, Zeus genannte ⲉϫⲁⲃⲉⲗ (S. 1), welche dem Herausgeber so viel Schwierigkeiten verursachte (S. 204, N. 1), Niemand anderer ist als die Gemahlin Ahabs, welche später (S. 5 und 105) als ⲓⲉϫⲁⲃⲉⲗ ϯⲣⲉϥϣⲱⲧⲉⲃ ⲛⲧⲉ ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ‚die Tödterin der Propheten' in ganz derselben vornehmen Gesellschaft erwähnt wird, wieder ein neuer Beitrag zu dem Synkretismus, der sich auf mythologischem

Gebiete in jener Zeit vollzogen hatte. Ob die Stadt ⲥⲱⲣ (S. 38) oder ⲥⲟⲣ (S. 96) Tyros ist, wie der Herausgeber annimmt, bleibt mir zweifelhaft. Finden wir auch Jesaias 23, 8: ⲛⲓⲙ ⲛⲉⲛⲧⲁⲥⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲛⲁⲓ ⲉⲭⲛ ⲧⲩⲣⲟⲥ · ⲙⲏ ⲟⲩⲛⲟⲩⲓ ⲛⲉ (aus einem Pergamente der erzherzoglichen Sammlung), so ist doch unter Hinweis auf Ezechiel 26, 2 fl. die Form gewiss nicht anfechtbar. Dagegen scheint es auf Tyros wenig zu passen, wenn in den Georgiosacten von der Stadt Sôr erzählt wird, dass sie die Stadt Nebukadnezar's war, der sie dann verliess um nach Babylon zu ziehen, welches er verschönerte, befestigte und zum Sitze seiner Herrschaft erhob (S. 39). An derselben Stelle wird der König, der in Sôr herrschte, als König von Persien ausdrücklich bezeichnet. Der Hinweis auf die lange Belagerung von Tyros durch Nebukadnezar erklärt nichts. Vielleicht ist es gestattet an Stadt und Land Assur zu denken und die eben erwähnte Notiz in dem Sinne zu fassen, in welchem es in einer syrischen Legende (bei HOFFMANN, *Auszüge aus syrischen Acten persischer Märtyrer*, S. 45) heisst: ‚Und als das Reich Āthōr aufzuhören und die āthōrische Statthalterschaft nach göttlichem Richterschluss vernichtet zu werden begann, hörte die Regierung der Āthōrāje auf und die der Bābhlāje kam zur Herrschaft.' HOFFMANN hat a. a. O., S. 182 ff. gezeigt, dass die Reminiscenzen an die assyrische Vergangenheit bei den syrischen Mönchen nicht ganz entschwunden waren.

BUDGE hat seiner Ausgabe eine Uebersetzung der boheirischen Stücke beigefügt, welche im Detail nicht immer als zuverlässig sich erweist, namentlich dort, wo Angelegenheiten des öffentlichen Lebens und Wandels berührt werden, über welche gerade die koptischen Papyrus des grossen Faijûmer- und Schmunerfundes so reichhaltige Aufschlüsse gegeben haben. Auf einzelnes sei hier hingewiesen. Das von uns zu wiederholten Malen behandelte Wort ϩⲙⲉ : ϩⲙⲓ (*Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, v, S. 57 ff.) finden wir S. 72 zweimal wieder, es wird von BUDGE einmal ‚income', das andere Mal ‚cost' übersetzt, während es deutlich das Fährgeld (ναῦλον) bedeutet. S. 102 ϩⲁⲙⲁⲛⲁⲗⲟⲗⲓ ⲉⲧⲟⲓ ⲛⲛⲁⲧⲧⲱⲙⲟⲥⲓⲟⲛ heisst nicht ‚vineyards which could not be confiscated', sondern Weingärten, welche

vom δημόσιον (Grundsteuer) befreit waren. S. 5 wird von Skamandros, dessen Erwähnung ungemein interessant ist, gesagt, er sei ⲣⲉⲕⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩⲙⲁⲏⲱ ϩⲉⲛ ⲛⲓⲙⲁⲅⲓⲁ, also ein ‚Zauberer gar sehr in der Magie' gewesen und nicht ‚who led many people astray'. S. 29 befiehlt Dadianos den heiligen Georgios ϩⲉⲛ ⲟⲩϯⲙⲏ in den Tempel zu führen, also ‚mit Ehren' (τιμή) und nicht ‚into the courtyard (of the temple)'. — Durch die mitgetheilten Texte wird unsere Kenntniss des koptischen Sprachschatzes bedeutend gefördert. Speciell auf die Ausdrücke ⲙⲁⲛⲛⲗⲁϩⲓ und ⲛⲉⲗⲗⲁⲑⲓ oder ⲛⲟⲗⲗⲁⲑⲓ, welche auch in den koptischen Papyrus Erzherzog Rainer vorkommen (vgl. *Mittheilungen*, v, S. 48 und 32, wo sonach ‚$\overline{\text{ⲭⲛⲏ}}$ ⲛⲛⲟⲗⲗⲁⲑⲓ ⲫⲓ ⲫⲛⲉⲧ, 358 Krüge und Gefässe' zu übersetzen ist) möchte ich noch aufmerksam machen. Das ⲛⲟⲩⲉⲓ, mit welchem der ‚Mund' der Krüge verpicht war, ist doch wohl das griechische γύψος, Gyps.

Wien.

J. Krall.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. III — Nos 4

VIENNA 1889.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien. I., Rothenthurmstrasse 15.

॥ हिरण्यकेशिगृह्यसूत्रम् ॥

The

GṚIHYASŪTRA OF HIRAṆYAKEŚIN

with

extracts from the commentary of Mātṛidatta

Edited by

Dr. **J. Kirste.**

Printed at the expense of the Imperial Academy of sciences of Vienna

Preis: M. 4.—.

LAUTLEHRE

der

polnisch-armenischen Mundart von Kuty in Galizien.

Von

Dr. **Johann Hanusz,**

weiland Privatdocent der vergleichenden Sprachforschung und des Sanskrit an der Wiener Universität.

Mit einem Vorwort von Prof. Friedrich Müller.

Preis: M. 5.—.

Monsieur Jourdan,

der Pariser Botaniker, im Qarabâg̃.

Neupersisches Lustspiel

von

Muhæmmæd Ǵæ'fær Qaragadagî.

Persischer Text mit wörtlicher deutscher Uebersetzung,
Anmerkungen und vollständigem Wörterverzeichniss, zum Gebrauche der k. k. öffentlichen Lehranstalt für orientalische Sprachen

herausgegeben von

Dr. **Adolf Wahrmund,**

ord. Professor der k. und k. orientalischen Akademie, Vorstand der k. k. öffentlichen Lehranstalt für orientalische Sprachen und Docent der k. k. Universität in Wien.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,
Wien. I., Rothenthurmstrasse 15.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

9. Formen auf *-tanā* kommen in der Ṛksaṃhitā in 133 Belegen vor,[1] wovon 19, wo dieselben contrahirt erscheinen, abzuziehen sind (I, 13, 12. 110, 2. 161, 3. 8. IV, 34, 6. V, 55, 9. VII, 59, 5. VIII, 47, 6. 10. 13. 54, 3. 67, 5. IX, 62, 29. X, 30, 7. 11. 53, 7. 63, 12. 76, 2. 100, 10). Die Endung lautet 102mal auf *-tana*, nur 12mal auf *-tanā* aus, doch lässt die Gebrauchsweise beider Varianten wenigstens einigermassen die alte Regel durchschimmern.

Die Form *-tana* treffen wir nach der allgemeinen Regel in der Pausa mit einer einzigen Ausnahme immer, nämlich 75mal. So 69mal im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. *akṛṇotana* I, 110, 8, d. 161, 7, b, *acucyavītana* I, 37, 12, c, *ájagantana* X, 86, 22, b, *ajabhartana* X, 72, 7, d); immer, nämlich 21mal, im Ausgange eines Vorderstollens (I, 156, 3, c. 161, 13, a. II, 34, 5, c. 36, 3, a. V, 55, 4, c. 9, c. 61, 4, a. VI, 42, 2, a. IX, 4, 4, a. 101, 1, c. X, 36, 10, a. 53, 10, a. 76, 4, c. 8, a. 101, 5, a. 12, a. 132, 6, c. 179, 1, c — mit folgender Doppelconsonanz I, 20, 7, a. V, 87, 8. a. d). Vor der Cäsur einer Langzeile steht *-tana* 5mal (in *gantana* VII, 23, 4, d, *juhótana* VII, 98, 1, b, *yātana* I, 165, 13, c, *sunótana* V, 34, 1, c; *dádhātana* | *dráviṇam* X, 36, 13, d); nur einmal lesen wir

[1] Avery 245 (wo zu ändern resp. zu ergänzen *ilana* 3, *étana* 2, *bravītana* 2, *dhātana* 11, *hinotana* 1, *sadatana* 1), 248, 253, 254, 256, 261, 267, 268.

hier *-tanā, aviṣṭanā | pāijavanásya kétum* VII, 18, 25, c. Vor einer Doppelconsonanz inmitten eines metrischen Ganzen möchte man natürlich auch *-tană* erwarten; die einzige hiehergehörige Stelle *ádhvaryavaḥ | kártanā çrúṣṭim asmāi* II, 14, 9, a, bietet dem metrischen Zwange zu willen *-tanā*. — Gegen die allgemeine Regel, mitten im Verse vor einfacher Consonanz, steht *-tana* nur 7mal: 2mal bildet *-na* die unzweifelhafte vorletzte Senkung eines Achtsilblers (in *kartana* X, 175, 12, c, *citana* IV, 37, 7), sonst die metrisch variirende dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede (in *itana* III, 29, 9, b, *dhattana* I, 103, 5, b. V, 53, 13, b. X, 30, 14, c, *çāstana* X, 52, 1, a). Es liegt auf der Hand, dass die hohe Zahl der Belege mit *-tană* den mit *-tanā* gegenüber eine zufällige sein kann: in der Poesie eigneten sich diese in der Regel etwas ungefügigen Formen vor allem für den Ausgang eines metrischen Gebildes, wo dann natürlich *-tana* eintreten musste.

Die Form *-tanā* erscheint neben den schon erwähnten zwei Fällen noch 10mal der allgemeinen Sprachregel gemäss inmitten des Verses vor einfacher Consonanz. Und zwar bildet die Endsilbe hier immer eine entschiedene Ausgangshebung, nämlich die vorletzte oder drittletzte Hebung einer Langzeile (*akṛṇotanā* I, 162, 11, a, *áyātanā* V, 54, 5, d, *ásastanā* I, 161, 11, c, *kartanā* VII, 48, 4, a, *dhātanā* VII, 47, 4, c, *hantanā* II, 34, 9, d. VII, 59, 8, d; *bhajatanā* VII, 26, 21, c, *yuyótanā* VIII, 18, 10, c, *sadatanā* II, 36, 3, b).

10. Nun zu den Formen auf *-dhĭ, -hĭ*. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā in 1026 Belegen vor,[1] darunter aber 164mal mit dem folgenden vocalischen Anlaute zusammengezogen. Von den übrig bleibenden Belegen machen Belege mit *-dhī, -hī* einen verschwindenden Bruchtheil aus, nämlich 56, während *-dhi, -hi* 806mal belegt ist. Schon aus dieser Zusammenstellung ersieht man, wie viel Boden die Formen auf *-dhi, hi* auf Unkosten der anderen gewonnen hatten: umsomehr erhellt dies daraus, wenn wir nachweisen können, dass die kurz auslautenden Formen sehr oft inmitten des Verses vor einfacher

[1] AVERY 242 (*edhi* 16, *kṛdhí* 100, *bodhí* 32? *ihí* 64, *pāhí* 92 [zusammen], *gahi* 84, *çrīṇīhí* 1), 253, 255, 261, 271.

Consonanz, also in einer Stellung, wo die ursprünglichen Regeln ein -ī erforderten, zu treffen sind.

Formen auf -*ĭ* stehen ohne Ausnahme immer mitten im Verse vor einer Doppelconsonanz, im Ganzen 59mal (z. B. in *addhi* x, 15, 12, d, *aviḍḍhi* II, 24, 1, a, *ihí* I, 10, 4, a. VIII, 4, 8, d. 12, d. 64, 4, a? 10, c. x, 14, 7, a). Mit einer einzigen leicht erklärlichen Ausnahme steht -*dhi*, -*hi* immer vor einer Pause: so immer im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens, im Ganzen 194mal (z. B. in *aviḍḍhi* VI, 44, 9, d, *açnuhi* VIII, 82, 6, c, *ihi* I, 72, 10, d. III, 45, 1, d. IX, 64, 13, c. 107, 19, d. x, 18, 8, b. 33, 7, b. 37, d. 60, 7, d. 83, 5, d. 103, 12, b. 124, 5, d. 155, 2, d), ferner I, 25, 19 a ausgenommen immer im Ausgange eines vorderen Stollens (z. B. *ihi* VI, 54, 6, a. VIII, 53, 5, a. x, 14, 8, c. 10, c. 30, 5, c. 53, 6 a *[ihi | jyótišmataḥ]*. 95, 2, c. 98, 1, a. 124, 1, a, im Ganzen 115mal); endlich steht immer -ĭ vor der Cäsur einer Langzeile, mag dieselbe hinter der vierten (z. B. in *kṛdhi* VI, 23, 7, d. VII, 25, 5, c. x, 96, 11, d. 112, 10, c. 147, 5, a, im Ganzen 55mal), oder hinter der fünften Silbe eingetreten sein (das letztere 34mal, z. B. in *ihi* I, 104, 9, a. IX, 97, 33, d. x, 14, 7, a. 83, 7, a. 103, 12, c). Fälle, in denen regelrecht -*dhi*, -*hi* stehen sollte, gibt es in der Ṛksaṃhitā 458, in 457 von denselben steht es auch. Nur einmal steht -*dhī* im Ausgange eines Vorderstollens, *imám me varuṇa çrudhī | hávam adyá ca mṛḷaya* I, 25, 19, offenbar der alten stehenden Formel *çrudhí hávam* (I, 2, 1, c. 10, 9, a. 45, 3, d. 142, 13, c. II, 11, 1, a. V, 24, 3, a. VI, 21, 10, c. 45, 11, c. VII, 22, 4, a. VIII, 6, 18, c. 74, 11, c. 95, 4, a. x, 148, 5, a) zu Willen.

Freilich steht -*dhi*, -*hi* sehr oft auch, wo man -*dhī*, *hī* erwarten sollte, inmitten eines metrischen Ganzen vor einfacher Consonanz, nämlich nicht weniger als 349mal. Immer steht es in den unzweifelhaften Schlusssenkungen, so in der letzten Senkung eines Achtsilblers 18mal (I, 15, 3, a. 25, 21, a. 91, 15, c. II, 32, 6, d. 41, 17, d. IV, 32, 20, a. V, 25, 3, c. VII, 55, 1, c. 75, 12, a. VIII, 12, 33, b. 13, 5, a. 45, 19, a. IX, 11, 9, b. 67, 23, c. 24, b. c. 26, c. 27, c), 41mal in der fünften Silbe desselben Versmasses (z. B. in *aṅgdhi* IX, 5, 10, b, *aviḍḍhi* IV, 31, 12, a, *ihi* I, 80, 3, a. V, 16, 5, a. 35, 8, a. VIII, 61, 7, a. x, 60,

7, d) in der letzten Senkung einer Jagātīzeile (*cikiddhi* II, 43, 3, c *didīhi* III, 3, 7, 6, *yuyodhi* VI, 48, 10, c. IX, 104, 6, c, *çagdhi* II, 2 12, d), 83mal in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. in *addhi* III, 35, 3, d, *ihi* X, 18, 1, a. 84, 3, 6, *upamimīhí* I, 84, 20, c, *gṛṇīhi* I, 48, 14, c. II, 9, 4, 6). Nie wählten die vedischen Sänger *-dhī, -hī* in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede, wozu sie in den Hymnen des Ṛgveda 33mal Gelegenheit hatten (I, 61, 13, a. 104, 9, d. III, 1, 15, c. 6, 6, d. 30, 6, d. 21, a. 31, 20, b. d. 47, 2. d. IV, 2, 20, c. 3, 4, c. V, 42, 9, a. 43, 5, d. VI, 10, 7, a. 17, 3, c. 46, 8, c. VII, 16, 6, c. 10, b. 17, 3, b. 18, 2, d. 18, d. 28, 1, d. VIII, 48, 6, b. 61, 6, c. IX, 84, 1, d. 94, 5, b. 108, 9, b. X, 14, 5, a. 51, 5, c. 73, 11, c. 87, 7, a. c. 131, 2, c): natürlich nie in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile, in der überhaupt die Länge sorgfältig vermieden wurde (II, 11, 17, b. III, 19, 5, d. VI, 44, 17, a. 47, 10, d. VIII, 96, 8, c. 53, 4, a. X, 47, 8, a). Nachdem das Vorwiegen der kurz auslautenden Formen für den vedischen Sprachgebrauch so unzweifelhaft feststeht, ist der im Verse vorkommenden Kürze *-dhī, -hī* keine allzugrosse Bedeutung für rhythmische Fragen beizulegen: finden wir ja manchmal die Kürze in unzweifelhaften Ausgangshebungen (II, 26, 2, a: *yájasva vīra | prá vihi manāyatáḥ,* III, 10, 2, c: *gopā́ ṛtásya | dīdihi sué dáme?* VII, 1, 3, a: *préddho agne | dīdihi puró naḥ,* VII, 25, 2, c: *āré táṃ çáṃsam | kṛṇuhi ninitsóḥ,* IX, 91, 4, b: *punānā́ inda | ūrṇuhi ví vā́jān*). Nichtsdestoweniger sollen unsere Formen auch im weiteren Verlaufe dieser Studie Berücksichtigung finden.

Die lang auslautenden Formen auf *-dhī, -hī* sind — I, 25, 19, 1 ausgenommen — auf die Stellung im Inneren eines metrischen Gebildes vor einfachen Consonanten beschränkt, und zwar bildet *-dhī -hī* von den 55 hieher gehörigen Stellen in 31 unzweifelhafte Ausgangshebungen. So die sechste Silbe eines Achtsilblers (in *açnuhi* VIII, 45, 22, c, *jahí* VIII, 45, 40, b. IX, 61, 26, b, *çṛṇudhí* VIII, 84, 3, *çṛṇudhī* IV, 9, 7, c. VIII, 3, 18, d. 52, 8, d, *çṛṇuhí* I, 82, 1, a, *çrudhí* I, 2, 1, c. 10, 9, a. 142, 13, c. V, 24, 3, a, *çrudhī* I, 26, 5, c. 3, d. 5, b. II, 6, 1, c. VI, 45, 11, c. VIII, 6, 18, c. 74, 11, c, *hinu*

VI, 45, 13, c), die vorletzte Hebung einer Langzeile (in *kṛdhí* VI, 51, 13, c?[1] *kṛdhī* III, 1, 19, d. 4, 2, c. VII, 27, 5, a. 42, 5, b. 77, 4, b. X, 22, 15, d, *jahí* VI, 44, 17, d, *dīdihī* III, 54, 22, d, *çrudhí* I, 133, 6, a), einmal — gegen die 7 oben angeführten Stellen mit kurzem *-hi* — in der drittletzten Hebung einer Langzeile *(jahí vṛ́šṇiāni | kṛṇuhí parācáḥ* VI, 25, 3, d). Auch für die übrigen Belegstellen von *-dhī, -hi* ist bei der Seltenheit der lang auslautenden Formen wahrscheinlich, dass sie metrischen Rücksichten zu verdanken sind; es kommen noch vor die Formen *kṛdhí* (9) *jahí* (3) *viddhí çagdhí* (2) *çṛṇudhí çrudhi* (8).

11. Imperativformen 2. Ps. Sg. auf *-ă* kommen in der Ṛksaṃhitā in 1365 Belegen vor.[2] Wir bemerken gleich, dass diese Zahl nicht ganz correct sein mag. Von etwaigen Uebersehen, die uns gerade so wie Prof. Avery in den unten nachgewiesenen Fällen haben passiren können, abgesehen, lässt sich nicht immer die 2. Ps. Imp. ganz genau von conjunctiven Formen auf *-ā* scheiden (vgl. ob. S. 152), ausserdem beschert uns diesmal der Zufall noch mit anderen Homonymien *(áva, ásya asya, dhánva)*. Doch glauben wir hoffen zu dürfen, die etwaige Differenz würde zu gering ausfallen, um an den nun auszuführenden Factis etwas Erhebliches zu ändern.

Von den 1365 Belegen sind 141 abzuziehen, wo unsere Formen mit einem folgenden Vocale zusammengezogen sind. Sonst erscheinen Formen auf *-ā* 414 mal, Formen auf *-ă* 808 mal, ausserdem 2 mal das räthselhafte *bhara⌣* VI, 46, 5, a. VIII, 98, 10, a, beidesmal am Schlusse eines Vorderstollens vor einem Vocale.

Der Mehrzahl der Stellen, wo unsere Formen in der Saṃhitā vorkommen, nach wurde in Bezug auf dieselben die alte Regel zu einem gewissen Grade eingehalten, obwohl es auch nicht an Aus-

[1] Der Vers ist jedenfalls als eine Verbindung eines Achtsilblers mit einem viersilbigen Zusatz zu betrachten: *daviṣṭham asya satpate | kṛdhí sugám.*

[2] Avery S. 243 (*piba* 108, *gṛhāṇá* 1, *árša* 38, *áva* 36, *kara* 2, *tápa* 6, *dhánva* 11, *bhára* 119, *rákša* 24, *sána* 6, *tira* 11, *mṛḷá* 19, *sṛjá* 27, *asyá* 7, *tūrya* 1, *rāya* 1 zu erg. und zu corrig., *gama, vena* zu streichen), 257, 262 (fehlt *parṣā* 1), 265 (*pa-*[illegible] 1, *nandayā* 1 zu erg., *dharšaya, paraya, mardaya* zu str.), 269, 271, 274 (*vā-*[illegible] 1, *çravaya* zu streichen).

nahmen, vor Allem zu Gunsten der kurz auslautenden Form, fehlt. Von den 808 Belegstellen von Formen auf *-a* entsprechen 632 der allgemeinen Sprachregel, nur 176 stehen im Widerspruche mit derselben, von den 414 Belegstellen mit *-ā* sind regelrecht 392 gegen 22, die gegen die Regel verstossen.

Die kurz auslautenden Formen erscheinen zunächst vor einer Doppelconsonanz, zusammen 18 mal (so *áva tvám* VIII, 36, 2, a, ähnlich I, 36, 9, d. 40, 1, a. 79, 6, d. 114, 10, d. III, 35, 3, b. 56, 6, b. VI, 22, 8, d. 46, 12, d. 75, 1, c. 77, 4, c. VII, 101, 1, a. VIII, 32, 19, a. 20, a. 36, 2, a. X, 85, 22, c. 87, 9, b. 127, 6, b), ungerechnet Fälle, wo die Doppelconsonanz nach einer unvollständigen Pause steht, wie z. B. I, 48, 2, c. 84, 4, c. III, 19, 3, b. 21, 1, d. 37, 6, a. 48, 1, c. 53, 14, c. u. s. ö. Allerdings steht 13 mal (recte 7 mal) *-ā* auch vor einer Doppelconsonanz, offenbar überall dem starken Ictus zu Willen: I, 103, 3, d: *áryaṃ sáho | vardhayā dyumnám indra,* II, 11, 21, c = 15, 10, c = 16, 9, c = 17, 9, c = 18, 9, c = 19, 9, c = 20, 9, c: *çíkṣā stotṛ́bhyaḥ* , III, 10, 8, c: *bhávā stotṛ́bhyaḥ* !, IX, 4, 2, a: *sánā jyótiḥ sánā súar,* IX, 69, 5, a: *bhávā dyumní* |, IX, 156, 5, c: *bódhā stotré váyo dádhat,* X, 42, 1, b: *bhūšann iva | prá bharā stómam asmāi.* — In der vollen Pause, im Ausgang eines hinteren oder selbständigen Stollens, steht immer, u. z. 299 mal, *-a* (z. B. *aja* I, 42, 3, c, *arca* X, 112, 9, d, *arša* IX, 87, 1, b. 6, d. 96, 8, b. 21, b. 97, 25, b). Ebenso fast immer in der unvollständigen Pause. Im Ausgange eines Vorderstollens finden wir 135 mal *-ă* (z. B. *arca* X, 89, 3, a, *arša* IX, 86, 3, a, *ava* I, 7, 4, a. V, 33, 7, a? VIII, 80, 4, a. *iccha* VI, 47, 10, a); fast ohne Ausnahme steht *-ă* vor der Cäsur einer Langzeile, 49 mal in Fünfsilblern (z. B. *arca* X, 76, 5, d, *arša* IX, 97, 15, d. 17, a. 51, a. 109, 3, b, *açāna* III, 21, 1, d), 131 mal in Viersilblern (z. B. *arša* IX, 96, 16, b, *ava* VI, 41, 5, d. VIII, 70, 6, c. X, 80, 7, c, *iuha* X, 85, 21, c). Nur in folgenden Versen finden wir *-ā* selbst vor einer unvollständigen Pause: *prá sú tirā | çácībhir yé ta ukthínaḥ* VIII, 53, 6, c, *bhṛtíṃ ná bharā* (1. Ps. Sg.?) | *matíbhir jújošate* IX, 103, 1, c, *ví šú muñcā | sušrúšo manīšám* X, 94, 14, c vor der Cäsur einer Langzeile, ferner *asmákam ít suté raṇā | sám índubhiḥ* VIII, 12, 17, c

dyumántam çúšmam á bharā | *suarvídam* IX, 106, 4, c, *yajñéšu citrám á bharā* | *vívakšase* X, 21, 4, d vor einem viersilbigen Zusatze (vgl. oben II, S. 316).

Inmitten eines Verses vor einfacher Consonanz steht *-ă* wie gesagt nur 176. Immer steht natürlich *-a* in unzweifelhaften Ausgangssenkungen. So in der siebenten Silbe eines Achtsilblers (*mimikša* IX, 107, 6, c, *rakša* IX, 114, 3, d. 4, b, *harya* VIII, 44, 2, c), in der fünften Silbe desselben Versmasses (*asya* VI, 51, 13, c, *gaccha* X, 155, 1, b, *jinva* VIII, 32, 7, c, *tištha* I, 42, 4, c, *dhāva* IX, 49, 4, b, *mṛḷa* IX, 66, 30, c, *yaccha* III, 51, 11, b, *ruja* X, 87, 25, d, *roha* IX, 63, 22, c, *vardha* IX, 61, 23, c, *sṛja* I, 23, 23, d. X, 9, 9, d), in der letzten Senkung einer Jagātīzeile (*yaccha* I, 102, 3, d), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (*arca* X, 148, 3, a, *ava* I, 102, 3, a. X, 38, 1, d, *jínva* III, 15, 6, a, *tíšṭha* X, 95, 1, a, *tišṭha* I, 102, 5, c. X, 103, 5, d, *páçya* VIII, 100, 4, a, *paçya* X, 87, 10, a, *rakšu* X, 87, 9, a, *roha* I, 56, 2, d, *vidhya* X, 87, 17, d, *vinda* VII, 13, 3, c. 18, 18, b, *sīda* II, 23, 1, d. VI, 15, 16, b, *sedha* VI, 47, 29, d, *harya* I, 57, 4, b. 144, 7, a, X, 122, 2, a). Immer steht nur *-ă* in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (*ava* III, 32, 12, c, *píba* X, 116, 7, d, *bhava* X, 18, 11, c, *vada* VIII, 51, 3, a). In der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede gebrauchen die vedischen Sänger bald die Kürze, bald die Länge: die erstere finden wir 37mal (I, 44, 9, c. 48, 12, a. 92, 14, c. 94, 3, c. 104, 6, b. 113, 19, d. 125, 3, c. d. II, 3, 11, c. 33, 4, c. III, 6, 9, d. 54, 11, d. IV, 3, 14, c. 4, 2, d. 3, a. 14, c. 46, 12, c. V, 83, 7, a. VI, 19, 6, a. 7, b. 31, 5, d. VII, 41, 3, c. 104, 22, d. VIII, 19, 15, a. 32, 8, a. IX, 75, 5, d. 96, 8, d. 21, c. 16, d. 18, d. 19, d. 110, 1, a. X, 45, 10, b. 59, 10, a. 103, 12, c. 142, 6, c. 150, 3, c), die Länge dagegen 32mal (in *īrayā* X, 98, 8, d, *prá carā* I, 91, 19, d. VII, 31, 10, c [SS. *cara*]. VIII, 48, 6, d, *janáyā* X, 53, 6, d, *jambháyā* II, 23, 9, d, *tarpáyā* I, 54, 9, c, *dhánuā* IX, 97, 3, c, *pāyáyā* III, 57, 5, d, *pārayā* 1, 189, 2, a, *á bhajā* X, 112, 10, d, *á bharā* II, 30, 10, d. III, 54, 15, d. IV, 20, 10, a. V, 4, 5, d. X, 42, 1, d [vor Doppelconsonanz], *prá bharā* I, 61, 12, a. 140, 1, b, *mandayā* III, 30, 20, a,

mṛḷáyā viii, 48, 8, a. x, 59, 6, d, *randhayā* i, 51, 8, b. 132, 4, f. vi, 19, 12, b, *vardháyā* vi, 49, 10, b, *vardhayā* i, 103, 3, d [vor Doppelconsonanz]. 190, 1, b, *á vahā* i, 31, 17, c, *vāsayā* i, 140, 1, c, *vyathayā* vi, 25, 2, b, *nī šadā* ii, 36, 4, b, *sādáyā* x, 35, 10, b). An sonstigen Versstellen kommen Formen mit *-ă* vor einfacher Consonanz noch 98mal vor.

Formen mit *-ā* kommen wie gesagt mit einigen Ausnahmen nur im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz vor. Stellen, wo dieselben vor einer Doppelconsonanz oder vor einer unvollständigen Pause stehen, haben wir schon angeführt; es erübrigen nur noch 3 Stellen, wo dieselben, entschieden im directen Gegensatz mit dem wirklichen Sprachgebrauche und nur dem Metrum zu Willen, vor Vocalen erscheinen: *mātúr ná sīm* | *úpa sṛjā iyádhyāi* vi, 20, 8, *índra sómam pibā imám* viii, 17, 1, *ukthéšu raṇayā ihá* viii, 34, 11. Selbstverständlich steht *-ā* vor allem in den unzweifelhaften Ausgangshebungen.[1] So immer in der vorletzten Hebung einer Langzeile (in *kirā* ix, 81, 3, a, *carā* viii, 25, 21, c, *pāyayā* ii, 37, 6, d, *prušā* x, 77, 1, a, *bharā* i, 63, 9, c. x, 42, 3, d, *bhavā* i, 76, 2, b. vii, 54, 1, b. ix, 88, 7, c. 96, 11, d. x, 83, 7, a, *randhayā* iii, 53, 14, d, *vartayā* ii, 23, 7, c, *vahā* i, 44, 1, c, *sādháyā* i, 94, 3, a, *sādhayā* i, 94, 4, c, *sṛjā* vii, 86, 5, a. x, 120, 3, c), die eben in der Anmerkung hervorgehobenen Stellen abgerechnet immer in der drittletzten Hebung einer Langzeile (in *acā* v, 83, 8, a, *ajā* vi, 25, 9, a, *arcā* iii, 54, 2, a. v, 85, 1, a, *aršā* ix, 85, 4, c. 8, a. 97, 6, a. 49, a, *ávā* viii, 13, 25, c,[2] *avā* i, 102, 4, b. vii, 41, 3, b, *icchá* x, 10, 14, c, *īrayā* viii, 96, 11, b, *kšayáyā* iii, 46, 2, d, *carā* ix, 82, 4, c, *cikitsā* i, 91, 23, d. vi, 47, 20, c, *janáyā* ix, 97, 36, d, *jayā* viii, 15, 6, c, *tirā* x, 59, 5, b, *tiš-*

---

[1] Ausnahmen sind uns bekannt nur folgende, wovon durch das Prātiçākhyam iii, 25, 2, c nicht verbürgt ist (vgl. Benfey ii, 71, 72): *sáṃ rāyā́ bhū́yasā sṛja mayobhúnā* iii, 16, 16, c, *sá no devā́ṃ* | *éhá vaha purukšo* iii, 25, 2, c, *ávyo vā́re* | *pári dhāva mádhu priyám* ix, 86, 48, b, *ójaḥ kṛšva* | *sáṃ gṛbhāya tué ápi* x, 44, 4, c (im Prāt. wegen der scheinbaren Position *tvé* nicht angeführt), *jyótišmataḥ* | *pathó rakša dhiyā́ krtā́n* x, 53, 6, b.

[2] *dhukšásva pipyúšīm íšam* | *ávā ca naḥ?*

ṭhā v, 28, 3, d. x, 16, 3, d, *dīdhayā* III, 38, 1, a, *dīyā* v, 83, 7, b. x, 103, 4, a, *dhanuā* IX, 75, 5, a. 97, 17, c, *píbā* x, 104, 1, d, *pibā* I, 104, 9, b, *barhayā* VII, 31, 12, c, *bhajā* VII, 27, 1, d, *bharā* I, 57, 3, b. 64, 1, b. III, 29, 3, a. VII, 20, 7, d. 77, 4, c. VIII, 13, 5, c. x, 83, 3, b. 113, 10, a, *bhavā* v, 24, 1, b. VI, 25, 7, b. x, 69, 4, c, *madā* x, 63, 3, d, *mahayā* I, 52, 1, a. VII, 23, 1, b. 96, 1, c, *mucā* I, 177, 4, d. VI, 40, 1, b, *mṛṇā* VI, 44, 17, d, *yajā* III, 17, 5, c. 25, 1, c, *rakšā* x, 87, 20, b, *radā* I, 61, 12, a, *randhayā* VII, 30, 2, d, *rujā* III, 30, 16, c, *varivasyā* IX, 96, 3, d, *vahā* VII, 1, 24, b. 10, 4, b. *viçā* VIII, 48, 15, b, *çikšā* x, 42, 2, a, *suvā* III, 56, 6, c, *sṛjā* [VI, 20, 8, d]. 36, 4, a, *siā* IX, 95, 5, b, *svadayā* x, 110, 2, b, *haryā* x, 70, 1, b, *haršayā* VIII, 15, 13, c). Auch die sechste Silbe von Achtsilblern, soweit uns ihre Bildung klar ist, hat immer nur *-ā:* so in *avā* III, 62, 8, b. v, 35, 7, c. VI, 46, 11, b, *īrayā* IX, 102, 3, b, *gamayā* x, 152, 4, d, *codayā* IX, 50, 1, c, *janayā* VIII, 13, 7, a, *jáyā* VIII, 89, 4, d, *drávā* VIII, 4, 8, d. 17, 11, c. 64, 12, c, *dravā* VIII, 4, 12, d. 64, 10, c, *drāváyā* VIII, 4, 11, a, *panayā* v, 20, 1, d [*píbā* VIII, 17, 1, b], *bhajā* x, 85, 29, b, *bharā* VI, 42, 4, b. VII, 32, 7, d, *bhavā* I, 40, 1, d, *mahayā* III, 24, 4, b, *mradā* VI, 53, 3, c, *yajā* VI, 16, 2, b, *yavayā* I, 5, 10, c. x, 102, 3, d. 152, 5, d [*raṇayā* VIII, 34, 11, b], *ramáyā* v, 52, 13, d, *rocayā* IX, 8, 6, c, *vartáyā* x, 156, 3, c, *vartayā* IV, 32, 15, c, *vardhayā* III, 29, 10, d. VIII, 6, 32, c. IX, 40, 5, c, *vāpayā* x, 16, 13, b, *veçayā* I, 176, 2, a, *sánā* IX, 4, 2, a. 9, 9, c, *sādayā* I, 45, 9, d, *sādhajā* IX, 9, 8, b.

Die Stellen, wo sonst Formen auf *-ā* stehen, werden wir grösstentheils noch zu besprechen haben; es sind dies die Imperative *ájā* (2) *ajā árcā* (10) *áršā* (2) *ávā* (9) *avā ucchá ucchā* (3) *urušyá* (4) *kšárā* (2) *gātuyá gūrdhayā jambháyā jínvā* (2) *jóšā tápā* (3) *tíšṭhā* (5) *tišṭhā tṛmpá daçasyá* (3) *dhánuā dhāváyā namasyá* (4) *paršā pāváyā* (2) *pibā* (38) *pibā pṛcchā bódhā* (5) *bodhayā bhajā bhárā* (3) *bhávā* (32) *bharā mṛḷá* (9) *yácchā* (4) *yájā* (4) *yāváyā* (2) *yójā* (5) *yodháyā rákšā* (11) *ráṇā rádā* (2) *rujá vadā várdhā* (2) *váhā* (2) *vahā* (2) *vṛçcá* (2) *vocā* (2mal; 1. Ps?) *çáṃsā* (2) *çaṃsā çíkšā* (11) *çócā* (3) *çocā* (2) *çrāváyā sadā sánā* (3) *sárā sādáyā* (2) *sádhā sṛjá* (3) *sṛjā sédhā svāpaya.*

12. Eine im Veda sehr seltene Form ist die 1. Ps. Sg. Perf. Act. auf *-ā́*. Wir finden sie in der Ṛksaṃhitā in 35 Belegen,[1] eine Zahl, die jedenfalls schwerlich irgend eine verlässliche Untersuchung auf unsere Frage hin zulässt. Einer solchen Untersuchung entziehen sich noch 6 Belegstellen, wo unsere Formen mit dem folgenden Vocale zusammengeschmolzen sind (I, 120, 6. II, 14, 10. X, 38, 5. 79, 4. 83, 7. 149, 5); sonst kommt unsere Form 25mal mit kurzem, 4mal mit langem Auslaute vor.

Der kurze Auslaut steht nun 20mal vor einer Pause, also im Einklange mit den allgemeinen Sprachregeln. So im Ausgang eines Hinterstollens (*āsa* X, 61, 18, d, *cākana* I, 51, 8, d. 120, 10, c, *ciketa* II, 14, 10, d. VIII, 2, 17, c, *jagrábha* VIII, 6, 10, b, *babhūva* X, 125, 8, d, *viveça* X, 125, 6, a, *çiçvaya* X, 43, 2, b), im Ausgang eines Vorderstollens (*abhidudróha* I, 23, 22, c. X, 9, 8, c, *âsa* VII, 104, 14, a, *dīdhaya* X, 32, 4, a, *papana* VIII, 2, 17, a, *rāraṇa* IX, 107, 19, a. X, 86, 12, a), vor der Cäsur einer Langzeile (*abhím āsa | tvákšasā vīríeṇa* IV, 27, 2, b, *veda* X, 27, 3, a. 108, 4, a. 10, a). Im Inneren des Verses vor einfachen Consonanten steht *-a* 5mal; einmal in der vorletzten Senkung eines Jagatīstollens (*anāha* VIII, 48, 5, b), 4mal in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede, ein Umstand, der darauf hinweisen mag, dass die kurz auslautende Variante überhaupt die üblichere gewesen (*sugá apáç| cakara vájrabāhuḥ* I, 165, 8, d, *tatápa* VII, 104, 15, b, *mimaya* II, 29, 5, a, *çuçrava* I, 109, 5, b).

Die lang auslautende Doublette steht in allen 4 Stellen der Regel gemäss im Inneren des Verses vor einfacher Consonanz. Unzweifelhafte Hebungen bildet die Endung VII, 88, 5, d: *sahásradvāraṃ | jagamā gṛháṃ* te, 89, 3, b: *pratīpáṃ jagamā çuce.* Nicht ganz sicher ist dies X, 18, 14, c: *praticīṃ jagrabhā vácam;* der Vers ist jedoch ein Çloka späterer Form, und dieser begünstigt in den Vorderstollen

[1] Avery 249 (*rāraṇa* 2, *véda* 4, ausserdem *anāha* 1, *dīdhaya* 1 zu ergänzen, und 272. Da übrigens die 1. und 3. Ps. Sg. lautlich sehr oft zusammenfallen, mag diese Zahl nicht ganz richtig sein: so könnte z. B. *jnjoša* IV, 24, 5 oder *vavandā* VI, 63, 3 am Ende auch hieher gehören.

den Ausgang ⏑ – – ⏑. — Ausserdem steht die Länge VIII, 45, 35, a: *bibháyā hí tuávataḥ*.

13. Auch die zweite Ps. Sg. Perf. Act. hat eine Endung mit schwankender Auslautsquantität, wenngleich der lange Auslaut bei derselben äusserst selten erscheint. Diese Formen kommen in der Ṛksaṃhitā 166 mal vor,[1] 22 mal mit einem folgenden Vocale zusammengezogen, 137 mal als *-tha*, nur 7 mal als *-thā*. Schon daraus ist ersichtlich, wie geläufig die kurz auslautende Form der anderen gegenüber war.

Formen auf *-tha* stehen immer (103 mal), wo die Sprachregeln dieselben fordern. So vor einer Doppelconsonanz inmitten des Verses (*dādhártha* VII, 99, 2, d, *paprátha* VI, 17, 7, a), im Ausgange eines Hinterstollens (z. B. *ājagántha* X, 45, 2, d, *ābabhūtha* X, 84, 5, d, *ávitha* I, 131, 5, c. II, 13, 9, b. VIII, 3, 9, d, *āvitha* I, 51, 5, d. VIII, 46, 11, d, im Ganzen 59 mal), im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. *ávitha* I, 131, 5, b. VIII, 3, 12, a. 68, 10, c, *āvitha* VIII, 37, 6, a, sonst noch 15 mal), 33 mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. *āvitha* I, 53, 10, a. 54, 6, a, *cakártha* II, 13, 11, d, VIII, 100, 6, b, *cakartha* I, 165, 7, a. III, 1, 1, b. X, 73, 7, c). Ausserdem steht *-tha* noch 24 mal gegen die alte Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten; wir heben hervor *cakártha* IV, 30, 8, b. 32, 11, b, *jaghantha* I, 80, 4, b. VIII, 6, 14, b, *tatantha* VI, 16, 21, c, *pīpetha* VIII, 50, 6, d, *babhūtha* VIII, 98, 5, b, wo *-tha* überall die fünfte Silbe eines Achtsilblers bildet, und *yáthā dūtó | babhūtha havyaváhanaḥ* VIII, 23, 6, c.

Die lang auslautende Form *-thā* steht wie gesagt 7 mal, immer nur im Innern des Verses vor einfacher Consonanz. Die Endung bildet unzweifelhafte Ausgangshebungen in *udárithā* II, 9, 3, c, *jaganthā* X, 180, 2, b, *nišasátthā* VIII, 48, 9, b (die drittletzte Hebung in Langzeilen); *yénā samudrám ávithā | tám īmahe*, VIII, 12, 2, c, *mádemade vavakšithā | sukŕtvane* VIII, 13, 7, c? — Dem Metrum wird *-thā* auch in den übrigen zwei Belegstellen zu verdanken sein: *vétthā hí vedho ádhvanaḥ* VI, 16, 3, a und *vétthā hí nŕṛtīnām* VIII, 24, 24, a.

[1] Avery 249 (*babhūtha* 20, *mimetha* 1), 272.

14. Sehr selten sind in der 3. Ps. Sg. Perf. Act. Formen auf *-ā*. Diese Form erscheint in der Ṛksaṃhitā 619 mal,[1] 43 mal mit folgendem Anlaute zusammengezogen; Formen auf *-a* stehen nun 555 mal, und zwar 414 mal regelrecht vor einer Pause oder vor Doppelconsonanz, 141 im Innern der Verse vor einfacher Consonanz, und nur 21 mal, immer im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz Formen auf *-ā*.

Die kurz auslautende Form steht im Innern des Verses vor Doppelconsonanz (*tastámbha dyám* I, 67, 5, b, *dādhára kšémam* I, 66, 3, a, *pupóša prajáḥ* III, 55, 19, b), sowie immer vor einer Pause: so im Ausgang eines hinteren oder selbständigen Stollens 192 mal (z. B. *ājagáma* X, 165, 1, b, *ājabhára* VII, 33, 10, d, *āna* X, 55, 5, d), im Ausgang eines Vorderstollens 98 mal (z. B. *ājagáma* X, 28, 1, a, *ātatána* VII, 47, 4, a, *ātutóda* X, 16, 6, a), sowie vor der Cäsur einer Langzeile (121 mal, z. B. *anuvéda* I, 164, 18, a, *ātatána* X, 88, 3, d, *ānaṃça* IV, 23, 2, b. VIII, 24, 17, c). Im Inneren des Verses vor einfachen Consonanten steht *-a* zunächst in unzweifelhaften Ausgangssenkungen, so 32 mal in der fünften (z. B. *ānáṃça* VIII, 68, 8, b, *ānāça* VI, 16, 26, c? *cakára* I, 80, 1, b), 1 mal in der siebenten Silbe eines Achtsilblers (*āça* VIII, 47, 6, c), 22 mal in der vorletzten Senkung einer Langzeile (z. B. *āsa* V, 44, 2, d. 53, 1, b. X, 83, 2, a. 124, 6, a, *ása* VII, 1, 2, c, *āha* X, 49, 7, c); auch in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht immer, 11 mal, nur *-ă* (I, 48, 8, a. 145, 4, d. VI, 10, 3, b. 23, 5, a. VIII, 19, 5, b. 21, 9, d. 23, 15, c. 29, 6, a. IX, 74, 2, d. X, 31, 10, d. 79, 6, d).

Die lang auslautenden Formen auf *-ā* stehen, fast nur *védā* ausgenommen, nur in der drittletzten Hebung einer Langzeile (*ápā* V, 45, 6, d, *áhā* IX, 70, 9, d, *cakartā* X, 67, 6, b, *jagāmā* I, 145, 1, a, *jabhārā* X, 5, 5, b. 181, 1, d, *tatānā* X, 111, 4, c, *vavarhā* II, 23, 13, d, *vibabhájā* VII, 18, 24, b, *vivyācā* X, 111, 2, d, *védā* I, 31, 5, c, *sasādā* V, 1, 5, d. VI, 1, 6, b); ja, einmal erscheint selbst hier *-ā* VIII, 29, 2, a : *yónim éka* | *á sasāda diótanaḥ*, wiewohl es am Ende

[1] AVERY 250 (*ápa* 10, *tatána* 16, *dādhára* 19, *babhañja* 1, *vivyāca* 4, *véda jahá* wird hier wohl zu streichen sein) und 272.

nicht unmöglich ist, mit der Saṃhitā *dyótanaḥ* zu lesen. An sonstigen Versstellen finden wir nur *védā*, im Ganzen 7mal (I, 25, 7, a. 8, c. 9, c. IV, 8, 2, a. V, 12, 3, c. VI, 42, 3, c. VIII, 61, 12, c); ganz vereinzelt ist *vavrájā sīm | ánadatīr ádabdhāh* III, 1, 6, a, wo man den Umstand nicht übersehen möge, dass ein Enklitikon folgt.

15. Die zweite Ps. Pl. Perf. Act. auf *-ā́* kommt in der Ṛksaṃhitā 46mal, oder, falls wir wie billig den Refrain VIII, 34, 1—15, d, nur als eine Belegstelle rechnen wollen, 32mal vor.[1] Einmal finden wir Contraction (bei *vidá* I, 156, 3, a), 38 (resp. 24) mal *-a*, nur 7mal *-ā*. Die kurz auslautende Variante steht 20mal regelrecht, vor Pause und Doppelconsonanz, 18 (recte nur 4mal) im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Vor Doppelconsonanz steht *-a*, I, 39, 9, b: *dadá pracetasaḥ;* im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens steht *-a* 13mal (*ānaçá* III, 60, 1, d. X, 62, 1 b, *ānaça* III, 60, 2, d, *āyayá* I, 168, 6, b. VI, 61, 1, b, *ūšá* IV, 51, 4, d, *cakrá* I, 165, 11, b, *dadhá* VIII, 27, 19, b, *nišedá* IV, 35, 8, b, *babhūvá* VI, 51, 6, d, *yayá* V, 61, 2, b, *vicakrá* IV, 35, 4, b, *çaçāsá* II, 29, 5, b), im Ausgange eines Vorderstollens 3mal (*ānaça | çrušṭí* IV, 36, 4, c, *vida* V, 55, 2, a, *seda* VII, 59, 7, c), vor der Cäsur einer Langzeile 3mal (*cakra* IV, 36, 4, a. VII, 56, 23, a, *vicakrá* IV, 35, 2, d). Einmal finden wir abweichend vor der Cäsur *-ā: yátrā naç cakrá | jarásaṃ tanū́nām* I, 89, 9, a. — Vor einfachen Consonanten im Innern des Verses steht *āvá* VIII, 7, 18, a, *yayá* VIII, 34, 1—15, d, *yemá* VIII, 27, 20, b, *çeka* V, 61, 2, b.

Die lang auslautende Form erscheint — den eben angeführten Vers I, 89, 9, a ausgenommen — nur im Verse vor einfachen Consonanten. Und zwar bildet die Endung 3mal entschiedene Ausgangshebungen (*táṃ vā́jaṃ citrám | ṛbhavo dadā́ naḥ* IV, 36, 9, d, *candrávad rádho | maruto dadā́ nāḥ* V, 57, 7, b, beidesmal imperativisch, und *ápaç cin ní dadhá padám* VIII, 102, 14, c), 3mal die zweite Verssilbe (*vidá kámasya vénataḥ* I, 86, 8, c, *vidá devā́ aghánām* VIII, 47, 2, a, *vidá cin nú | mahānto yé va évāḥ* V, 41, 13, a).

---

[1] Avery 251 (*anaja, anāha* zu streichen, *āvá* 1, *dadhá* 2, *yemá* 1 zu ergänzen).

16. Die dritte Ps. Sg. Med. auf *-tă* kommt nach Avery (S. 240, 241, 247, 252—257, 259—262, 264, 266, 268, 271, 273—275) in der Ṛksaṃhitā in 327 Belegen vor. Aber nur vier Belege sind uns bekannt, wo der Auslaut lang ist: *ávṛṇītā* II, 33, 13, c, *avṛṇītā* VII, 33, 2, d, *āírayatā* VIII, 19, 24, a, *īçatā* X, 25, 7, d. Ueberall handelt es sich um eine entschiedene Ausgangshebung, die drittletzte in einer Langzeile; dass der vierte Beleg eigentlich vor einem viersilbigen Zusatz steht, ändert nichts an der Sache (*mṛlá no abhí cid vadhád | vívakšase;* vgl. oben II, S. 316). Die Form *-tā* ist schwerlich etwas mehr als ein von den Sängern selbst geschaffener, in der wirklichen Sprache keine Stütze besitzender Nothbehelf, und es mag das bisher Gesagte zur Klarstellung des Wechsels zwischen *-ta* und *-tā* genügen.

17. Ebenso kurz und zwar aus demselben Grunde wollen wir uns über den Wechsel zwischen *-a(n)tā-, -a(n)tā* fassen. Die dritte Ps. Pl. Med. mit dieser Endung kommt nach Avery (239—242, 248, 252—260, 262, 264, 266—269, 271—275) in 600 Belegen vor; nur zwei unzweifelhafte Belege können wir mit *-ā* anführen, worin beidesmal *-tā* eine unzweifelhafte Ausgangssenkung ausmacht (*idám padám | ajanatā gabhīrám* IV, 5, 5, d, *ádhāt pītíṃ | sám mádā agmatā vaḥ* IV, 34, 1, d). Räthselhaft ist das dreimal vorkommende *gmántā,* welches zweimal vor der Cäsur mit langem Auslaute steht (*ádha gmántā | náhušo hávam sūréḥ* I, 122, 11, a, *ádha gmántoçánā pṛcchate vām* X, 22, 6, a, *prá sú gmántā | dhiyasānásya sakšáṇi* X, 32, 1, a): dass der Padatext nur I, 122, 11 *gmánta,* sonst *gmántā* schreibt, dürfte die Identität des Wortes an allen drei Stellen schwerlich unwahrscheinlich machen.

18. Die imperative Endung *-svă* erscheint in der Saṃhitā wenn nicht oft, so doch viel öfters als die beiden vorherbehandelten mit langem Auslaute. Formen auf *-svă* stehen daselbst im Ganzen 527mal,[1] darunter 50mal mit dem folgenden Anlaute zusammen-

[1] Avery 242 (*dhatsva* 1), 243 (*gacchasva* 2; *muñcasva* 1, *mṛçásva* 1 für *mṛšasva, vivásva* 1), 253, 255 (*šākšva* 1), 262, 265 (*mādayasva* 19), 274, 275. Nebenbei bemerken wir, dass die Endung *-sva* namentlich bei thematischen Verbis im Veda

gezogen. Die kurz auslautende Form erscheint nun 425mal, und zwar 218 im Einklange mit den sprachlichen Regeln, etwa eben so oft, nämlich 207mal im Widerspruche mit ihnen; die lang auslautende Form finden wir 52mal, und zwar immer nur mitten im Verse vor einfacher Consonanz. Wir wollen die Formen mit *-svā* hier zusammenstellen; es sind dies *iḷišvā, kṛšvá* (3), *cātayasvā, jánišvā, dadhišvá, dhišvá, dhišvā, pavasvā* (4), *mátsvā, mándasvā, mandasvā* (3), *mādáyasvā, mādayasvā, mimikšvá, yákšvā, yukšvá* (10), *yuñkšvá,*[1] *rásvā* (4), *váṃsvā* (2), *várdhasvā, vásišvā, váhasvā, vīḷayasvā, vṛšasvā, sákšvā, sícasvá.* Wir machen darauf aufmerksam — ohne gerade entscheiden zu wollen, ob es ein Zufall ist oder vielleicht etwas mehr — dass unter den 52 Belegen von *-svā* 38 auf die doch viel selteneren[2] unthematischen Formen entfallen; es könnte dies mit dem Accente zusammenhängen, der bei den meisten unthematischen Formen gerade auf *-svă* liegt.

Daraus geht das Ueberwiegen der kurz auslautenden Form für die vedische Zeit unzweideutig hervor. Nur der Vollständigkeit halber bemerken wir, dass *-sva* den allgemeinen Regeln gemäss 4mal vor einer Doppelconsonanz im Innern des Verses steht (*jušásva prá* VIII, 6, 32, b, *pyāyasva prá* IX, 67, 28, a, *bádhasva dvišáḥ* III, 15, 1, b, *rásva stotré* VIII, 60, 6, b), 68mal im Ausgange eines Hinterstollens (z. B. in *kalpayasva* X, 15, 14, d, *kṛṇušva* X, 6, 6, d. 85, 20, d), 49mal im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. in *īrayasva* VII, 5,

und noch mehr im Epos oft eine active ist: durch das mediale *-sva* wollte man offenbar die etwas unfertigen Formen auf *-a* besser abrunden.

[1] VII, 42, 2, b: *yuñkšvá suté | harito rohitaç ca.* Das Prātiçākhyam führt *yuñkšvá* nicht im Verzeichnisse derjenigen Wörter, die im Versanfange eine Auslautspluti erleiden (465); für den stricten Standpunkt des Prātiçākhyam hätten wir also ein *yuñkšvá* oder ein *yukšvá* vorauszusetzen. Wir vermuthen das Letztere: auch für *yukšvá* I, 10, 3. 92, 15. VIII, 3, 17 wird durch SS. II, 5, 2, 23, 3. 8, 3, 8, 1, 4, 1, 1, 9 die Variante *yuñkšvá* geliefert. Man darf übrigens nicht unbeachtet lassen, dass der uns vorliegende Text der Ṛksaṃhitā sich nicht ganz genau mit dem vom Prātiçākhyam vorausgesetzten deckt; man vgl. Prāt. 441, 1. 465, 60. 1, 27 und M. MÜLLER's Bemerkungen dortselbst.

[2] Von der Gesammtzahl 527 machen ja auch die unthematischen Formen

8, a. x, 85, 37, a, *kalpayasva* x, 10, 12, c), 97mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *arthayasva* II, 13, 13, b = 14, 12, b, *icchasva* x, 10, 10, d, *kṛṇušva* II, 2, 6, c. 26, 2, c. IV, 4, 5, b. VII, 25, 4, d. x, 10, 14, d): kein einzigesmal findet man so *-svā*. Wie gesagt steht *-svă* sehr oft auch gegen die allgemeinen Regeln. Natürlich immer in den unzweifelhaften Schlusssenkungen, wie in der letzten (*gurasva* III, 52, 2, b, *jušasva* I, 12, 12, c. III, 52, 1, c. 4, c. VIII, 43, 16, c. 44, 7, a. 5, c, *pavasva* IX, 8, 7, a) und vorletzten Senkung eines Achtsilblers (z. B. in *īḷišva* VIII, 19, 2, b, *kalpasva* I, 170, 2, c, *codasva* VIII, 75, 6, c und sonst 36mal), in der eilften Silbe eines Jāgatastollens (in *māmahasva* III, 52, 6, b, *vavṛtsva* II, 16, 8, a), in der neunten einer Langzeile (in *janayasva* VI, 18, 15, d, *prathayasva* x, 140, 4, a, *bādhasva* x, 42, 7, a, *bhajasva* x, 84, 2, c, *sṛjasva* I, 101, 10, b). In der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht immer nur *-svă* (in *kṛṇušva* II, 26, 2, b. VIII, 19, 20, a, *pavasva* IX, 97, 44, a. 108, 10, c, *pibasva* IV, 35, 7, c), wiewohl hier auch *-svā* möglich gewesen wäre; ja einmal steht *-sva* auch in einer sicheren Hebung (*nŭ no rayím | úpa māsva nṛvántam* IX, 93, 5, a).

Wie gesagt, 52mal bietet die Saṃhitā *-svā*, darunter 11mal in unzweifelhaften Ausgangshebungen: so in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*sāudhanvanébhiḥ | sahá matsvā [matsuā?]*[1] *nŕbhiḥ* III, 60, 5, d) und in der drittletzten Hebung desselben Versmaasses (in *cātayasvā* II, 33, 2, d, *dhišvā* II, 18, 7, b, *pavasvā* IX, 80, 4, d. 90, 4, b.

[1] Ob die Endung auch zweisilbig gesprochen wurde, wage ich nicht zu entscheiden. Man könnte so lesen *mátsua* VIII, 1, 23, a, *matsua* II, 41, 17, c. III, 60, 6, a. VIII, 54, 2, d. x, 122, 5, b, *matsuā* III, 60, 5, d, *vámsua* I, 48, 11, a, *hárisua* x, 112, 1, c; überall aber ergeben sich auch mit *-sva* Versgebilde, die auch solche Analoga finden. So braucht man z. B. nicht einmal III, 60, 5 vor dem Schl ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ zurückzuschrecken, da derselbe wohl auch I, 59, 4, a. 63, 4, a. 67, 87, 2, a? 89, 6, a. 94, 12, c. 100, 8, c. 103, 2, c. 121, 8, c. d. 122, 10, b. II 5, b. 20, 5, c. III, 18, 4, a. 58, 6, b. IV, 51, 2. V, 56, 3, c. VI, 1, 9, c. 4, 3, 2, d. 10, 4, d. 33, 1, b. 48, 17, c. 51, 3, d. 63, 2, c. 68, 2, a. VII, 40, 5. VIII, 9, c. x, 46, 7. 50, 1, b. 61, 23, a. 26, a. 74, 4, c. 93, 7, a. 14, c. 99, 4, c? I 5, d. 167, 4, d vorliegt.

97, 44, b. d, *mādáyasvā* VI, 41, 5, c, *vīḷayasvā* II, 37, 3, b, *vṛšasvā* III, 60, 5, b). Die sonstigen Stellen mit *-svā* sollen noch weiterhin besprochen werden.

Auf dem Wege von den Formen des Verbi finiti zu den Nominalformen gelangen wir am natürlichsten zu den nominalen Verbalformen. Unter diejenigen Formen, deren Auslautsvocal im Veda hinsichtlich seiner Quantität schwankt, gehören vor Allem die Absolutiva auf *-yā̆* und *-tyā̆*, ausserdem die dunkeln Formen auf *-tarī* und *-tanī;* und mit diesen wollen wir uns im Folgenden befassen. Die Absolutiva auf *-yā̆* und *-tyā̆* haben zwar bereits durch Benfey (IV, 3, 32 folg.) eine ziemlich erschöpfende Besprechung erfahren, wir wollen dieselben gleichwohl noch einmal behandeln; einestheils der Vollständigkeit halber, dann auch darum, weil die augenscheinlichen Resultate von Benfey's Untersuchungen nicht die gehörige Beachtung gefunden haben: werden ja die Absolutiva auf *-yă*, *-tyă* als unzweifelhafte Belege einer imaginären indoeuropäischen Instrumentalendung *-a* angeführt (Brugmann, *Grundriss* I, 88).

19. Die Absolutiva auf *-tyă* sind in der Saṃhitā ziemlich selten; im Ganzen sind sie nur durch 18 Belege vertreten,[1] wovon noch zwei als contrahirt für unsere Zwecke entfallen (*étya* X, 66, 14, *abhítya* X, 99, 5). Gegen 12 Stellen mit *-tyā* stehen vier solche mit *-tya:* das Vorherrschen der langen Quantität wird noch mehr durch den Umstand bezeugt, dass dieselbe öfters vor einer freilich unvollkommenen Pause zu treffen ist. Immer steht *-tyă* im Ausgange eines Hinterstollens (in *abhítya* IV, 32, 10, c. IX, 55, 4, b, *avagátya* VI, 75, 5, b): gegen die allgemeine Regel, im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, ein einzigesmal, und dies in einem späten Hymnus (*sárvāḥ saṃgátya vīrúdhaḥ* X, 97, 21, c). Die lang auslautende Form steht nur 4mal regelrecht, im Innern des Verses vor einfacher Consonanz; in *parigátyā* II, 15, 14, a bildet *-tyā* die drittletzte Hebung

---

[1] Avery 276 (zu berichtigen, resp. zu ergänzen ist *-ityă* 6, *-kŕtyā* 2, *-gátyă* 6, *-dŕtyā* 2).

einer Triṣṭubhzeile, sonst gehört her *āgátyā* III, 42, 7. 50, 1, *pratítyā* X, 116, 5. Achtmal dagegen steht *-tyā* vor einer unvollkommenen Pause: am Schlusse eines Vorderstollens in *apítyā* II, 43, 2, c, *vihátyā* V, 4, 5, c, vor der Cäsur einer Langzeile in *akkhalīkŕtyā* VII, 103, 3, c, *araṃkŕtyā* X, 51, 5, b, *āgátyā* III, 35, 8, c, *ādŕtyā* I, 103, 6, c. VIII, 66, 2, c, *ābhŕtyā* X, 71, 3, c.

20. Häufiger sind die Absolutiva auf *-yă*. Diese Form kommt in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 76mal vor[1], wovon 17 Belegstellen, wo Contraction vorliegt, abzuzählen sind (*abhikrámya* I, 80, 5, *abhicákṣya* VIII, 1, 34, *abhibhúya* III, 48, 4, *āsádya* VI, 52, 13. 68, 11. X, 17, 8, *niṣádya* IV, 4, 12. VI, 40, 1. X, 15, 6, *paritápya* X, 167, 1, *praticákṣya* I, 124, 8. II, 24, 6. 7, *mithaspŕdhyā* I, 166, 9 ? *viṣáhya* VII, 21, 7, *saṃgŕbhya* I, 53, 3, *hastagŕhya* X, 85, 26, a). Formen mit *-yā* finden wir nun 30mal, darunter 20mal regelrecht, 19mal gegen die Regel vor einer unvollkommenen Pause, solche auf *-ya* 20mal, 15mal vor einer Pause, 5mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfacher Consonanz: abermals also finden wir auf das bestimmteste die lang auslautende Doublette als die vorherrschende, zugleich begegnen wir wieder einmal einem sicheren Belege der Inconsequenz des vedischen Sprachgebrauches.

Der kurze Auslaut steht nun immer, d. h. 12mal, vor einer vollen Pause im Ausgange von hinteren oder selbständigen Stollen: so in *upasádya* III, 14, 5, b, *niṣádya* II, 3, 8, d. III, 21, 1, d. V, 2, 7, d. X, 14, 5, d. 52, 1, b. 112, 3, d, *pādagŕhya* IV, 18, 12, d. X, 27, 4, d, *vikŕtya* X, 68, 8, d, *vicákṣya* VIII, 13, 20, c, *viyúya* X, 131, 2, b; ferner steht *-ya* 3mal vor der Cäsur einer Langzeile, in *abhivlágya* I, 133, 1, c, *ārábhya* I, 57, 4, b, *niṣádya* I, 177, 4, d. Ausserdem steht *-ya* noch 5mal: 2mal in der neunten Silbe eines Jāgatastollens, also offenbar dem Metrum zu Willen (*anudŕçya* X, 130, 7, c, *abhipádya* X, 71, 9, c), sonst in *abhivŕtya* X, 174, 2, a (in einem Çloka, also in

[1] Avery 276 (*ávyā* 1, *prásya* 1, *gŕhyă* 6, *-cákṣyă* 7, *vihádhyā* 1, *-sádyă* 20, *avasyă* 1; auch *mithaspŕdhyā* ziehen wir hieher, trotzdem der Pada *-yā*, nicht *-ya*, bietet).

einem Producte später Provenienz), *prásya* I, 121, 13, c, *sammílya* I, 161, 12, a.

Wo *-yā* regelrecht steht, dient es zunächst zugleich metrischen Zwecken: so in der drittletzten (in *atidívyā* X, 42, 9, a, *anughúšyā* I, 162, 18, d, *anumŕçyā* X, 68, 5, c, *apagúryā* V, 32, 6, d, *pratigŕhyā* I, 125, 1, b, *hastagŕhyā* X, 109, 2, d) oder in der vorletzten Hebung einer Langzeile (*abhigúryā* II, 37, 3, c);[1] sonst steht im Innern eines Verses vor einfacher Consonanz noch *abhivlágyā* I, 133, 2, *ácyā* X, 15, 6, *āmúšyā* III, 48, 4. VIII, 4, 4, *āyúyā* II, 37, 3, *āsádyā* II, 36, 2, *prárpyā* I, 113, 4, *praprúthyā* III, 32, 1, *vibhídyā* X, 67, 5, *vimúcyā* I, 104, 1. III, 32, 1, *saṃgŕbhyā* III, 54, 15, *saṁrábhyā* X, 94, 4. — Ziemlich oft steht aber *-yā* auch gegen die Regel vor einer, wenngleich unvollkommenen Pause. So am Schlusse einer Vorderzeile in *abhicákšyā* I, 92, 9, c (es folgt dazu noch *pratīcí*), *ávyā* (*áviā?* über das Wort s. Benfey IV, 3, 34, Bem. 1) I, 166, 13, c, *nicáyyā* (*nicáyiā?*) I, 105, 18, c. III, 26, 1, a, *niyúyā* X, 70, 10, a, *nišádyā* I, 108, 3, c. II, 35, 10, c. III, 35, 6, c. X, 6, 7, a, *vitúryā* X, 68, 3, c; vor der Cäsur einer Langzeile, am Schlusse eines viersilbigen Vordergliedes in *avásyā* (*avaásyā? avásiā?*) I, 140, 10, c, *āsádyā* I, 109, 5, c, *karṇagŕhyā* VIII, 70, 15, a, *nirúdhyā* VII, 6, 5, c, *vibádhyā* II, 23, 3, a, *saṃcákšyā* (*kšiā?*) I, 165, 12, c, als Schluss eines Fünfsilblers in *abhyúpyā* II, 15, 9, a, *pratíšyā* X, 129, 4, d, *saṃgŕbhyā* X, 46, 6, c.

21. Völlig anders verhalten sich in dieser Beziehung die Absolutiva auf *-áya*, die man in der Regel als denen auf *-yă* gleich gebildet auffasst. Schon Benfey hat dies erkannt (IV, 3, 37), ohne indess daraus die nöthigen Consequenzen zu ziehen. Diese Formen erscheinen in der Saṃhitā 15mal,[2] darunter 3mal contrahirt (I, 104, 1. II, 38, 4. X, 166, 6): kein einzigesmal steht aber ein *-āyā*. Da dies trotz der Seltenheit der Formen schwerlich ein Zufall sein

[1] Benfey (II, 46, IV, 3, 32) führt auch einen Fall aus TS. VS. an, wo in einer Ausgangshebung *-yă* (*anudŕçya, anudicya*) steht. Doch ist die Stelle nicht ganz übereinstimmend überliefert und ausserdem wohl ziemlich späten Ursprungs.

[2] Avery 276 (zu ändern oder zu ergänzen *-khyáya* 2, *-dáya* 5, *-máya* 2, *-çáya* 1, *-sáya* 1, *-sthāya* 1, *-snáya* 1, *-háya* 2).

mag, bleibt nichts anderes übrig, als die Absolutiva auf *-áya* von den übrigen zu trennen und für grundverschieden zu erklären: wir hätten sonst ohnehin für z. B. *ādáya* etwa ein **ādíya* zu erwarten. Dass wesentlich verschiedene Bildungen dann und wann im Paradigma dieselbe Stelle einnehmen, einander gewissermassen suppliren, ist ja keine unerhörte Erscheinung: um nicht nach weiter entlegenen Analogien suchen zu müssen, auch die Absolutiva auf *-tyă* sind von denen auf *-yă* von Haus aus ganz verschieden. Allerdings mögen die Absolutiva auf *-áya* dem kurzen Auslaute bei den übrigen Absolutivbildungen sehr wesentlich zum Siege geholfen haben.

Während die übrigen Absolutiva, die auf *-tvá* mit einbegriffen, offenbar Instrumentalbildungen sind, sind die Formen auf *-áya* wohl als Weiterbildungen der im Veda ziemlich häufigen Infinitive wie *māí, dāí* u. s. w. aufzufassen. Gerade solch eine Ableitung ist der Dativ Sg. der *-o*-Stämme im Altindischen, *-āya-*, aus dem allgemein indoeuropäischen *-ōi-* durch Antritt eines noch dunkeln Elementes entstanden. Aehnlich sind wohl auch die Adverbia *ahnāya, ājarasâya*, sicherlich die Absolutiva auf *-tvāya, -mnāya* (*samplomnāya*, Professor LUDWIG, *Rigveda* IV, 418) aufzufassen, wobei vor Allem an die dativisch infinitivischen Formen *-tavāi, -tvāi* zu erinnern ist. Leider sind wir über die ursprüngliche Beschaffenheit des dem *-a* vorhergehenden Diphthonges, die Dativendung *-āy-a* ausgenommen, so gut wie gar nicht unterrichtet, da die betreffenden Formen ein ausschliessliches Eigenthum des ārischen Stammes gewesen zu sein scheinen.[1]

[1] Man werfe uns nicht vor, dass wir eine Form, die eine ausgesprochen locale oder instrumentale Bedeutung hat, mit dativischen Formen in Verbindung setzen. Wir wollen kein Gewicht auf die augenscheinlich dativischen Formen *savāya grahāya* legen, die im Veda und im Epos entschieden in zeitlich localer Bedeutung vorkommen (vgl. Professor LUDWIG, *Rigveda* V, 577, BÖHTLINGK, *Sanskrit in kürz. Fassung* II, 192), da ihre Entstehungsweise doch nicht klar genug ist. Wie wenig aber die dativisch-finale Bedeutung von der absolutivischen in der äusseren Form geschieden werden muss, ist aus einem Sprachgebrauche zu erkennen, der wohl allgemein bekannt, bisher aber umsoweniger gewürdigt ist; wir meinen die im älteren Deutsch ganz geläufige Verbindung der modalen Infinitive mit d[illegible] Verbis *quiman, gewītan*, ein Sprachgebrauch, den man schwerlich aus dem fina Infinitiv wird herleiten wollen oder können.

Um uns aber unserer Aufgabe zu entledigen, wollen wir auch die Art und Weise, wie unsere Formen im Veda vorkommen, näher in's Auge fassen. Der kurze Auslaut erscheint immer, 10mal, im Innern des Verses vor einer Doppelconsonanz oder vor einer Pause: das erstere in *ādáya* IV, 26, 7, a, im Ausgang eines Hinterstollens steht *ādáya* IV, 26, 6, a, im Ausgang eines Vorderstollens *atiháya* I, 162, 20, c (es folgt noch *ch*), vor der Cäsur einer Langzeile *abhikhyáya* I, 155, 5, b. II, 30, 9, b? *utsnáya* II, 15, 5, e, *upasthāya* III, 48, 3, a, *vimáya* X, 114, 6, c, *saṁçáya* X, 180, 2, c, mit ausserdem folgender Doppelconsonanz *punardáya* X, 109, 7, a. Ferner steht *-áyă* auch im Innern des Verses vor einfacher Consonanz: *sammáya cakruḥ* I, 67, 10, b, *paridáya rásaṃ duhe* I, 105, 2, d.

22. Auch die Formen auf *-tárī*, ein Räthsel, dessen endgültige Lösung der Wissenschaft schwerlich bald gelingen wird, gehören in die Reihe der Worte, die das Object unserer Untersuchung ausmachen. Dieselben erscheinen in der Ṛksaṃhitā 11mal:[1] 5mal mit *-tárī*, 6mal mit *-tári*. Die letztere Variante steht nur im Versausgange: im Ausgange eines Vorderstollens in *vidhártari* IX, 47, 4, a, *sotári* X, 100, 9, a, im Ausgange eines Hinterstollens in *dhartári* II, 23, 17, d. IX, 86, 42, d, *vidhartári* VIII, 70, 2, b, *sotári* X, 76, 2, b.[2] Im Innern des Verses vor einfacher Consonanz steht immer *-rī;* allerdings bildet dasselbe zufälligerweise immer eine unzweifelhafte Ausgangshebung (so die sechste Silbe eines Achtsilblers in *dhmātárī* V, 9, 5, d, die vorletzte Hebung einer Jagatīzeile in *kartárī* I, 139, 7, c, die drittletzte Hebung einer Triṣṭubhzeile in *etárī* V, 41, 10, c. VI, 12, 4, a, *caktárī* X, 61, 12, b), so dass wir nicht mit Sicherheit entscheiden können, ob nicht *-tárī* auch gegen die allgemeine Regel gebraucht wurde.

23. Wenigstens der Behandlung des Pada zufolge hätten wir auch ein *supaptaní* anzusetzen; es erscheint nur einmal, *supaptaní | tatuḥ kṣódaso mahíḥ* I, 182, 5, d, also mit langem Auslaute vor

[1] AVERY 276 führt nur *dhartári* an.

[2] Auch *netári* II, 5, 2, b könnte man hieher ziehen, das Wort dürfte aber ein unzweifelhafter Local von *netár-* sein.

einer Cäsur. Ob das x, 132, 6, b im Ausgang eines Hinterstollens erscheinende *pupūtáni* (man beachte die Verschiedenheit des Accentes) eine verwandte Bildung ist?

Auf dem Gebiete der Nominalflexion gehören zu den Wörtern, die im Veda in Bezug auf die Quantität des Auslautsvocales unstät sind, die Instrumentale Sg. auf *-enă* sowie andere Formen der *o*-Stämme, Instrumentale Sg. der *i*-Stämme auf *-ĭ*, vielleicht Locale Sg. auf *-i*, schliesslich die neutralen Nominativ-Accusative auf *-ĭ*, *-ŭ*, *-ă* (bei den *n*-Stämmen).

24. Die Endung *-enă* gehört unter diejenigen Formen, bei welchen die Ursprünglichkeit der Länge bereits durch ihre Entstehungsweise verbürgt erscheint. Um so merkwürdiger muss es daher erscheinen, dass die Variante *-enā*, die einzige Pronominalform *enā, enā* ausgenommen, im Veda nur noch ausnahmsweise vorkommt.

Diese Endung verräth sich als eine verhältnissmässig ziemlich spät entstandene schon dadurch, dass sie eine Specialität des Altindischen ist. Nicht einmal das eranische Sprachgebiet bietet etwas Analoges, dagegen weist der Veda noch ziemlich zahlreiche, nur zum Theil erstarrte Instrumentalbildungen auf *-ā*, die uns als directe Fortsetzung der alten indoeuropäischen Instrumentale auf *-ō* zu gelten haben. Dieselbe uralte Form bietet nun auch *enā, enă*, Instr. Sg. des Pronominalstammes *oino-*, der in den europäischen Sprachen als Zahlwort für 1, im Indischen dagegen als ein in der Regel enklitisches Demonstrativum fungirt; s. FICK 1^3, 505, wo man zugleich einen ähnlichen Bedeutungswechsel an dem Stamme *oivo-* vergleichen mag. Dieses *enā* hat, wie es uns scheint, das Modell für die im Indischen aufgetauchte Bildung des Instrumentals Sg. der *-o*-Stämme abgegeben — zunächst wohl für die zweisilbigen Pronominalformen *ténă, yénă, kénă* — ermöglicht wurde offenbar der ganze Process dadurch, dass *enā* entweder wegen seiner Bedeutung oder wegen seines Accentes (vgl. *asyá* u. s. w.), oder weil es mit *ébhiḥ* gleich anlautet, als Instrumental Sg. des Pronominalstammes *a-* empfunden wurde:

es ja sehr zweifelhaft, ob dieser Stamm überhaupt je einen Instr. Sg. **ó, *á* hatte. Nach dem Modelle *asyá: enā́* zu *tásya* u. s. w. ein *ténā* zu bilden, ist um so leichter thunlich gewesen, nachdem auch der Instr. Pl. *tébhiḥ* ein *e* in der Anlautsilbe aufweist. Dass späterhin nach *ténă* auch ein *enena* entstanden ist, dass also der Formtrieb nicht dasjenige Gebiet verschont hat, wo er ursprünglich sein Bildungsmotiv gefunden hatte, ist eine Erscheinung, die in der Sprachgeschichte auch sonst zu constatiren ist.

Enā́, enă selbst erscheint im Veda fast nur mit langem Auslaute, ja der Pada kürzt überhaupt nur die enklitische Form, weil nur diese überhaupt auch kurz erscheint (vgl. Benfey iv, 1, 24 folg.). In der Ṛksaṃhitā erscheint *enă* nur einmal, im Ausgange des Vorderstollens i, 173, 9, a; ausserdem steht *enā* zweimal so, dass *-nā* vor einfacher Consonanz die drittletzte Hebung einer Langzeile bildet (v, 2, 11, d. x, 108, 3, c), einmal gegen die allgemeine Regel vor der Cäsur einer Langzeile (ix, 96, 2, d). Das accentuirte *enā́* — in Uebereinstimmung mit den übrigen Instrumentalen alter Bildung — hat nirgends und niemals kurzen Auslaut, obwohl es 37mal vorkommt. Allerdings erscheint es 6mal contrahirt (i, 105, 19, a. 164, 17, a. 18, b. 43, b. ii, 9, 6, a. x, 148, 3, d). *Enā́* steht immer im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, einmal sogar so, dass sein *-nā́* gegen den Ausgangsrhythmus verstösst (*prá pūrávaḥ | stavanta enā́ yajñā́iḥ* vi, 20, 10, b), 4mal so, dass *-nā́* Ausgangshebungen bildet (v, 73, 4, a. ix, 97, 52, a. x, 82, 5, a. 112, 6, b), 14mal an sonstigen Versstellen; 12mal steht *enā́* vor der Cäsur einer Langzeile (in viersilbigen Vordergliedern iv, 36, 7, d *[enā́ | brā́hmaṇā]*. vii, 71, 4, c, in Fünfsilblern i, 164, 5, b. 171, 1, a. ii, 34, 14, b. vii, 93, 7, a. viii, 21, 6, a. 96, 8, d. ix, 97, 53, a. x, 23, 7, a. 27, 21, c). Im Stollenausgange, vielleicht nur zufälligerweise, steht *enā́* nirgends.

Ganz anders verhält sich das alles bei den übrigen Formen auf *-enă*. Hier wiegt die kurz auslautende Nebenform in solch einem Maasse vor, dass wir *-enā* füglich als eine Antiquität bezeichnen dürfen, die schwerlich anders als wie ein metrischer Nothbehelf ihre Existenz

fristen konnte. Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Accentverhältnissen dabei wenigstens einige Bedeutung zuschreiben wollen: das oxytonirte *enā* hielt sehr fest die Länge, während dieselbe in den verwandten barytonirten Formen in der vedischen Zeit das Feld bereits fast gänzlich der Kürze geräumt hatte. Etwas günstiger ist das Verhältniss noch bei den zweisilbigen Pronominalformen geblieben. In der Ṛksaṃhitā kommen 193 solche Formen vor (*kéna* 5, *téně* 60, *yéně* 117, *svéně* 11); darunter finden wir immerhin 29 Stellen, wo Contraction vorliegt, abgerechnet (in *kéna* VIII, 66, 9, *téna* 10mal, *yéna* 17mal, *svéna* I, 145, 2), gegen 136 Belegstellen mit *-ă*, nur 28 solche mit *-ā*.

Also jedenfalls wiegen selbst hier Formen mit kurzem Auslaute; ja, gegen 23 Belege mit *-ă*, die mit der Regel vereinbar sind, stehen nicht weniger als 113, die gegen dieselbe verstossen, wo unsere Formen im Innern des Verses vor einfachen Consonanten stehen, während wir umgekehrt keine einzige Stelle anzuführen vermögen, wo die Länge eine sprachlich unberechtigte sein würde. Der kurze Auslaut steht immer vor einer Doppelconsonanz (in *téna* I, 125, 1, c. VIII, 77, 8, a, *yéna* III, 62, 1, c. VIII, 3, 9, d. 15, 5, a. 89, 1, b. IX, 108, 4, c. X, 85, 24, b. 121, 5, a), immer im Stollenausgang (in *yéna* VI, 17, 10, c, *téna* X, 42, 7, b), immer vor der Cäsur einer Langzeile (in *téna* X, 112, 2, b, *yéna* IV, 53, 1, c. V, 45, 7, b. VII, 56, 24, c. 69, 2, c. X, 41, 2, c. 116, 3, c, d, *svéna* VII, 36, 6, d. 74, 6, c). Unter den zahlreichen Stellen, wo unsere Formen sonst stehen, finden wir natürlich keine einzige, wo *-nā* gegen das Metrum verstossen würde; *-na* steht immer in jenen Silben, die wir unzweifelhaft als Senkungen bezeichnen dürfen, so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (*yéna* VIII, 76, 4, a, *svéna* I, 139, 2, c), in der vorletzten Senkung einer Langzeile (*kéna* I, 87, 2, b. X, 15, 6, c, *téna* VII, 101, 3, d, *yéna* I, 61, 6, c. II, 11, 18, a. 17, 7, d. VI, 49, 15, c. X, 55, 2, b. 121, 5, b, *svéna* I, 139, 2, b), in der zweiten Silbe nach der Cäsur in Langzeilen (*yéna* I, 164, 29, a. X, 55, 4, b. 87, 12, b? *svéna* IX, 97, 12, b).

Formen auf *-enā* stehen nur vor einfachen Consonanten (*tén* 5mal, *yénā* 22mal, *svénā* 1mal) und zwar immer im Stollenanfang

wie ja die zweisilbigen Pronominalformen (etwa *svéna* abgerechnet) vor Allem hier stehen. Die hiehergehörigen Stellen werden uns noch weiterhin beschäftigen.[1]

Noch ungünstiger für den langen Auslaut ist das Verhältniss der beiden Varianten bei den übrigen Formen auf *-ena*, bei den Nominalformen und mehrsilbigen Pronominalformen (*anéna* 3, *asmákena* 2, *eténa* 3, *tuena* 2, *yušmákeṇa* 1). Meine Sammlungen ergeben 754 solche Formen,[2] wovon 97 contrahirt erscheinen: diese und zwei Belege mit *-enaw*, (*ghanénaw* I, 33, 4, *téjanenaw* I, 110, 5) abgerechnet, finden wir 627 Formen mit *-ena* auf 28 solche mit *-enā*.

Formen mit kurzem Auslaute stehen selbstverständlich immer — 351 mal — wenn die allgemeine Regel dieselben erfordern. So immer — 18 mal — vor einer Doppelconsonanz, selbst wenn *-na* in einer prononcirten Hebung steht (LANMAN l. c. 333); immer — 96 mal — im Ausgange eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. in *ántareṇa* X, 33, 1, b, *ávareṇa* I, 164, 18, b. 43, b, *ájiena* X, 53, 2, d), 70 mal im Ausgange eines Vorderstollens (z. B. in *ápareṇa* II, 29, 3, a, *ápavratena* V, 40, 6, c, *ámena* IX, 90, 5, a), 167 mal vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *akšáreṇa* I, 164, 24, d, *ádevena* II, 23, 12, a, *adroghéṇa* III, 14, 6, d, *adhyakšeṇa* X, 128, 1, d, *ánīkena* II, 9, 6, a). Gegen die Regel, inmitten eines Verses vor einfacher Consonanz, steht *-nă* 276 mal. Dass bei einem solchen Sachverhalte nirgends *-enā* zu erwarten ist, wo das Metrum unzweifelhaft eine Kürze verlangt, versteht sich gleichenfalls von selbst. So steht 70 mal *-nă* in der fünften Silbe eines Achtsilblers (z. B. in *anulbaṇéna* VIII, 25, 9, b, *anéna* VIII, 44, 2, b), 2 mal in der siebenten (in *anéna* I, 93, 10, a, *svéna* IX, 67, 25, b); nur *-nă* steht in der letzten Senkung einer Langzeile (in *kártuena* X, 48, 3, d, *súrieṇa* VIII, 35, 1, c), ebenso in

[1] Eine beträchtliche Vermehrung der Zahl von Belegen mit *-enā* würde der Atharvaveda liefern; s. BENFEY III, 18, 32.

[2] Nach LANMAN (*Journ. of the Amer. Or. Soc.* X, 582) sind in der Ṛksaṃhitā 12 Instr. Sg. von nominalen *a*-Stämmen, nach Abzug von 114 Bildungen auf *-ā* bleiben also 718 nominale Bildungen auf *-enă*. Die oben gegebene Zahl bleibt auch nach Abzug von den angeführten Pronominalformen etwas grösser.

der vorletzten (47mal, z. B. in *átyena* II, 34, 13, c, *animišéṇa* X, 103, 2, a); in der dritten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede steht gleichfalls nur *-na*, obgleich nach dem älteren Bildungsprincipe auch ein *-nā* hier möglich wäre (in *kṛténa* X, 48, 3, d, *candréṇa* I, 135, 4, f, *vájreṇa* I, 61, 10, b. 11, b. IV, 17, 3, c. X. 28, 7, c). Finden wir ja einmal *-enă* auch in unzweifelhaftem Widerspruche mit den metrischen Bedürfnissen: *kéno nú kám | çrómatena ná çuçruve* VIII, 66, 9, c.

Formen auf *-enā*, nur vor einfacher Consonanz erscheinend, stehen fast immer so, dass *-nā* die drittletzte Hebung einer Langzeile ausmacht (s. LANMAN l. c. 332). Gegen 26 Belegstellen dieser Art erübrigen nur noch zwei: der Çlokavers *ténā sahasríeṇā vayām* VII, 55, 7, c, wo am Ende auch *sahasríeṇă* kein Verstoss gegen das Metrum gewesen wäre, und der Achtsilbler *çaténā no abhíṣṭibhiḥ* IV, 46, 2, a.

25. Auch die Endung des Gen. Sg. *-asyă* weist dieselbe Schwankung in Bezug auf die Quantität des Schlussvocales auf, aber in einem so geringen Maasse, dass wir die ganze Angelegenheit nur flüchtig berühren können. Ob die Endung je auch *-asyā* lautete oder nicht, wollen wir nicht untersuchen; soviel ist sicher, dass der lange Auslaut im Veda äusserst selten und nur dem Metrum zulieb erscheint. Der Unzahl von Formen mit *-asyă* gegenüber bietet die Ṛksaṃhitā nur zwei Belege von *-asyā*, wobei beidesmal die Endung in die drittletzte Hebung der Langzeile fällt: *ékas tváṣṭur | açvasyā viçastá* I, 162, 19, a, *yáṃ tvā jajñúr | vṛšabhásyā ráveṇa* VII, 79, 4, c. Dazu ist aus AS. (I, 12, 2) noch ein Beleg hinzuzufügen, wo das Gewicht der Hebung eine Dehnung — eine wirkliche Dehnung im wahren Sinne des Wortes haben wir ja vor uns — selbst vor folgender Doppelconsonanz veranlasst hat: *yó ágrabhīt | párva-asyā grábhītā*. (LANMAN 338). Hingegen können wir aus der Ṛksaṃhitā drei Stellen, durch das Prātiçākhyam geschützt, anführen, wo dieselbe Endung in derselben Hebung ungedehnt blieb: *ápa drúho | mánušasya dúro vaḥ* X, 162, 4, d, *vidát puruprajātásya gúhā yát* X, 61, 13, d, *sám u-āran nákir asya maghāni* X, 132, 3, d.

26. Etwa gerade so verhalten sich die Dinge im Vocativ Sg. (Lanman 339). Unter 2948 Belegen des Vocativs Sg. bei den *a*-Stämmen gibt es nur zwei sichere mit *-ā: abhí tvā vṛšabhā suté, eváre vṛšabhā suté* viii, 45, 22, 28; beidesmal handelt es sich um eine entschiedene Schlusshebung, und beide Belege beruhen wohl auf einer poetischen Licenz. Ferner wird angeführt *evá te hāriyojanā suvṛktí* i, 61, 16, wo Professor Ludwig mit grosser Probabilität *hāriyojanā* (als Neutr. Pl., Rigveda ii, 20, v, 20) vorschlägt, ferner *símā purú* | *nŕšūto asi ánave* viii, 4, 1, mit dem dunkeln ἅπαξ εἰρημένον *símā* (Pada *síma*). Ueber *suhastiā*, welches SV., i 6, 1, 3, 7 (= ṚS. ix, 107, 21, wo aber *suhastiă*) am Schlusse eines vorderen Achtsilblers erscheint, vgl. Ludwig l. c. v, 347, 348. Umgekehrt können wir mehrere Stellen anführen, wo die Endung selbst in einer unzweifelhaften Schlusshebung kurz geblieben ist: *áva te héḷo* | *varuṇa námobhiḥ* i, 24, 14, a, *áheḷamāna* | *uruçaṃsa sárī bhava* i, 138, 3, f,[1] *pṛcché tád éno* | *varuṇa didŕkšu* vii, 86, 3, a, *sutásomāso* | *varuṇa havāmahe* viii, 27, 7, c, *yáthā trité* | *chánda indra jújošasi* viii, 52, 1, c, *sóma jahí* | *pavamāna durādhíaḥ, nídaṃnidam* | *pavamāna ní tārišaḥ* ix, 79, 3, d. 5, c, *anú hí tvā* | *sutáṃ soma mádāmasi* ix, 110, 2, a, *má rišaṇyo* | *vasavāna vásuḥ sán* x, 22, 15, *mártāsas tvā* | *samidhāna havāmahe* x, 150, 2, c.

27. Wir wollen hier gleich die Endung *-ă* im Voc. Dual erledigen, obgleich die Endung eigentlich fast allen Declinationen gemeinsam ist, weil die wenigen sicheren Belege, die vom Schwanken der Auslautsquantität in dieser Form zeugen, sämmtlich der *a*-Declination angehören. Das erwähnte Schwanken scheint in dieser Bildung sehr unbedeutend gewesen zu sein: in der Regel finden wir *-ā* in allen Stellungen, (d. h. falls nicht *-āu, -āv* oder eine Contraction eingetreten ist), selbst im Ausgange von Hinterstollen (Lanman l. c. 340, 575) und vor Doppelconsonanten (z. B. i, 34, 11, a. 12, a. 46, 6, a. 93, 6, c); der Pada schreibt auch demgemäss für *-ă* der Saṃhitā in der Regel *-ā*. Die vom Pada in dieser Weise anerkannten Belegstellen

[1] Im Prātiçākhyam nicht citirt, weil in Folge der Unregelmässigkeit des Verses die Endung in der neunten Silbe steht; über die übrigen Stellen vgl. Ben-

von *-ă* gruppiren sich folgendermassen. Vor einer unvollständigen Pause steht *-ă* für *-ā* 4mal: im Ausgang eines Vorderverses in *dhṛtavrata* I, 15, 6, a, *varuṇa | kšatrám* V, 64, 6, a, vor der Cäsur einer Langzeile in *iyám deva | puróhitir yuvábhyām* VII, 60, 12, *yá āditya | çávasā vāṃ námasvān* VII, 85, 4. Die übrigen Belege stehen immer ausserhalb des Schlusses eines metrischen Gebildes und vor einer einfachen Consonanz; offenbar metrisch ist die Kürze dort, wo die Endung die fünfte Silbe eines Achtsilblers ausfüllt (in *índrāvaruṇa* I, 17, 3. 7. 8. 9, *deva* V, 67, 1, *mítrāvaruṇa* I, 15, 6), metrisch könnte sie sein dort, wo es sich um die siebente Silbe einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede handelt (*prá sá kšitír | asura yá máhi priyá* I, 151, 4, *índrā yó vāṃ | varuṇa dáçati tmán* VI, 68, 5, *úd vāṃ cákšur | varuṇa suprátīkam* VII, 61, 1); sonst finden wir noch *mítra vayáṃ ca sūráyaḥ* V, 66, 6, *yád vā deva bhíšajyáthaḥ* VIII, 9, 6 (Lanman 342).

Das Verhältniss der beiden Endungen im Voc. Dual. (nur im Vocativ? bei der Häufigkeit der Anrufungen im Veda könnte es ein blosser Zufall sein, dass wir nur Vocative mit *-ă* haben) ist uns, wir wollen es frei gestehen, ganz dunkel. Der Vollständigkeit halber machen wir noch darauf aufmerksam, dass Benfey in seiner Einleitung in die vedische Grammatik (Abh. der Göttinger gel. Ges. XIX) 142 folg. und Lanman (*Journ. of the Amer. Or. Soc.* X, 342) die Duale auf *-ă* bereits besprochen und noch einige mehr oder weniger wahrscheinliche Belege mehr angeführt haben (*índrăvāyū mítrărājānā* gehört wohl nicht hieher). Bei Lanman l. c. mag man auch zwei Stellen angeführt finden (VI, 63, 1. 67, 8), wo duales *-ā*, *-āu* in einer entschiedenen Ausgangssenkung steht.

28. Bei den Instrumentalen Sg. der femininen *i*-Stämme auf *-ī* sind die Verfasser des Padatextes ihrer üblichen Methode untreu geworden. Sie haben nämlich das Schwanken der Ausgangsquantität, wie dasselbe im Saṃhitāpātha vorliegt, einfach reproducirt; ja sie haben dasselbe noch vermehrt, indem sie die mit folgenden vocalischen Anlauten zusammengezogenen Instrumentale auf *-ī* bald mit *-ī*, bald mit *-i* wiedergeben.

Es kommen vor Allem Instrumentale auf *-tī* neben *-ti* in Betracht, die von einander zu trennen wir schwerlich irgend einen Grund namhaft machen könnten.[1] Diese Formen kommen nun in der Ṛksaṃhitā 99mal vor (Lanman l. c. 380, 381). Davon sind 19 Belege als mit folgenden Vocalen zusammengezogen auszuscheiden (nämlich, um die Schreibung des Padatextes beizubehalten, *dhīti* I, 164, 8, *práṇītī* IV, 4, 14. VII, 28, 3, *matī* VIII, 51, 3, *viṣṭī* I, 20, 4, *vītī* IX, 9, 2. 97, 49, *vṛṣṭī* II, 5, 6, *çáktī* VII, 68, 8, *çruṣṭī* VIII, 23, 14. 87, 6. X, 20, 6 — *úpaçruti* VIII, 6, 5. 34, 11, *upábhṛti* I, 128, 2, *triviṣṭī* IV, 6, 4. 15, 2, *suvṛktī* I, 61, 16, *suçastī* VI, 67, 3); sonst finden wir 15mal *-ti*, 65mal *-tī*. Formen auf *-tī* haben also entschieden das Uebergewicht. Dieses Uebergewicht ist in der vedischen Zeit so gross gewesen, dass wir *-tī* sehr oft dort finden, wo wir nach den allgemeinen Regeln *-ti* erwarten möchten: *-tī* steht 38mal regelrecht im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, 27mal gegen die Regel vor einer Pause oder einer Doppelconsonanz, *-ti* dagegen 14mal regelrecht vor einer Pause, nur 1mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfacher Consonanz.

Vor einer Pause würden wir nur *-ti* erwarten: wir finden es in der That öfters im Ausgange einer hinteren oder selbständigen Zeile (in *práyukti* VI, 11, 1, b. X, 30, 1, b, *vášaṭkṛti* I, 14, 8, c, *sadhástuti* V, 18, 5, b, *suvṛktí* I, 61, 2, b. 184, 5, b. 186, 9, b. V, 41, 10, b, *suastí* V, 42, 4, b. 20, 6, b. X, 59, 6, b, *haviškṛti* X, 91, 11, b), seltener im Ausgange einer Vorderzeile (in *suçastí* I, 186, 1, a, *suastí* VIII, 48, 8, a).[2] Sehr oft aber steht vor einer Pause *-tī:* selbst vor einer vollen Pause, im Ausgange eines Hinterstollens (in *matī* VIII, 6, 39, d. 25, 4, b. IX, 7, 6, c. 20, 3, b. 64, 10, b. 71, 3, b. X, 11, 6, d, *sáhūtī* II, 33, 4, b), umsomehr also im Ausgang eines Vorderstollens

[1] Wie sind dabei die Instrumentale auf *-tyā* zu erklären? Kurzweg auf eine Uebertragung der Endung von einer anderen Declination her zu denken, erschweren uns die verknöcherten Instrumentale auf *-tyā́* (s. oben Nr. 19), die uns in den Absolutivis componirter Wurzeln auf kurze Vocale vorliegen.

[2] Vor der Cäsur einer Langzeile steht *-ti* AS. VII, 106, 1: *yád ásmṛti | cakṛmá kíṃ cíd agne.*

(in *áhutī* VIII, 19, 5, a, *matí* I, 82, 2, c. II, 24, 9, c. IX, 72, 1, c), oder gar vor der Cäsur einer Langzeile (in *áprabhūtī* X, 124, 7, b, *dušṭutí* II, 33, 4, b, *dúšṭutī* VII, 32, 21, a, *párivišṭī* IV, 33, 2, b, *práṇītī* I, 91, 1, c. III, 51, 7, c. VII, 32, 15, c, *matí* I, 165, 1, c, *sušṭutí* III, 38, 8, c. V, 43, 2, a. IX, 71, 8, d, *hástacyutī* VII, 1, 1, b). Auch vor einer Doppelconsonanz finden wir, wohl zufälliger Weise, nur *-tī* (in *vršṭí* V, 53, 5, c, *súnītī* VIII, 49, 11, d).

Im Innern des Verses vor einfacher Consonanz steht wie gesagt, immer *-tī* (39mal, und zwar auch im Gegensatze zum Rhythmus, z. B. in *ácittī* IV, 54, 3, a. VII, 89, 5, a); ein einzigesmal steht so *-ti*, wie es scheint, dem Metrum zu Willen (im Viersilbler *nítikti yáḥ* VI, 4, 5, a). — Wir dürfen übrigens nicht verschweigen, dass, wie es scheint, die Endung *-ti* neben *-tī* nur in adverbiell-verbalen Bestimmungen üblich war.

29. Ob auch der Dat. Sg. unserer Stämme die Endung *-tí* haben konnte, ist wenigstens für uns nicht sicher genug (vgl. LANMAN l. c. 382, 383). Von Formen, die am natürlichsten als Dative zu erklären wären, finden wir *-tí* im Ausgange einer Hinterzeile (I, 174, 9, d = VI, 20, 12, d. IV, 11, 6, d. V, 4, 11, d: *suastí*), einmal gegen die Regel (*suastí sarvadhátamaḥ* VIII, 31, 11, b), einmal *-ti* (*vīti jánasya* | IX, 91, 2, a). Sicher ist *ūtí* als Dativ: dieses Wort haben wir jedoch hier und auch im vorigen Abschnitte ganz bei Seite gelassen, nachdem dessen Auslaut namentlich desshalb, weil *ūtí* so oft unverändert vor einem Vocale besteht, zu allerhand anderweitigen Vermuthungen veranlasst.

30. Hier wollen wir gleich die merkwürdigen Wörterpaare *çámī çámi, suçámī suçámi* einreihen. Auch bei diesen offenbar instrumentalen Formen lässt der Pada das Schwanken der Auslautsquantität bestehen; es ist dabei wohl zu beachten, dass durch die Formen *çámīm çámībhiḥ* ein Stamm *çámī* feststeht. Die kurz auslautende Form steht im Ausgange eines Vorderstollens (*suçámi* V, 87, 9, a; es folgt *çr-*), ebenso im Ausgange von Hinterstollen (*çámi* II, 31, 6, d. VIII, 45, 27, c. X, 40, 1, d); nebenbei bemerken wir, dass die Pada auch für *çámy* der Saṃhitā *çámi* bietet (I, 87, 5. III, 55, 3). Sonst lesen wir *-çámī*: so

ṛbráhmā yajñáḥ | suçámī vásūnām VII, 16, 2, c, auch vor der Cäsur einer Langzeile (*çámī* I, 110, 4, a. IV, 22, 8, 6. IX, 74, 7, c); *suçámī* in *eté çámībhiḥ | suçámī abhūvan* X, 28, 12, a mag wie *sṛjā, pibā, raṇayā* in ähnlicher Stellung (siehe oben S. 288) zu erklären sein. Im Ganzen mag *çámi çamī* im Einklange mit den allgemeinen Regeln gebraucht worden sein; dass wir im Yajus gegen dieselbe im Innern eines Satzes vor einfacher Consonanz belegen können, hat schwerlich viel zu bedeuten.[1]

31. Dunkel erscheint uns die Länge im Loc. *tanúī*, dessen *-ī* dreimal in unzweifelhaften Ausgangshebungen (II, 16, 2. X, 65, 7. 66, 9), einmal in einer Stellung, wo am Ende auch die Kürze hätte dem Metrum genügen können (*ná dhvasmánas | tanúī répa á dhuḥ* IV, 6, 6, d), immer ausserhalb eines metrischen Verschlusses vor einfachen Consonanten. Dreimal finden wir daneben *tanúi*, zwar immer in der achten Silbe einer Langzeile, aber immer vor der Doppelconsonanz *çr-*. *Tanúi* ist unseres Wissens der einzige Loc. Sing. auf *-i* mit schwankender Auslautsquantität, falls wir nicht die Formen auf *-tarí* oder ähnliche hieher ziehen wollen.

32. Sehr schwierig ist die Erledigung der zu *-an*-Stämmen gehörigen Formen auf *-ă*. Man kann eben bei sehr vielen hieher gehörigen Wörtern nicht einmal gehörig unterscheiden, ob man einen Nom. Acc. Sing. oder Plur. vor sich hat.[2] Wenn wir nichtsdestoweniger singulare und plurale Formen im folgenden (hauptsächlich nach GRASSMANN-LANMAN) scheiden wollen, so dürfen wir dennoch nicht verhehlen, dass die Sicherheit einer solchen Scheidung uns selbst keineswegs überall und immer unzweifelhaft ist.

Ziemlich klar und deutlich stehen gegen einander Formen mit *-ā* und *-a* bei solchen Wörtern, die wahrscheinlich als Pluralformen aufzufassen sind. Der Pada ist bei dieser Wörterkategorie merkwürdigerweise etwas unconsequent; er gibt kurz auslautende Formen

[1] *sá idáṃ devébhyo havyáṃ̆ suçámi çamīva* TS. I, 1, 5, 2. VS. I, 15 TBr. 6, 6, 4.

[2] Ja, bei *bhujmă* VIII, 50, 2, c, *bhujmá* I, 65, 5, b (hier folgt *kṣódaḥ*) in der hinter stehenden Formel *girír ná bhujmă* ist nicht einmal das Genus sicher.

wieder mit kurzem Auslaute, lang auslautende dagegen bald mit kurzem, bald mit langem Auslaute (S. Lanman, *Journ. of the Amer. Or. Soc.* x, 539. 540). Allerdings finden wir im Pada *-ă* nur dort, wo auch die Saṃhitā dann und wann *-ă* hat; während derselbe *-ā* nur bei *çīršā, áhā* beibehält, als Wörtern, die (wenigstens nach der Auffassung der Padakāra's) in der Saṃhitā nie **çírša *áha* lauten.

Hiehergehörige Formen kommen nun in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 115 (118?) Belegen vor. In 18 (19) von denselben ist die Endung in der Saṃhitā mit folgendem Anlaute zusammengezogen; für uns ist es offenbar ganz werthlos, dass die Endung in diesem Falle im Pada einmal mit *-a* (in *kárma* I, 148 2, *jánma* II, 6, 7. V, 41, 14, *náma* VII, 87, 3. IX, 95, 2. X, 54, 4. 73, 8, *brāhma* X, 148, 4, *mánma* I, 148, 2, *sádma* IX, 92, 6), das andere Mal mit *-ā* wiedergegeben wird (in *áhā* I, 116, 4. 140, 13. IV, 33, 6. V, 58, 5. VI, 61, 9. VII, 34, 5. VIII, 96, 19. X, 32, 8;[1] den Verfassern des Padatextes hat es sich ja offenbar in der ganzen Angelegenheit bloss um eine äusserliche Einheitlichkeit der Sprachformen, nicht um die factisch ursprüngliche Quantität gehandelt. Sonst stehen Formen auf *-ā* 44mal, 36mal im Einklange mit den allgemeinen Regeln, achtmal gegen dieselben, Formen auf *-ă* 53(55)mal, 43(44)mal regelrecht, 10(11)mal gegen die Regel.

[1] Doch sehe ich das Nomen *áhā* auch im Verse *abhí prá sthāta- | áheva yajñám* VII, 34, 5 (da das Opfer am Morgen begonnen wird, kann man ganz wohl sagen, der Tag stelle sich zum Opfer ein): die Padaverfertiger haben hierin offenbar die Partikel *áha* gesucht, was jedoch schon aus dem Grunde unzulässig ist, weil die Partikel *áha* so viel ich weiss nicht am Versanfang erscheinen kann, und daher auch nach der Cäsur einer Dvipadāvirāj jedenfalls als eine sehr gewagte Licenz aufgefasst werden müsste.

(Fortsetzung folgt.)

Das Pehlevisuffix 𐭬.

Von

Dr. J. Kirste.

1. Die Parsen lesen dieses Suffix *men*[1] und die europäischen Gelehrten die sich zuerst mit dem Pehlevi beschäftigten, wie Anquetil, de Sacy, Spiegel, Mordtmann u. A. sind ihnen hierin gefolgt. Eine wissenschaftliche Begründung dieser Lesung wurde erst in neuester Zeit von Casartelli (*Bab. and Orient. Rec.* 1888, II, 129) versucht. Andere Gelehrte, wie Nöldeke und Darmesteter, halten das Suffix hingegen für eine Nebenform des emphatischen 𐭠 und umschreiben es folglich mit *a*. Gegen die erste Auffassung spricht als Hauptgrund die Thatsache, dass im Sasaniden-Pehlevi nicht 𐭬, d. h. *men*, sondern das einheitliche Zeichen 𐭭 die Stelle des Büchersuffixes 𐭬 vertritt. Gegen die Lesung *a* lässt sich hinwieder geltend machen, dass kein Grund ersichtlich ist, weshalb eine Anzahl von Wörtern beständig 𐭠, andere Wörter ebenso beständig 𐭭 zu sich nehmen, abgesehen von der Schwierigkeit dem buchstabenarmen Pehlevi zwei Zeichen mit dem Lautwerthe *a* zu vindiciren. Angesichts dieser Sachlage ist es begreiflich, dass neuerdings einer der gewiegtesten europäischen Kenner des Pehlevi sich folgendermassen ausspricht: "On consideration of all these facts it appears almost certain that this Pahlavi final compound in Semitic words cannot stand for an original *-man*, but very probably represents some such sound as *-â* or *-âh*,

[1] Bezüglich meiner Umschreibung des Pehlevi bemerke ich, dass ich um die Längezeichen zu ersparen, die nicht geschriebenen Vocale durch *e* wiedergebe.

though it may still be desirable to adhere to the traditional reading *-man*, until the correct sound is ascertained with greater certainty." (West in den *Sitz.-Ber. d. bair. Ak.*, München 1888, I, 411.)

2. Vor Allem ist zu bemerken, dass die Lesung *men* in jenen Fällen unstreitig die richtige ist, in denen das in Rede stehende Suffix an iranischen Wörtern einem neupersischen من entspricht. So in: [illegible], *axermen*,[1] آهرمن; [illegible], *vexumen*, بهمن; *rimen*, [illegible], ريمن; [illegible], *dušmen*, دشمن; [illegible], *anjemen*, انجمن; [illegible], *dalmen*, دالمن (Haug, *Pahl. Paz. Gl.* 108.) Dazu stellt sich ferner das Compositum [illegible], *xutexmen* (auf einer Gemme bei Mordtmann, *ZDMG.* xxxi, 593, Nr. 26), dessen zweiter Bestandtheil dem av. *taokhman*, np. تخم entspricht.[2]

3. Wie steht es nun aber mit dem Suffixe, wenn wir es nicht an iranischen, sondern an semitischen Wörtern finden? Da in der aus dem Semitischen entlehnten Präposition [illegible], inschr. [illegible], die Ligatur *men* zu lesen ist, gerade so wie bei dem iranischen Pronomen der ersten Person [illegible], np. من, da ferner die Adverbien [illegible] und [illegible] mit dem chald. תַּמָּן und dem assyr. *manman* zusammengestellt worden sind, so könnte es in der That scheinen, dass wir auch das semitische [illegible] als *men* zu lesen und zu erklären haben, und diese Consequenz ist in der That von Casartelli (s. den oben citirten Aufsatz) gezogen worden. Aber schon die Schwierigkeit, für das *men* eine befriedigende Erklärung zu finden, wenn es am Ende von Substantiven — und dies ist gerade der häufigste Fall — wie z. B. in [illegible], *bermen* (Sohn), [illegible], *gedmen* (Majestät) steht, muss zu Zweifeln Anlass geben. Casartelli's Hypothese, aus den beiden Adverbien *tamman* und *manman* ein Suffix *man* zu gewinnen, das beliebig an Substantiva antreten konnte in der Art wie das assyrische *ma* in *sar Assur-ma* (König von Assyrien)

[1] Das aus dem inschriftlichen [illegible] entstandene [illegible] umschreibe ich mit de[illegible] von Hübschmann wieder zu Ehren gebrachten, im Spanischen, Altslovenischen u[illegible] Russischen ungefähr denselben Lautwerth repräsentirenden *x*. (*Die Umschr. d. ir[illegible] Spr.* 1882, 6.)

[2] Das mittelpersische *men* macht es mir zweifelhaft, ob die neupersis[illegible] Form auf das altpersische *taumā* (Darmesteter, *Et. Ir.* I, 261) zurückgeht; M[illegible]mann's Lesung ist jedoch unsicher.

scheint mir aus dem Grunde misslich zu sein, weil das Pehlevi nur schon vorhandenes Material verwendet, aber nicht selbst schöpferisch auftritt. In einem noch ungünstigeren Lichte erscheint jedoch diese Hypothese, wenn wir die inschriftlichen Formen, die den Bücherformen 𐬨𐬙 und 𐬨 entsprechen, in Betracht ziehen. Wäre ihr Schlussbestandtheil *men* zu lesen, so müssten dieselben 𐬥𐬀𐬨𐬀𐬥 und 𐬨𐬀𐬥 geschrieben sein; dies ist aber, wie bekannt, nicht der Fall; sie erscheinen vielmehr als 𐬥𐬀𐬨𐬀 und 𐬨𐬀. Wir müssen daher vor Allem über den Lautwerth dieses 𐬀 und sein Verhältniss zu 𐬨 ins Klare kommen.

4. Was zunächst das letztere betrifft, so ist durch Olshausen (*Berlin. Monatsb.* 1880, 903) und West (*Ind. Ant.* 1882, xi, 226) der Weg vollkommen sicher gestellt worden, auf dem das inschriftliche 𐬀 zum handschriftlichen 𐬨 wurde. Bezeichnen wir, um die einzelnen Etappen so klar als möglich zu machen, die Endpunkte der Linien, aus denen die inschriftliche Figur sich zusammensetzt, mit Buchstaben 𐬀 (a, b, c, d), so genügt ein Blick auf das Facsimile der Inschrift von Hajiabad, das Westergaard seiner Ausgabe des *Bundehesh* beigegeben hat, um zu erkennen, dass zuerst die Linie *a, b, c* gezogen und dann *b, d* angesetzt wurde. Die nächste Phase entstand dadurch, dass man von *a* bei *b* angekommen nach *d* fuhr und von hier wieder nach *b* zurück, um nach *c* zu gelangen, etwa: 𐬀. Eine leicht begreifliche Folge dieser Tracirung war das Entstehen einer Schleife bei *d*, wodurch wir zu der auf den Münzen gewöhnlichen Form 𐬀 kommen. (Man sehe die Abbildungen von Mordtmann, *ZDMG.* viii, Taf. ix, 28, 32—35). Schliesslich wurde der linksseitige Haken gerade gestreckt, so: 𐬨, wodurch die Figur vollkommen mit dem aus 𐬥, *m* und 𐬥, *n* zusammengesetzten Zeichen 𐬨 zusammenfiel. Auf den Sasanidenmünzen findet sich, wie schon Dorn (*Bull. de l'ac. de St Pét.* 1858, xv, 206) bemerkt hatte, diese letzte Etappe noch nicht; sie ist nach Mordtmann (*ZDMG.* xxxiv, 129) dort erst in nachislamitischer Zeit eingetreten. In den Handschriften ist jedoch, soweit ich bei meiner beschränkten Kenntniss derselben urtheilen kann, kein Unterschied zwischen dem 𐬨, welches aus 𐬀 entstand und dem 𐬨, das eine Ligatur

aus 𐭩 vorstellt, zu bemerken und daraus erklärt es sich, wieso die Parsen, ohne Rücksicht auf den zweifachen paläographischen Ursprung des Zeichens 𐭬, dasselbe in beiden Fällen *men* lesen.

5. Nicht so leicht, als die Beziehung des 𐭭 zu 𐭬, ist das Verhältniss des ersteren zu dem ihm zu Grunde liegenden semitischen Buchstaben aufzuklären, obgleich auch hier schon das Richtige von einem der namhaftesten Forscher ausgesprochen worden ist. Im sogenannten Chaldäo-Pehlevi wird das Zeichen 𐭭 des Sasaniden-Pehlevi durch ein anderes Zeichen, nämlich 𐭣 ersetzt, dessen Identität mit dem syrischen ܡ wohl keines weiteren Beweises bedarf; es genügt dazu, auf das von Levy (*ZDMG.* xxi, 462) Gesagte zu verweisen. Derselbe Gelehrte macht ferner auf die interessante Thatsache aufmerksam, dass schon im Altaramäischen eine doppelte Form des מ im Gebrauche war und dass die von ihm auf den ältesten Pehlevimünzen entdeckten Formen diese Doppelheit, die sich in den beiden Zeichen 𐭭 und 𐭣 wiederspiegelt, noch erkennen lassen. (Man vgl. die von ihm beigegebene Schrifttafel.) Woher kam es nun, dass diese vom paläographischen Gesichtspunkte aus vollkommen gerechtfertigte Gleichung inschriftlich 𐭭 (die Chaldäo-Pehlevi Form 𐭣 interessirt uns hier weiter nicht) = semitischem מ von einigen Forschern verkannt wurde? Es können dafür mehrere Gründe angeführt werden. Erstlich wird ein anderes Zeichen, das aus dem semitischen ח, inschriftlich 𐭧, hervorgegangene handschriftliche ه im Sinne des semitischen ה verwendet; während es auf der anderen Seite auch das خ zu repräsentiren hat, in Folge dessen es im Neupersischen in dreifacher Weise umschrieben wird, so in خوسرو, محمد, بهرام (vgl. Mordtmann, *ZDMG.* xix, 388). Die Ableitung dieses consonantischen ه aus der aramäischen Form des ח (man sehe die Tafel Levy's, *ZDMG.* xxi) kann jedoch keinem Zweifel unterliegen, da schon de Sacy (*Mém. sur quelques antiqu. de la Perse,* p. 171, pl. vii) und Tychsen (*Comm. soc. Gœtting.* 1813, ii, T. ii) das Richtige gesehen hatten. Ein anderer Grund, dass man das sasanid. 𐭧, das Chaldäo-Pehlevi 𐭭 dem ה und nicht dem ח gleichsetzen zu müssen glaubte, war der, dass man das letztere in einem in der Version *B* der Hajiabad-Inschrift zweimal

vorkommenden Zeichen zu entdecken glaubte, nämlich in den Worten קדמתה (Zeile 5) und חקאימות (Zeile 12). Dass jedoch das erste Zeichen des ersten und das zweite des zweiten Wortes ein ק und nicht ein ח ist, folgt aus der Etymologie der beiden Worte; sie sind von קדם und קום abzuleiten (West, *Ind. Ant.* 1870, iv, 373). Der gerügte Fehler wurde von Lenormant (*Journ. As.* 1865, ii, 187, siehe besonders Tafel iv, p. 218) und Thomas (*J. R. A. S.* 1868, iii, 314 folg.) begangen. Durch die Verkennung des klaren Verhältnisses 𐬀 = ה und 𐬁 = ח musste natürlich eine vollständige Verwirrung eintreten. So lässt Lenormant auf seiner Tafel i die Colonne für ח ganz leer und ebenso geschieht dies theilweise auf der von Hübschmann seinen *Iranischen Studien* (*K. Z.* xxiv) beigegebenen Tafel i. Die Gleichstellung des 𐬁 mit ה, statt mit ח, findet sich auch bei Darmesteter (*Et. Ir.* i, 16) und Thomas (*J. R. A. S.* 1850, xii, Tafel), welch letzterer ausserdem 𐬀 durch יי wiedergibt und als Vertreter des ח die Ligatur 𐬁, d. h. *xv* ansieht (*J. R. A. S.* 1868, iii, 314; 264). Der Klarheit wegen stelle ich hier nochmals die Vertreter des ersten, fünften und achten Buchstaben des semitischen Alphabets zusammen:

	Aramäisch	Pehlevi		Lautwerth
		Inschriften	Handschriften	
1.	𐬀	𐬀	𐬀	*a*
5.	𐬀	𐬀	𐬀	*h*
8.	𐬁	𐬁	𐬁	*x*

Schliesslich bemerke ich, dass, wie das Chaldäo-Pehlevi 𐬀 eine überraschende Aehnlichkeit mit dem syrischen ܗ zeigt, so auch das consonantische 𐬁 der Handschriften merkwürdig mit dem entsprechenden syrischen ܚ zusammenstimmt. Ist dies reiner Zufall?

6. Die paläographische Untersuchung führt also dazu, in dem Suffixe 𐬀 = 𐬀,[1] den Vertreter eines semitischen ה zu suchen und wir müssen darnach die oben unter 3. besprochenen zwei Adverbien 𐬀𐬀 (𐬀𐬀𐬀) und 𐬀 (𐬀𐬀) mit תמה, resp. מה, aber nicht, wie

[1] Das Suffix 𐬀 = 𐬀 ist nach dem oben Gesagten streng von 𐬀 = 𐬀 zu scheiden.

Casartelli, mit תמן und ממן umschreiben, wodurch allerdings die Hypothese dieses Gelehrten ihren Boden verliert. Aus unserer Umschreibung ergiebt sich auch eine befriedigende Etymologie, da das erste Wort offenbar mit chald. תמה, das zweite mit מה identisch ist.

7. In den beiden soeben berührten Fällen ist ܐ (ܝܐ) nicht eigentlich Suffix und wir haben sie nur deshalb zuerst besprochen, da sie von dem genannten Gelehrten zum Ausgangspunkte seiner Erklärung des Suffixes ܐ gemacht worden waren. In Consequenz des von uns Ermittelten müssen wir nun aber auch die aus dem Semitischen entlehnten Substantiva, an denen das in Rede stehende Suffix erscheint, als mit ה gebildet ansehen, so: ܒܪܐ, ברה (*bereh*); ܓܕܐ, גדה (*gedeh*),[1] ܢܦܫܐ, נפשה (*nepšeh*) u. s. w. Die Erklärung dieses zugesetzten ה gibt das Syrische. Sehr häufig tritt nämlich in der Genitivconstruction das Possessivpronomen der dritten Person ܗ an das determinirte Nomen, ein Pleonasmus, für den ich sogleich einige Analogien beibringen werde. Also z. B.: ܒܪܗ ܕܐܠܗܐ, *breh dallāhā* (der Sohn Allahs, eigentlich: sein Sohn, [der] des Allah), ܓܕܗ ܕܡܠܟܐ, *gadeh demalkā* (die Majestät des Königs, eigentlich: seine Majestät, [die] des Königs). Diese Zusetzung eines Possessivpronomens vergleicht sich deutschen und französischen Dialectwendungen wie: ‚dem Vater sein Haus‘ (statt: des Vaters Haus), ‚son chapeau à lui‘ (anstatt: son chapeau). Es ist leicht erklärlich, dass durch die häufige Anwendung solcher Formen das zugesetzte Pronomen schliesslich die ihm innewohnende Bedeutung verlieren musste und zu einem blossen Determinativelement mit dem Werthe des Artikels herabsinken konnte, ähnlich wie der status emphaticus im Syrischen die beiden anderen status beinahe ganz verdrängt hat. *Gadeh* und *breh* bedeuteten für den Sprechenden nicht mehr ‚seine Majestät, sein Sohn‘, sondern ‚die Majestät, der Sohn‘. Eine schlagende Analogie zu dieser Entwicklung bilden Ausdrücke wie: syr. ܪܒܝ ‚der Herr‘, eigentlich ‚unser Herr‘, hebr. ‚Rabbi‘, dessen deutsche Uebersetzung ‚mein Herr‘ in der Anrede ja auch mit Vernachlässigung des possessiven Sinnes des Pronomens gebraucht

[1] So umschreibt Nöldeke (*ZDMG.* xxxiii, 690 und Bezzenberger's, *Beiträge* iv, 45). Auch Boré (*Journ. As.* 1841, i, 650) gibt ܓܕܐ durch זנה wieder.

wird, gerade so wie das französische ‚Monsieur', das englische ‚Mylord', das holländische ‚Mijnheer' oder wie ‚Madame, Madonna' u. s. w. Manchmal ist übrigens die Bedeutung des Pronomens nicht ganz verwischt, so in dem in der Version *B* der Inschrift von Hajiabad sich findenden *atereh* (Zeile 8), das ganz genau einem hebräischen אתריו entspricht und daher mit: ‚Eine Spur von ihm (nämlich dem Pfeile war nicht)' zu übersetzen ist. Ebenso hatte vielleicht 𐭭𐭯𐭩, *nepieh*, in dem Falle als es sich auf einen Singular bezog, noch die Bedeutung ‚sich selbst'.

7. Interessant und unsere Theorie bestätigend sind ferner eine Anzahl von Worten, an denen das ה bald fehlt, bald zugesetzt wird, ohne dass dies auf ihre Bedeutung einen Einfluss zu haben scheint. Dazu gehören 𐭥𐭤 neben 𐭥𐭤𐭩, *ul* oder *uleh* (Spiegel, *Huzv. Gram.* 67); 𐭤𐭩 neben 𐭤𐭩𐭩, *len* oder *leneh*; 𐭥𐭩 neben 𐭥𐭩𐭩 (Haug, *Pahl. Paz. Gl.* 94), *bera* oder *beraeh*; 𐭥𐭫 neben 𐭥𐭫𐭩, *azd* oder *azdeh* (Haug, ib. 86); 𐭮𐭩, *šem*, für das später immer 𐭮𐭩𐭩, *šemeh* gebraucht wird (West, *J. R. A. S.* 1870, iv, 379). *Uleh* bedeutete also ursprünglich ‚zu ihm', *leneh* ‚für uns sich', *beraeh* ‚ohne ihn (es)', *šemeh* ‚sein Name' und erst später nahmen diese Ausdrücke die Bedeutungen ‚zu, für uns, ohne, Name' an, gerade so wie 𐭤𐭥𐭩 *leveteh* nur mehr ‚mit' und *pedmeteh*, das in der Hajiabader Inschrift, *B*, Zeile 5 vor einem Plural steht, ‚vor', aber nicht mehr ‚vor ihm' bedeutet.

8. Wir haben auf Grund der paläographischen Ableitung des Suffixes 𐭩, 𐭲, dasselbe mit *eh* transcribirt und diesen Lautwerth[1] durch die morphologische Entstehung desselben bestätigt gefunden, es findet sich jedoch eine Reihe von Fällen, in denen es zweifelhaft scheinen kann, ob *eh* die durchgängige Aussprache desselben war. Dass sich in der Version *B* der Hajiabader Inschrift *yeda* (Zeile 14) gegenüber dem *yedeh* der anderen Version (Zeile 16) findet, kann allerdings gegen die von uns angenommene Aussprache nicht als Einwand

[1] Ich stehe selbstverständlich auf dem Boden der von Mordtmann (*ZDMG.* xxxii, 137), F. Müller (*WZKM.* ii, 147) und de Harlez (*Bab. and Or. Rec.* i, 49, 93, 104) vertretenen Ansicht, dass die aus dem Semitischen entlehnten Worte im Pehlevi so ausgesprochen wurden, wie sie geschrieben sind.

geltend gemacht werden, da hier verschiedene morphologische Bildungen (status emphaticus = substantivum cum suffixo), die beide ihre ursprüngliche Bedeutung verloren haben, vorliegen. Anders steht es jedoch mit *bereh* (*A*, Zeile 3) gegenüber *beri* (*B*, Zeile 3). Ferner findet sich ein ähnliches Verhältniss bei dem auf den Sasanidenmünzen so häufigen [illegible], *gedeh*, das von Dorn (*Bull. de l'acad. de St Pétersbourg* 1858, xv, 216) mit *kedi*, das sich an Stelle des gewöhnlichen *begi* findet, zusammengestellt wurde. Dorn nimmt *kedi* als das zu *gedeh* gehörige Adjectiv,[1] da sich daneben auch *xukedi* findet, das Dorn (ib. 298) mit εὐτυχής wiedergibt. Dagegen hat Haug (*Essay* 49) darauf aufmerksam gemacht, dass das durch *kedi* ersetzte Wort *begi* ein Substantivum ist, das im Griechischen mit θεός übersetzt wird. (Man vergleiche die ähnliche Verwendung von *deva* im Sanskrit.) Man könnte nun allerdings zur Erklärung dieses *i* neben *eh* auf die oben angeführten Beispiele, wie Rabbi, verweisen und darin das Suffixpronomen der ersten Person sehen wollen, es scheint mir jedoch eine andere Erklärung wahrscheinlicher zu sein. Wir finden nämlich das Zeichen [illegible] ([illegible]) als Vertreter eines semitischen langen *ē* in [illegible] = chald. מָלֵי, syr. ܡܠܐ und in *peneh* (Hajiabader Inschrift *B*, Zeile 10), wenn dieses in der That, wie Haug (*Essay* 62) und West (*J. R. A. S.* 1870, iv, 375) vorgeschlagen haben, mit פְּנֵי zu identificiren ist. Der Uebergang von *eh* in *ē* ist übrigens physiologisch so leicht erklärbar, dass es meiner Ansicht nach nicht allzu kühn sein dürfte, denselben für die beiden Worte *bereh* und *gedeh* anzunehmen. Nach semitischer Manier wurde dann dieses lange *ē* mit der mater lectionis *y* geschrieben. In diesem Sinne hat also die Ansicht Thomas' (*J. R. A. S.* 1852, xiii, 376; 1868, iii, 260), der [illegible] mit ברי transcribirt, ihre Berechtigung. Als Hauptgrund macht derselbe die graphische Identität von [illegible] ([illegible]) mit dem avestischen [illegible] und dem altphönikischen [illegible] geltend. Die letztere Vergleichung hat bereits durch unsere paläographische Untersuchung ihre Widerlegung erfahren; die erstere be-

[1] Bezüglich des Wechsels von *g* und *k* vergleiche man [illegible], *zek*, neben [illegible], *zeg*, [illegible], *german*, d. h. *kirman*. Vielleicht ist dieser Wechsel aber blos graphisch, da man von [illegible] durch das in den Wiener Papyrus sich findende [illegible] zu [illegible] gelangen konnte.

darf noch einer Aufklärung. In der Zendschrift werden die langen Vocale, mit Ausnahme des *ā*, aus den kurzen durch Ansetzung eines Verlängerungsstriches gebildet, so: 𐬀, *i*; 𐬁, *ī*; 𐬂, *u*; 𐬃, *ū*; 𐬄, *e*; 𐬅, *ē*; 𐬆, *ę*; 𐬇, *ę̄*; 𐬈, *o*; 𐬉, *ō*. Man darf also 𐬁 nicht direct mit dem Buchstaben eines fremden Alphabetes vergleichen.[1] Es entspricht aber allerdings 𐬅 einem Buchstaben des Zendalphabetes und zwar, wie schon Lepsius (*Das ursprüngliche Zendalphabet,* 349) gesehen hat, dem 𐬄. Der Lautwerth dieses Zeichens muss dem eines langen geschlossenen *ę̄* sehr nahe gestanden haben, da im *Bundehesh* S. 36, Z. 18 𐬀𐬄𐬌𐬌𐬀, Z. 20 jedoch 𐬀𐬌𐬌𐬀 geschrieben wird. Damit haben wir ein neues Zeugniss für die Aussprache des ursprünglich *eh* bedeutenden Zeichens 𐬅 als *ē* gewonnen. Auf der von Euting gezeichneten Tafel I, *K. Z.* XXIV haben wir demnach in der letzten Columne an fünfter Stelle 𐬄, an achter 𐬀 einzusetzen.

9. Mit den vorstehenden Erörterungen könnten wir strenge genommen unsere Untersuchung über das Suffix 𐬨, dem wir einen dreifachen Ursprung als *men*, als thematisches *eh* und als suffixales *eh*, in den letzteren Fällen dialectisch auch *ē* gesprochen, erwiesen zu haben glauben, für beendigt ansehen; es könnte jedoch ein gewichtiges Argument gegen unsere Theorie deshalb erhoben werden, weil wir ein dem Semitischen entlehntes Verbum, das den Buchstaben 𐬨 enthält und das in der Pehleviphrase eine grosse Rolle spielt, ausser Betracht gelassen haben, da man dasselbe (es wird 𐬨𐬀𐬙 geschrieben) als *homan* aufzufassen und zu erklären pflegt, während wir es, wenn anders wir nicht eine Inconsequenz begehen wollen, mit *xeveh* oder *xevē* transscribiren müssen, da es in den Inschriften als 𐬅𐬌𐬀 erscheint. Es entspricht in seiner Anwendung ganz dem syrischen ܚܘܐ.[2] Zur Feststellung der lautlichen Form dieses Verbums müssen wir vor Allem einige inschriftliche Formen herbeiziehen. In der

---

[1] Denselben Fehler begeht Darmesteter (*Et. Ir.* I, 32), der 𐬅 mit avest. 𐬃, 𐬀 gleichsetzt.

[2] Ob das anlautende 𐬀 einem ה oder ח entspricht, hängt mit der Frage nach dem Verhältnisse von הוה und חוה zusammen, die für das Pehlevi nicht weiter in Betracht kommt.

Version B der Hajiabader Inschrift erscheinen folgende: *xevindi* (Z. 9, 10, 14); *xevint* (Z. 11); *lexevind* (Z. 8); *yexevet* (Z. 8, 9); ferner findet sich in der Inschrift von Naqši Rustam (Z. 1, 2) zweimal *xeviten* (West, *Ind. Ant.* 1881, x, 33). Lassen wir die verschiedenen Bildungssuffixe weg, so bleibt *xevi* oder *xeve*, in Pehlevischrift 𐬫𐬌 oder 𐬫, übrig. Dürfen wir nun in dem schliessenden *i* der ersten Form einen blos dialektischen Vertreter von *eh* sehen nach dem Muster von *beri* neben *bereh?* Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir vor Allem über das Bildungsgesetz, nach dem Verba wie 𐬀𐬰𐬱𐬥𐬥𐬙𐬥𐬥 aus חזה, 𐬟𐬱𐬥𐬥𐬙𐬥𐬥 aus רמה, 𐬐𐬭𐬱𐬥𐬥𐬙𐬥𐬥 aus קרא, 𐬨𐬀𐬱𐬥𐬥𐬙𐬥𐬥 aus מחא u. s. w. gebildet sind, ins Klare kommen.[1] Dies ist aber nicht möglich, ohne auf die Verbalbildung im Pehlevi überhaupt einzugehen und ich spare daher diese Untersuchung für einen besonderen Artikel auf. Soviel dürfte jedoch die Vergleichung von 𐬫𐬨 mit den soeben angeführten inschriftlichen Formen zeigen, dass die von Haug (*Essay* 98) aufgestellte und so viel mir bekannt allgemein acceptirte Lesung *homan* sich nach dem von uns über das Nominalsuffix 𐬨 Ermittelten kaum dürfte halten lassen.

---

[1] Die vorstehend angeführten Verba umschreibe ich der Reihe nach mit *xezitunteni, remitunteni, keritunteni, mexitunteni* und sehe in dem schliessenden 𐬥 das Mittelglied zwischen dem altpersischen *(tan)ay* und dem neupersischen *(tan)*, d. h. langes *ē* oder *ī*. Man vergleiche 𐬯𐬀𐬭𐬆𐬙𐬀𐬭, später 𐬀𐬱𐬥, 𐬭𐬀𐬯𐬆𐬙𐬀𐬭, später 𐬭𐬀𐬯𐬙𐬥 oder 𐬭𐬀𐬯𐬙𐬀𐬥. Siehe auch Haug (*Essay* 112) und West (*Ind. Ant.* 1881, x, 33).

Anzeigen.

Chefik Mansour-Bey, Abdulaziz Kahil-Bey, Gabriel Nicolas Kahil Bey et Iskender Ammoun Effendi, *Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el-Djabarti;* traduites de l'arabe par —. T. I, II und III, Caire 1888—89.

Nicht nur die Türkei hat ihre ‚jeune Turquie', sondern auch das schöne Nilland besitzt seine ‚jeune Égypte', und es ist höchst erfreulich, dass sie, für ihren vaterländischen Geschichtschreiber sich erwärmend, das kühne Unternehmen begonnen hat, die grosse Chronik des Gabarty in französischer Bearbeitung herauszugeben. Der Regierung des Khedive aber macht es alle Ehre, dass sie dieses Unternehmen unterstützte, indem ein namhafter Betrag für die Druckkosten angewiesen wurde. Es ist dies eine allerdings späte Anerkennung der Verdienste eines bescheidenen, anspruchslosen, aber mit inniger Liebe seinem Vaterlande ergebenen Gelehrten, der ohne jeden Hintergedanken, ohne Ruhmsucht, ohne Aussicht auf Gewinn oder persönlichen Nutzen sein Leben einer schwierigen und zur Zeit, wo er lebte, nicht ungefährlichen Aufgabe widmete, indem er mit emsigem Fleisse und einer wirklich rührenden Einfachheit und Hingebung die Geschichte seiner Zeit und seiner Zeitgenossen schrieb, und zwar, soweit dies eben möglich war, auch ‚sine ira et studio', mit einer Unparteilichkeit, die oft unsere Bewunderung, immer aber unsere vollste Theilnahme beanspruchen darf. Denn ohne Gefahr war es nicht unter der Herrschaft der wilden Mamelukenhäuptlinge zu schreiben, wo in Kairo neben den immer zu Gewaltthaten geneigten militärischen Machthabern noch der nicht zu unterschätzende Einfluss der türkischen Sultane sich geltend machte.

Es war also ein kühnes Unternehmen, auf das Gabarty seine ganze Arbeitskraft verwendete und das er auch mit nicht erkaltendem Eifer zu Ende führte.

Geboren im Jahre 1167 = 1754 Ch. und aus einer seit mehreren Generationen in Kairo ansässigen Gelehrtenfamilie entsprossen, die an der grossen Azhar-Moschee, der Hochschule mohammedanischer Studien, in wohlverdientem Ansehen stand, verfolgte auch unser Historiker die wissenschaftliche Laufbahn; er machte seine Studien an der grossen Moschee und fand nach Vollendung derselben die Aufnahme in die Corporation der Gelehrten, der Ulemâ. Auf Anregung eines der bedeutendsten Gelehrten jener Zeit, des Scheichs Mortaḍà, des Verfassers eines grossen arabischen Wörterbuches (*Tâg al 'arus*), begann er die Geschichte seiner Zeit zu schreiben. Der alte Orient ging damals in Trümmer und aus dem allgemeinen Verfall erhob sich eine neue Welt. Die letzten Mameluken-Beys lagen miteinander in stetem Kampfe und die Centralregierung in Constantinopel war zu schwach, der chronisch gewordenen Anarchie Einhalt zu thun. Da fuhr wie ein Blitzstrahl die französische Expedition hinein. Alles das sah Gabarty als Augenzeuge und führte hierüber mit Sorgfalt Vormerkung und Tagebuch. Er ward Mitglied des Grossen Rathes, den Bonaparte in Kairo ins Leben rief.[1] Dann kam nach Vertreibung der Franzosen abermals die türkische Herrschaft und mit ihr begann bald eine neue Zeit für Aegypten, indem der rücksichtslos energische Mehmed Aly sich mehr und mehr der Herrschaft bemächtigte und schliesslich die unumschränkte Macht an sich zu reissen verstand. In dem Palaste Mehmed Alys bekleidete Gabarty zuletzt ein kleines Amt und hierin ereilte ihn auch der Tod, denn, als er Nachts, 27. Ramadân 1237 = 18. Juni 1822, aus dem Palaste in Shubra in die Stadt zurückritt, ward er überfallen und erdrosselt. Man fand seinen Leichnam an den Fuss seines Esels festgebunden. Es liegt also zweifellos ein Racheact vor, über dessen Urheber nichts bekannt ist.

[1] Nach Vertreibung der Franzosen schrieb er über diese Epoche ein Buch, das schon längst in französischer Bearbeitung erschienen ist.

Der Tod des armen Gelehrten brachte ihm reichlich das ein, was er im Leben verdient hätte, nämlich die Anerkennung seiner Landsleute. Sein Geschichtswerk ward eifrig durch Abschriften vervielfältigt, aber die Regierung Mehmed Alys und seiner Nachfolger suchte dies nach Möglichkeit zu verhindern, die Handschriften zu beseitigen und verbot sogar die Drucklegung. Der Schreiber dieser Zeilen hörte dies wiederholt in Kairo und kann es mit Bestimmtheit versichern für die Zeiten des so viel mit seinem Liberalismus flunkernden Vice-Königs Ismaïl Pascha. Erst unter dem milden und wohlwollenden, jetzt regierenden Khedive Tewfik Pascha ward der arabische Text in vier Quartbänden in Druck gelegt und jetzt erscheint hievon die französische Uebersetzung, welche diese Anzeige veranlasst.

Bevor ich hierüber einige Worte sage, möchte ich in Kürze den Geist des Werkes kennzeichnen.

Gabarty ist durch und durch in seinen Anschauungen der echte und unverfälschte Typus des ägyptischen Kleinbürgers, des ehrsamen Mitgliedes der Gelehrtenzunft von Kairo. Daher fehlt ihm auch jede höhere, historische Auffassung und Beurtheilung der Ereignisse; er steht desshalb auch auf streng mohammedanisch-rechtgläubigem Standpunkte. Aber er ist ein durchaus rechtliebender, ehrlicher, wahrheitsgetreuer Charakter. Durch eine umfassende Belesenheit der ihm in Kairo zugänglichen arabischen historischen Literatur hat er sich einen guten Ueberblick über die ältere Geschichte der arabischen Länder und Aegyptens erworben, wie aus der allgemeinen Einleitung seines Werkes ersichtlich ist. Er schreibt daher auch in dem einfachen, ungekünstelten Style der alten Chronisten. Seine Sprache und Darstellung ist im Ganzen fern von Uebertreibung, desshalb auch nicht selten ans Vulgäre streifend. Er erzählt das was er gesehen und gehört hat, und hält auch nicht mit seinem Urtheil zurück. Auch schriftliche Aufzeichnungen benützt er; so gibt er gleich im ersten Bande zahlreiche Auszüge aus den Gedichten eines kurz vor seiner Zeit gestorbenen Gelehrten, des Scheichs Hasan elḥigâzy, der die Tagesereignisse zum Gegenstande seiner Verse machte. Aber auch

die amtlichen Verfügungen, die Regierungserlässe und Kundmachungen verabsäumt er nicht zu besprechen. An Muth seinen Tadel und seine Missbilligung auszudrücken, oft in recht herben Worten, fehlt es ihm nie. Besonders gilt dies von den drückenden Steuern und der fiskalischen Ausbeutung Aegyptens durch Mehmed Aly, der auf diese Art sich die Mittel verschaffte, um seine grossartigen politischen und reformatorischen Pläne zu verwirklichen.

Einen sehr grossen Raum nehmen die Biographien ein; darunter sind die von politischen Männern zum Theile sehr werthvoll, nur die der Gelehrten und Literaten sind meistens unbedeutend. Gabarty widmet oft der literarischen Thätigkeit von ganz obscuren Professoren der Azhar-Moschee, oder anderen Schriftstellern von Kairo viel zu viel Beachtung, er zählt ihre Schriften auf und gibt Auszüge aus ihren Gedichten. Für den europäischen Leser ist das meiste davon ungeniessbar. Dem Orientalisten von Fach und dem Culturhistoriker bietet auch dieser Theil des Buches manches Gute.

Hiemit dürfte eine ziemlich zutreffende Skizze des Werkes gegeben sein und jedenfalls genügt das Gesagte um darzuthun, dass es eine verdienstliche Arbeit ist, welche von den jungen Kairiner-Literaten in Angriff genommen worden ist. Die Schwierigkeiten sind auch nicht zu unterschätzen. Nicht blos der bedeutende Umfang ist es, den ich meine, sondern auch die sprachlichen Hindernisse, die zu überwinden sind. Gabarty gebraucht oft veraltete locale Ausdrücke. Zur Zeit, in der er schrieb, war die ganze Verwaltung Aegyptens, die Militär- und Civiladministration, türkisch; alle amtlichen und militärischen Titel, viele technische Ausdrücke waren der türkischen Sprache entlehnt. Seitdem hat sich das alles geändert und ist das meiste in Vergessenheit gerathen. Die ägyptischen Uebersetzer haben daher hier mit fast ebenso grossen Hindernissen zu kämpfen wie der nächstbeste europäische Gelehrte, welcher den Text des Gabarty liest. Ausserdem hat es der Wechsel der Zeiten mit sich gebracht, dass die jungen Aegypter in Kairo, seitdem sie europäische Sprachen, besonders französisch studiren, mehr Gewicht auf diese legen al auf den Unterricht in ihrer Sprache. Sie sind in der modernen fran

zösischen Literatur belesener als in der altarabischen. Es tritt daher ab und zu in der Uebersetzung ein gewisser Mangel an philologischer Schulung hervor. So liest man 1, S. 32 Asad-el-Din Chircawa statt Shyrkuh; die Uebersetzer kannten offenbar den Namen nicht, der jedem europäischen Orientalisten wohl bekannt ist. Die Transcription der orientalischen Eigennamen ist also oft ungenau, so z. B. 1, S. 157 irrig Korachi statt Khorachi (خرشى); auch ist manchmal die Uebersetzung ungenau, so z. B. 1, S. 157 heisst es von Ibn Ḥagar al 'asḳalâny: ‚qui lui-même avait reçu son diplôme de l'imam el-Bokhari' es muss heissen: ‚qui lui-même fait remonter ses traditions à l'imam el-Bokhari'. 1, S. 159, Z. 3 heisst es: ‚Il enseigna les théories de Abu Osman' u. s. w. Es ist zu verbessern: ‚Il enseigna les traditions d'après' etc. Hie und da sind Stellen des Textes ausgelassen, so z. B. 1, S. 119 zwischen den Versen 6 und 7 des Gedichtes des Scheich Ḥasan elḥigâzy zwei Verse; so auch 1, S. 150, Z. 17 (Text 1, 62), wo nach den Worten Moallem Daoud hinzuzufügen wäre: le chef du bureau des poids et mesures à 'Arḳânah. 1, S. 182 ist der Büchertitel ungenau transcribirt; er lautet im Text (1, S. 75): لقطة العجلان فى تعريف النقيضين والضّدين والخلافين. Ueberhaupt ist die Transcription des Arabischen nicht immer genau, so z. B. Chatbya statt Châtibiyah, Rhabia statt Raḥābiyah; auch bei gewöhnlichen Wörtern kommt dies vor, z. B. agazah (1, S. 159) statt igâzah.

Wenn hier diese kleinen Ausstellungen, die allerdings noch stark vermehrt werden könnten, gemacht werden, so geschieht dies nicht, um den Uebersetzern den Lohn des Dankes zu schmälern, sondern nur um sie anzueifern, in den weitern Bänden auch solche Mängel nach Möglichkeit zu vermeiden.

Einen Wunsch hätte ich noch: es ist der, dass in den folgenden Bänden bei der Anführung von minder bekannten Ortsnamen oder Titeln von militärischen oder bureaukratischen Würdenträgern einige Worte der Erklärung in den Noten beigefügt würden, bei den Ortsnamen über die Lage, bei den officiellen Titeln über die amtliche Stellung der bezüglichen Person.

Das Werk ist der Mühe werth, die darauf verwendet wird und desshalb wollen wir auch, dass es in den weiteren Bänden möglichst fehlerfrei hergestellt werde.

In dieser Hoffnung wünschen wir dem schwierigen Unternehmen den besten Erfolg und ununterbrochenen Fortgang.

Wien, 17. October 1889.

A. v. KREMER.

RUDOLF HOERNLE, *The Uvāsaga-dasāo or the religions profession of a Uvāsaga expounded in ten lectures, being the seventh Anga of the Jains, edited in the original Prākṛit with the Sanskṛit commentary of Abhaya-deva and an English translation with notes;* published for the Bibl. Ind., Calcutta 1885—1888.

So reichhaltigen Aufschluss auch dieser Titel über das aus verschiedenen Theilen zu XVI, 168, 74 und XIV, 172, 92 Seiten bestehende Werk ertheilt, der Schlussabschnitt hat darin keine Berücksichtigung gefunden; und doch finden sich in diesem (vor dem auf die Seiten 61—89 entfallenden Index) drei Appendices, welche für manche Leser die meisten Anziehungspunkte bieten dürften. Wir wenigstens gestehen, namentlich aus den ersten beiden dieser Excurse, sehr viel Anregung geschöpft zu haben, und es darf wohl gesagt werden, dass sie als Ergänzung der von JACOBI in der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Ācārânga[1] gegebenen Ausführungen über Mahāvīra's Leben und Lehre eine allgemeine Beachtung verdienen. Diese allgemeine Beachtung möchten wir so sehr im weitesten Sinne beansprucht wissen, als wir sie von allen denjenigen erwarten, die irgendwie für Belehrungen über die Entstehungsgeschichte des Buddhismus einen empfänglichen Sinn haben. Es handelt sich hier ja nun freilich in erster Linie nicht um die Person Buddha's selbst, sondern vielmehr um seine beiden Zeitgenossen und Gegner Mahāvīra und

[1] *Sacred Books of the East*, vol. XXII.

Gosāla. Da diese aber mit Buddha zusammen als die Hauptvertreter der altindischen Reformation, welche sich gegen den im Ritualismus verknöchernden Brahmanismus wandte, angesehen werden dürfen, so verspricht Alles, was über jene Beiden bekannt wird, gleichzeitig dem Wissen von Buddha zu Gute zu kommen, indem über die ganze Gedankenwelt von Buddha's Zeit eine Klarheit verbreitet wird, welche selbst die ungeheure Schriftenmasse der Buddhisten bei der nothwendigen Einseitigkeit der Berichterstattung und der Voreingenommenheit des Standpunktes nicht zu bieten im Stande ist. In der Auffassung und Darstellung des Buddhismus ist so auch nach Massgabe des Bekanntwerdens zeitgenössischer Gedankensysteme ein fortwährender Wandel und eine wachsende Vertiefung zu bemerken. Wenn anfänglich die Entstehung und Entwicklung jener Religion als eine Einzelerscheinung behandelt werden musste, so beleuchtete bald ein berufener Forscher — Oldenberg's Namen zu nennen, ist eigentlich eine Ueberflüssigkeit — den Zusammenhang und das geographisch-ethnische Verhältniss zwischen dem Ur-Buddhismus und dem theosophischen Speculationsreichthum des vorangegangenen und zeitgenössischen Brahmanenthums. Dann kam in der oben schon rühmend erwähnten Einleitung von Jacobi die Confrontirung von Buddha's Lehre und Leben mit dem Denken und Handeln Mahāvīra's, des Begründers der augenblicklich noch in Indien einige Millionen Bekenner zählenden Jaina-Religion. Schliesslich wäre also nunmehr auch Gosāla in den Kreis der Betrachtungen zu ziehen.

Gosāla's Anhänger sind nun zwar schon seit Langem ausgestorben und auch deren Texte sind jedenfalls ebenso lange unwiederbringlich verloren gegangen, da sie wahrscheinlich nie eine schriftliche Fassung, die ja auch bei den Buddhisten und Jinisten erst Jahrhunderte nach dem Hinscheiden der Meister eingeführt wurde, erlebt haben. Aber — so sehr hiedurch die im Vorhergehenden eröffnete Aussicht auf eine nochmalige Erweiterung des Ueberblicks über Buddha's Zeit den gespannten Erwartungen entzogen wird — das Wenige, was die Buddhisten und die Jaina selber über des Gosāla Weltanschauung und Wirksamkeit berichten — dies ist es,

was HOERNLE in den genannten beiden Excursen aus verschiedenen Quellen zusammenzustellen sich bemüht — bleibt doch für die indische Religionsforschung ein höchst beachtenswerther Gewinn; denn es lässt auf alle Fälle eine bestimmte Persönlichkeit erkennen, deren Züge durch sorgfältige Vergleichung der beiderseitigen Angaben von Buddha's und Mahāvīra's Anhängern sich bis zu einem hohen Grade von Genauigkeit ermitteln lassen. HOERNLE hat der Aufgabe der Porträtirung mit grösserem Glücke als ROCKHILL, BUNYIU NANJIO und der Schreiber[1] dieser Zeilen gerecht werden können, indem mittlerweile Buddhaghosa's Commentarstelle veröffentlicht worden ist, welche die oft gänzlich dunklen Ausdrücke des buddhistischen Originals[2] in erfreulichster Weise erhellt. Beispielsweise ergibt sich, dass Gosāla's *chaḷ abhijātiyo* auf eine Eintheilung der Menschen in sechs Klassen Bezug nehmen, wobei der natürlich einseitig von Gosāla's Standpunkt aus bestimmte sittliche Werth der Person den Eintheilungsgrund abgibt:

1. Die schwarze Klasse *(kaṇhâbhijāti)* bilden Metzger, Jäger, Diebe, Mörder und ähnliche Leute,

2. der dunklen Klasse *(nīlâbh°)* gehören die Buddhisten an,

3. der rothen Klasse *(lohitâbh°)* die Jinisten,

4. der gelben Klasse *(haliddâbh°)* die Laien unter Gosāla's Anhängern,

5. der weissen Klasse *(sukkâbh°)* die Asketen unter Gosāla's Anhängern,

6. der ganz weissen Klasse *(paramasukkâbh°)* Gosāla selbst und einige Auserwählte.

---

[1] In ROCKHILL's *Life of the Buddha* (TRÜBNER's *Oriental Series*, 1884), p. 249 ff. und (NANJIO) 256 f. Die beiden verehrten Freunde möge auf diesem Wege ein herzlicher Gruss im fernen Oriente erreichen! Auch eines dritten Anwohners des grossen Oceans, ARTHUR's VON ROSTHORN, sei hier in der orientalischen Zeitschrift seiner Vaterstadt liebend gedacht.

[2] Dass HOERNLE anderseits im Gegensatz zu uns das Original nicht hat kennen lernen können, ist überraschend. GRIMBLOT's *Sept Suttas Pâlis* und BURNOUF's *Lotus de la bonne Loi* würden ihm Text und Uebersetzung geboten haben.

Der Kenner des Jinismus wird sofort gewahr, dass diese ganze Unterscheidung nur eine selbständige Verarbeitung eines dem Gosāla von seinem ursprünglichen Lehrer und nachherigen Gegner Mahāvīra überkommenen Gedankens ist, welcher in der jinistischen Dogmatik als die Lehre von den sechs (*lesā*[1] genannten) Farben-Abstufungen erscheint. Anscheinend hat dieselbe sich an die vor 2400 Jahren jedenfalls noch viel auffallendere Farben-Verschiedenheit zwischen der arischen, halbarischen und autochthonen Bevölkerung Indiens angelehnt.

Ursprünglich ist die Sechstheilung von Mahāvīra gewiss nur bei einer moralischen Betrachtung in der Form und in dem Sinne eines Gleichnisses vorgetragen worden. Es kann nämlich bei der Art der Ueberlieferung oft nur geahnt werden, was sich an echten Aussprüchen des Meisters hinter dem schematisirenden Lehrton der Schultexte verbergen mag. Im Allgemeinen hat zwar als echter Inder gewiss schon Mahāvīra beim Sprechen weit öfter die theoretische als die erzählende Form gewählt. Gleichwohl bleibt es wahrscheinlich, dass, selbst wenn seine Jünger und Verehrer eine Bergpredigt zu hören bekommen hätten, wir gewiss bloss einerseits in legendarischen Sammlungen eine mit vielen Einzelschilderungen geschmückte Erwähnung davon, dass ‚der Herr auf dieser oder jener Anhöhe eine erbauliche Ansprache *(dhamma-kahā)* hielt', finden würden, andrerseits in dogmatischen Compendien eine nüchterne ‚Eintheilung der Seligen in verschiedene Klassen' zu erwarten hätten. Und was wäre da aus der Unmittelbarkeit und dem Tiefsinn des anfänglich Gegebenen geworden! Man reconstruire sich darnach aus den langweiligen Classificationen von *Sthān.* IV, 4 die Gleichnisse von den Körben, von den Fischen, von den Kugeln, von den Geflechten. Andere Stellen werden noch Weiteres dieser Art bieten. Nur die *Jñātā-Dharmakathā,* eine schon früh gemachte Sammlung meiner ‚Gleichnisse und Predigten'[2] hat den ursprünglichen

[1] Ob als Synonym von *abhijāti* dieser Terminus nun eher als bisher eine Deutung ermöglicht?

[2] *nāyā* (Plural zu *nyāya* ‚Gleichniss') und *dhammakahāo;* der Titel des Werkes also wie der eines andern (*paṇhā-vāgaraṇāim,* ‚Fragen und Antworten') durch

Lehr-Charakter ziemlich unverfälscht bewahrt und enthält zum Beispiel mehrere Gleichnisse in Erzählungsform, darunter eines, welches sich inhaltlich mit dem von den anvertrauten Pfunden des Neuen Testamentes deckt.[1]

Im Uebrigen möchten wir nun aber Gosāla nicht als geringfügigen Nachtreter Mahāvīra's behandelt wissen. Gerade die Selbständigkeit in der Auffassung und Darstellung verwandter Gedankenreihen wird ihn mit seinem einstigen Lehrer entzweit haben und wenn uns schon gegenüber dem Idealisten und Dialectiker Buddha die sehr ins Einzelne ausgebildete Naturlehre Mahāvīra's mit der Eintheilung aller Wesen in 24 Entwicklungsstufen und mit den fünf kosmologischen oder ontologischen Principien als Zeichen eines in seiner Culturumgebung beachtenswerthen Realismus erscheint, der wegen der gleichzeitigen Hochhaltung der Askese (die auch Gosāla beibehält) dem Vorwurf der Leichtfertigkeit nicht ausgesetzt ist,[2] so berührt

Verbindung zweier Nominative entstanden; so auch *idhmā-barhis* ‚Brennhölzer und Opferstreu'.

[1] Hierüber demnächst Näheres in den Abhandlungen des VIII. Orientalisten-Congresses.

[2] Was dagegen die Jaina von dem bequemen Leben der die Askese verwerfenden Buddhisten für eine Meinung haben, mag folgende Strophe lehren, die wir dem Commentare zu Sthān. VIII entnehmen:

mṛdvī śayyā, prātar utthāya peyā, bhaktaṃ madhye, pārakaṃ cāparāhṇe, drākshākhaṇḍaṃ śarkarā cārdharātre mokshaś cânte Śākyaputreṇa dṛshṭaḥ.

‚Ein weiches Lager, Früh beim Aufstehn dann ein Trunk, Mittags die Mahlzeit, Abends wieder was zu trinken, bei Nacht noch Süssigkeiten und zum Schluss Erlösung: so hat's der gute Śākya-Sohn sich ausgeheckt.'

Diese nicht mehr zu überbietende Ironie wird ab und zu nicht ganz unberechtigt gewesen sein, da wir selbst in der buddhistischen Literatur ähnlichen Auffassungen begegnen. In Mahāv. I, 62 sagt sich Einer: *ime kho samaṇā Sakyaputtiyā sukhasīlā sukha-samācārā su-bhojanāni bhuñjitvā nivātesu sayanesu sayanti.* Und im tibetischen Dulva heisst es (nach FEER's Uebersetzung von CZOMA KÖRÖSI's Auszügen) an einer Stelle [*Annales du Musée Guimet*, II, p. 159]: ‚Un Tīrthika entre une fois, le 14 du mois, jour de la confession des Bouddhistes, dans leur Vihāra, admire leur ameublement et leur genre de vie, et dit: Les Bouddhistes nous surpassent pour l'ameublement et le bien-être; mais nous les surpassons en religion et en moralité.'

Die im Vorigen mitgetheilte Saṃskṛt-Strophe steht in der Erklärung zu einer Stelle, nach welcher die Buddhisten als die fünfte der acht Klassen von *kriyā-vādin-*

es unsere Zeit vielleicht noch sympathischer, bei Gosāla neben der anscheinend wieder auf Mahāvīra's Schulung mittelbar zurückgehenden Bevorzugung der Naturlehre auch einen Determinismus vorzufinden, der in der Seelenlehre den dynamischen Vorstellungen gegenüber die mechanischen Bedingungen des Werdens in den Vordergrund gerückt hat. Wir müssen es uns nun zwar hier versagen, die Beziehungen von Gosāla's Weltanschauung zu derjenigen Mahāvīra's und im Ferneren ihr Verhältniss zum Buddhismus weiter zu verfolgen; es genüge, dass wir in einem demnächst dieser Besprechung nachfolgenden Excurse noch einige ferner abliegende Jaina-Nachrichten über Gosāla zusammenstellen: HOERNLE hat nämlich bei seiner verhältnissmässig noch jungen Beschäftigung mit dem Jinismus vorerst nur das zunächst Liegende, allerdings Wichtiges, aufzufinden vermocht. Vielleicht lässt sich ausser uns noch ein Kenner der buddhistischen Literatur herbei, auch aus deren Reichhaltigkeit die offenbar noch zahlreich an entlegenen Stellen verborgenen Erwähnungen Gosāla's zu sammeln. Eines sei hier aber noch hervorgehoben: Je mehr die von zwei vollständig unabhängigen Seiten her zusammentreffenden Nachrichten über jenen alten Deterministen sich als wahrheitsgetreu erweisen, umso weniger wird noch gezweifelt werden dürfen an der Zuverlässigkeit der jinistischen Mittheilungen über einen vierten Zeitgenossen, Jamāli, der sich wie Gosāla mit Mahāvīra, dessen Neffe und Schwiegersohn er gewesen, entzweit haben soll.[1] Findet sich doch auch im Jaina-Canon, wie er anderseits Stellen birgt, die in ihrer Fassung sich sofort als gegen Gosāla gerichtete Streitsätze kundgeben, diejenige These, wegen welcher Jamāli und Mahāvīra aus-

---

(kiriyā-vādī) unter dem Namen *sāta-vādī* ‚Bequemlichkeitslehrer' aufgeführt werden. Als vierte Klasse erscheinen neben ihnen die ‚Schöpfungslehrer' (sinmiya-vādī), als deren Doctrin vom Comm. die von JACOBI im *Ind. Ant.* IX (1880) p. 28 aus Śīlānka mitgetheilten Strophen hingestellt werden. Aus denselben ergibt sich, dass mit der ‚Schöpfungslehre' die sṛshṭi-Theile der Purāṇa-Literatur gemeint sind (Sulasā ist einfach die Surasā der Purāṇen: VP. I, 15, 5; Liṅga P. I, 63, 23; Kūrma P. I, 16, 17; Vāyu P. II, 5, 55 etc.

[1] Vgl. meine Uebersetzung der auf Jamāli Bezug nehmenden Stellen in den [illegible]

einandergeriethen (ohne dass der Erstere indess sich seinen Lehrer vollständig entfremdet oder irgendwie neben ihm die selbständige Bedeutung eines Gosāla erlangt hätte) gewiss nicht ohne eine tiefere Absicht bezeichnend genug an den Anfang des Hauptwerkes der Jaina-Dogmatik gestellt, in die vor dem Bekanntwerden der Entstehungsweise von Jamāli's Schisma sich befremdend ausnehmende Einleitung zu dem Texte, der als der ‚Herrliche' *(Bhagavatī)* bezeichnet wird.

Einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägung Folge gebend möchten wir in diesem Zusammenhange noch hinweisen auf die Bedeutung, welche von den Ājīvika, Gosāla's Jüngern, den Ereignissen beigelegt worden ist, die den Tod ihres Lehrers begleiteten. Auch den Buddhisten sind, wie die Nachrichten des Mahāparinibbāṇa-sutta zeigen, die Augenblicke in besonderer Erinnerung geblieben, welche dem Hinscheiden ihres Herrn unmittelbar vorangegangen und gefolgt waren. Schweigsamer sind die Jaina mit Bezug auf das Lebensende ihres Meisters. Nur bei Gosāla aber sind die letzten Erlebnisse und die gleichzeitigen Geschehnisse offenbar von so eigenartiger, das gesammte Denken und Fühlen im Innersten ergreifender Erscheinungsform gewesen, dass durch sie nicht bloss, wie bei den Ersteren, die Legende, sondern auch die Dogmatik sich angeregt fühlte. So schuf diese die Lehre von den ‚acht letzten Ereignissen' sowie die Theorie von den ‚vier erlaubten' und den vier unerlaubten Getränken'. Buddha's und Mahāvīra's Tod mochten, da sie im Greisenalter unter normalen Verhältnissen erfolgten, erwartet werden; ihren Zeitgenossen raffte eine kurze Krankheit aus dem Mannesalter hinweg, sechzehn Jahre vor dessen einstigem Lehrer Mahāvīra. Das ganze Land war in Aufruhr wegen des vernichtenden Krieges, den Kūṇiya mit seinem Vater Ceḍaga wegen der Bevorzugung eines jüngeren Bruders führte. Allgemein scheint es die Geister der Zeit beschäftigt zu haben, dass bei dieser Gelegenheit eine neue Kriegsmaschine, welche Steine auf den Feind zu schleudern gestattete, in Anwendung gekommen war. Und die märchenhafte Geschicklichkeit des Krönungs-Elephanten, der den eigentlichen Streitgegenstand zwischen den kämpfenden Parteien

bildete, war — wahrscheinlich am Meisten für die, welche ihn nie zu sehen bekommen hatten — nicht minder eine Thatsache, die man als etwas synchronistisch ganz Aussergewöhnliches mit Gosāla's Hingang in Verbindung setzen musste. Zu diesen drei äusserlichen Bedeutsamkeiten kommt als vierte noch, dass Gosāla wie Buddha und Mahāvīra als der letzte in einer Reihenfolge von heiligen Männern oder Erlösern aufgefasst wurde. Rein persönlicher Art sind schliesslich die vier andern der ‚acht letzten Ereignisse': Gosāla's letzter Trunk, letzter Gesang, letzter Tanz und letzte Bitte. Sie lassen im Verein mit anderweitigen Andeutungen[1] eine Leidensgeschichte traurigster Natur, ein gewisses Wahnsinns-Stadium das dem Tode vorausging, errathen, eine geistige Erkrankung, die zum Theil jedenfalls Uebertreibungen in der Askese zuzuschreiben sein wird: auch in dem bei Buddha während der Kasteiungszeit auftretenden ‚Versucher' zeigt sich eine Schöpfung des sittlichen Verfolgungswahns — zum Theil aber mag, was der jinistische Bericht behauptet, eine bei der letzten Zusammenkunft dem Unglücklichen von Mahāvīra beigebrachte Niederlage den Erstern so zerknirscht haben, dass sie ihn geistig gefährdete. Es ist schwer, in dieser Hinsicht aus den Nachrichten der Jaina, die hier nicht durch buddhistische Mittheilungen ergänzt oder im Schach gehalten werden, sich ein muthmasslich auch nur einigermassen ungetrübtes Bild der Thatsachen herzustellen. Wir sehen aber nicht ein, warum auf einmal Zweifel an der Glaubwürdigkeit sich regen sollten, wenn gesagt wird, dass jene letzte Begegnung zwischen Gosāla und Mahāvīra für die Zukunft Beider von ganz besonderer und verhängnissvoller Bedeutung gewesen sei, und dass auch Mahāvīra eine nachher ihn heimsuchende Krankheit als Nachwirkung jener unerfreulichen Zusammenkunft aufgefasst habe. Wir haben uns nur zu vergegenwärtigen, in welch gespanntem Verhältniss die beiden Männer gelebt haben müssen, seitdem der Jüngere dem Aeltern sein geistiges Abhängigkeitsverhältniss ge-

[1] Vgl. neben Anderm namentlich (in HOERNLE's erstem App. p. 9 Mitte) den [illegible] Anfang und Schluss in Gosāla's Beantwortung der letzten an ihn ergangenen Anfrage.

kündigt hatte. Wie empfindsam werden Beide stets gegenüber dem allezeit rührigen Urtheil der Menge gewesen sein, welche gewiss — wie die Berichterstattung auch andeutet — das Zusammentreffen der feindlichen Ordens-Häupter gierig wahrnahm und an der Verhetzung der Angehörigen beider Parteien nicht den geringsten Theil der Schuld getragen haben wird. Wir bemerken ja, dass ein vor einem sehr wenig zahlreichen Leserkreis schriftlich in die Ferne gesandter Tadel dem Einen oder Andern schlaflose Nächte und krankhafte Gereiztheit verursachen können; warum soll es jenen Männern, die da gewohnt waren, in ihrer Umgebung für alle ihre Combinationen das willigste Gehör zu finden, die kaum je dem leisesten Zweifel begegneten, nicht ähnlich und schlimmer ergangen sein, wenn plötzlich die Anerkennung ihrer ganzen Persönlichkeit, ihres Lebenswerkes, öffentlich in Frage gestellt wurde?! Man stelle sich nur, um an kleinen Vorkommnissen der Gegenwart einen Massstab zu bekommen, einen Lehrer vor, der in unzarter Weise blossgestellt wird vor seinen sonst mit dem unbedingten Zutrauen der Jugend zu ihm aufschauenden Schulkindern! Und der ihn blossstellt, sei ein College, ein Schüler! Er wird den Schmerz so balde nicht verwunden haben.

So ist also Gosāla eine wesentlich tragische Persönlichkeit, ein Vertreter nicht bloss, sondern auch ein Opfer von Anschauungen und Verhältnissen. Sollte einmal die Gestaltungskraft eines Dichters nicht davor zurückschrecken, sich in fremdartige Gedanken-Systeme und Lebensauffassungen einzugewöhnen, um sie künstlerisch zu verarbeiten, wir zweifeln nicht, dass jenes Inders letzte Lebens-Schicksale zu einem Drama grössten Styles, das neben Wallenstein und Hamlet sich stellen dürfte, den Stoff abgeben könnten.

Bei Gosāla nimmt sich unter dem, was bis jetzt über ihn bekannt geworden ist, ausser dem Besprochenen noch etwas Weiteres befremdlich aus und verdient vielleicht desswegen hier ebenfalls eine Erwähnung. Der Verwegene lehrte gegen das Ende seines Lebens hin, dass er während desselben siebenmal den Leib gewechselt hätte. Jede neue Verkörperung hätte ein Jahr weniger lang als die vorhergehende angedauert, und darüber seien im Ganzen 133 (d. h. 22—

21+20+19+18+17+16) Jahre hingegangen. Erst seit der letzten vor sechzehn Jahren erfolgten Wandlung sei er eigentlich Gosāla und als solcher gleichzeitig Jina geworden, während er früher den mit diesem Ausdruck bezeichneten höchsten Grad der religiösen Vollendung noch nicht erlangt und in den einzelnen Perioden andere persönliche Namen getragen hätte.

Man wird kaum fehlgehen in der Annahme, dass es der Zweck dieser Aufstellung war, die früher vor dem letzten Lebensabschnitt an Mahāvīra's Seite verbrachten sechs Jahre gänzlich zu ignoriren: um dies leichter zu bewerkstelligen, wurde auf Grund der geistigen Wiedergeburt eine gleichzeitige körperliche behauptet, ja diese nach rückwärts noch vervielfältigt, was ganz dem constructiven Sinne des Inders entspricht, indem zum Beispiel Mahāvīra seinerseits in ähnlicher Weise seinem wirklichen Vorgänger Pārśva[1] noch 23 mythische Vorläufer vorausgehen liess. Im Uebrigen hatte aber Gosāla's phantastische Auffassung seines Lebenslaufes nichts Wunderbares an sich auf dem Boden des in Indien geradezu allgemein-epidemischen Dogmas von der Seelenwanderung, mögen daneben auch, wie die jinistische Erzählung ausführt, bei dem Urheber individuelle Ansichten über ähnliche Erneuerungen auf dem Gebiete der Vegetation oder aber Gedanken über eine vielleicht mehrfach eingetretene Wandlung in seiner Weltanschauung[2] oder schliesslich wieder psychopathische Anwandlungen, welche bekanntlich gerne auf Selbstauswechslungs-Gedanken verfallen, mit im Spiele gewesen sein. Mit Bezug auf die letztere Voraussetzung sei indessen bemerkt, dass, wie wir durch eine uns sehr nahestehende Dame wissen, auch ohne jede krankhafte Ver-

[1] Mit Bezug auf diesen sei hier nur auf meine *Beziehungen der Jaina-Literatur*, p. 39 f. und 68 f. [p. 505 f. und 524 f.] sowie auf *Ind. Stud.* XVII, p. 105, Note, verwiesen.

[2] In dieser Hinsicht hätte nachmals Bhartṛhari in angemessener Weise Gosāla's Theorie auf sich anwenden können. Von ihm sagt nämlich der chinesische Pilger I-tsing (in Kasawara's Uebersetzung, MAX MÜLLER, *India*, p. 347): Having wished to embrace the excellent religion (of Buddha), he belonged to the priestly order, but, overcome by worldly desires, he returned again to the laity. Thus he seven times became a priest, and seven times returned to the laity.

anlagung phantasiereiche Naturen im jüngeren Alter, durch blosse Lectüre von Märchen angeregt, allen Ernstes Selbstverwandlungs-Gedanken nachhängen und, was das Merkwürdigste ist, durch unabsichtlich-kluge Ausnützung gewisser Zufälligkeiten die Wahnvorstellungen auch Anderen beizubringen im Stande sind. Innerhalb der Jaina-Kirche sind denn auch Wahnvorstellungen dieser Art noch ein- oder zweimal wirksam hervorgetreten.[1] Ueberzeugung hat eben immer den Erfolg für sich; Glaube erzeugt Glauben, was wir namentlich bei der Beschäftigung mit den abenteuerlichen, scheinbar keinem gesunden Verstande je glaubhaft gewesenen, immerhin aber durch die Lucubrationen des modernen Spiritismus noch überholten Behauptungen der altindischen Denker fortwährend uns gegenwärtig halten müssen. Es stellte aber Gosāla's Lehre über seine unmittelbare Vergangenheit im Grunde jedenfalls keine grössere Zumuthung an die Hörer, als wenn Buddha — was Mahāvīra nie gethan zu haben scheint — in unbefangenster Weise und schliesslich in erster Linie eben bloss um Beispiele für das Gesetz der sittlichen Weltordnung zu geben, über die fernsten Vorerlebnisse seiner früheren Daseinsformen zu Hunderten von Malen immer wieder neue Aufschlüsse ertheilte.

Noch bleibt uns übrig, unser Vertrauen zu rechtfertigen, das wir im Ganzen den buddhistischen und jinistischen Berichten entgegenbringen. Dasselbe ist kein blindes, aber auch kein unnöthig argwöhnisches. Die bei vollständig unabhängiger Darstellung überraschend genaue Uebereinstimmung wird Jeder, der HOERNLE's Uebersetzungen in Appendix I und II durchsieht, anerkennen müssen. Daneben seien hier aus den Beispielen von Ueberlieferungstreue im Kleinen und Kleinsten einige wenige herausgehoben. Wir finden, dass unter den dialektischen Besonderheiten von Gosāla's und Pakuddha's Sprache die Nominativendung *e* bei *a*-Stämmen, die nicht *y* als *upadhā* haben,[2] sorgsam bewahrt wird. Dass daneben bei der

[1] s. *Ind. Stud.* XVII, 109—112 und 132.

[2] Bei Gosāla deshalb *paccayo*, bei Pakuddha: *kāyo*.

Wiedergabe von Mahāvīra's Lehre die Buddhisten jene Nominativendung *e* nicht bemerkt haben, darf nicht Wunder nehmen, da in diesem Fall auch die Lehre selber nur eine flüchtige Beachtung gefunden hat. Dagegen tritt die Eigenthümlichkeit neben der entsprechenden Pāli-Form *o*, wie TRENCKNER im *Pāli Miscellany* p. 75 u. 79 gezeigt hat, sonst an verschiedenen Stellen auf, die öfter ipsissima verba bieten wollen. Sonach werden wir vielleicht auch in *pañca kammaṇi saya-sahassāiṃ*[1] einen Gosāla's Sprache charakterisirenden gen. plur. *kammaṇi* anzunehmen haben, wenn anders diese Form nicht als loc. sing. zu gelten hat: der Commentar sagt, dass sie dem Aussehen nach das letztere, dem Sinne nach das erstere sei.[2] Was ferner den Wortschatz anbelangt, dessen Besonderheiten natürlich viel eher als die der Grammatik den Berichterstattern aufgefallen sein müssen, so erwähnen wir, dass unter Anderm Buddhaghosa's im Obigen wiedergegebener Aufschluss über die *chaḷ abhijātiyo* in genauester Weise bestätigt wird durch das in *Bhag.* VIII, 5 (Schluss) u. XV den Ājīvika-Laien beigelegte Attribut *sukkâbhijātiya*, welches seinerseits nirgends im ganzen Jaina-Schriftenthum (auch nicht in *Sthān.* VI) eine Erklärung finden dürfte, sondern nur an der Hand von Buddhaghosa's Angaben begreiflich wird.

Wenn wir nunmehr über die Ausgabe und Uebersetzung des siebenten Anga, wie sie HOERNLE geliefert hat, ein Urtheil abgeben sollen, so anerkennen wir gerne den aufrichtigen Ernst und die unermüdliche Sorgfalt, deren sich der Herausgeber und Uebersetzer befleissigt hat. Es war keine leichte Aufgabe, nach ziemlich kurzen Vorstudien im Allgemeinen so Befriedigendes zu bieten, und, anstatt unser Befremden darüber zu äussern, wollen wir es HOERNLE eher zu Dank wissen, dass er auf die paar Hundert Seiten des Ganzen, um begangene Versehen gutzumachen, etwas mehr als ein halbes Hundert hat neu drucken lassen. In ähnlicher Weise ist auch durch Befragung eines gelehrten Jaina Muni, ĀTMĀRĀM-JĪ, keine Mühe ge-

[1] HOERNLE's App. II, p. 19.

[2] *'kammaṇi' karma-vishaye karmaṇām ity arthaḥ.*

scheut worden, um die Erklärung dogmatischer Ausdrücke zu fördern. Andererseits können wir aber doch nicht umhin, nach zwei Richtungen hin Mahnungen auszusprechen.

Erstens ist es entschieden unstatthaft, den Text, was mehrfach gewagt worden ist, sei es wegen gewisser den Sinn betreffenden Erwägungen, sei es aus Rücksicht auf Hemacandra's grammatische Vorschriften gegen die Uebereinstimmung der MSS. zu ändern. Ohne gerade PISCHEL's durchaus abfälliges Urtheil zu theilen — wer nunmehr auch BÜHLER's ergebnissreiche und höchst ansprechende Biographie des hervorragenden Gelehrten liest, wird dem Vorkämpfer des Jainathums gerechter werden[1] — sind wir doch, ohne dass man noch Beweise zu erbringen braucht, so weit gekommen, einzusehen, dass eine Jaina-Grammatik erst nach den Texten geschaffen werden soll, nicht dass umgekehrt die um mehr als ein Jahrtausend älteren Texte nach einer zwar ganz ordentlichen Compilation des 12. Jahrhunderts, die aber schliesslich das Jaina-Prākṛt geflissentlich nur nebenbei berücksichtigt, umzugestalten sind. Und was die sogenannten Erfordernisse des Zusammenhangs betrifft, wie oft mag — namentlich bei noch recht mässiger Belesenheit in einer eigenartigen Literaturgattung — eine anscheinend ganz weise Erwägung täuschen! Und warum soll schliesslich nicht auch der Text selber, was in der That manchmal zu beweisen ist,[2] sich irren, ohne dass uns Epigonen deshalb die Aufgabe zufällt, ihn nachträglich noch richtig zu stellen! Das einzig Richtige ist immer, den Consensus der MSS. zu respectiren. All den durch Nichtbeachtung dieses Grundsatzes begangenen Verunstaltungen des Textes nachzugehen, könnten wir uns eigentlich ersparen, indem wir einfach feststellten, dass, wo immer HOERNLE Aenderungen vornimmt, der Leser sich ruhig an die in den Noten

---

[1] Vgl. auch BHĀṆḌĀRKAR (*Bombay Branch Journal* XVII, '*The Prākṛits*'), der den Hemacandra z. B. p. 4 'a great Prākṛit scholar' heisst.

[2] Einen solchen Fall haben wir z. B. in den *Beziehungen der Jaina-Literatur zu anderen Literaturkreisen Indiens*, p. 60 (*Actes du Congrès de Leide*, III, 2, p. 526) Note 2 angemerkt. Manche andere Belege wird man in WEBER's zweitem Catalog finden.

angemerkten Lesarten der Handschriften halten mag. Einige Beweise mögen aber doch für die Zukunft zur Warnung dienen.

In § 58 soll *ceiyāiṃ* aus dem Commentar (dessen Erklärung übrigens, so einfach sie ist, missverstanden wird)[1] entnommen sein, weil sonst *ceiyāṇi* zu erwarten wäre. Nun ist ohne dieses Wort die Stelle sinnlos, und ein Ausblick selbst im eigenen Text, wo es z. B. in § 94 *sīsa-ghaḍi-viṇiggayāiṃ acchīṇi vigaya-bībhaccha-daṃsaṇāiṃ* heisst, würde den Herausgeber auf die in meiner Recension[2] von JACOBI's ‚*Erzählungen*' festgestellte Thatsache geführt haben, dass vielmehr eine Abwechslung in gleichwerthigen Endungen und Formen stylistisch beliebt ist. An sehr vielen Stellen (in § 113, 167, 169) beanstandet HOERNLE ohne Grund *devāṇuppiyā* als Anrede an Götter von Seite ihrer Vorgesetzten: in der Einleitung der Rājapraśnī (im Gespräch zwischen Sūriyābha und seinen *ābhiogiyā devā*) und sonst findet man Gegenbeispiele. In § 107 wird das den giftigen Blick der Schlange hervorhebende Attribut *diṭṭhī-visa* aus dem Texte verwiesen, während doch z. B. das in Appendix I, p. 4 berührte 'magic fire of a fierce serpent' nach der Auffassung des Textes gerade dem Auge des Thieres entfahren soll. An einer anderen Stelle (in § 68) wird der Edition eine unerhörte dualische Imperativform, die rein phantastisch construirt ist, einverleibt, anscheinend bloss weil übersehen worden ist, dass *kei* ebensowohl *kaś cid* wie *ke cid* repräsentirt und dass das nur einer Handschrift entstammende *tumaṃ* als unstatthafte Vorausnahme des nachfolgenden *tubbhe* keine Beachtung verdient: ‚Nicht soll irgend einer von Euch fortab . . . . . .'[3] Auch

---

[1] *arhat-pratimā-lakshaṇāni* heisst ‚mit Arhat- (d. i. Jina-) Figuren versehen'. Abhayadeva denkt also an Heiligthümer, die ursprünglich jinistisch gewesen waren. Eine andere Unrichtigkeit findet sich in der Auffassung einer Commentar-Stelle zu § 101: *satt'anga-paritthiya* bedeutet nach derselben ‚mit sieben Gliedern nach unten (auf den Boden) gerichtet'.

[2] KUHN's *Literaturblatt für orientalische Philol.*, vol. III, p. 80.

[3] So wird die in dem Satze ‚bis er seine Bekannten und Verwandten vor einer ähnlichen Uebelthat wie er sie beging, gewarnt hätte' (s. meine *Beziehungen der Jaina-Literatur*, p. 45, resp. p. 511) angedeutete Warnung folgendermassen ausgesprochen: *mā ṇaṃ, devāṇuppiyā, tubbhaṃ kei pāvāiṃ kammāiṃ samāyarau (samā-*

in der Entdeckung verschollener Casusformen (wie in dem Ausdruck *giha-majjhā vas,* wobei *majjhā* indess etwa nach *antarā* gebildet sein könnte, also jedenfalls nicht als Ablativ anzusetzen wäre) muss Vorsicht empfohlen werden; wir unsererseits halten uns bis auf Weiteres, worin uns Jeder, der das Pāli-Verbum *ajjhāvas* nicht übersieht, beipflichten wird, an die Zerlegung *giham ajjhāvas; Sthān.* v, 3 Schluss bietet auch *kumāra-vāsam ajjhāvasittā.* Gegen eine sehr bekannte Thatsache verstösst die am Schluss des Textes vorgenommene Längung des Wurzelvocals in *aṇuṇṇavijjai (anujñāpyate);* bekannt heissen wir die Thatsache, weil in Paṇṇavaṇā, dem Namen des vierten Upânga, und in so zahlreich vorkommenden Anwendungen des Causativs von Wurzel *jñā* die Kürze des Vocals sofort auffallen muss. So ist auch sehr befremdend die in Note 241 vertretene Ansicht, dass schliessendes *a* von femininen Stämmen in der Composition nie gekürzt würde — auf Grund hievon wird denn z. B. in § 51 gegen alle MSS. *lakkhāvāṇijja* statt °*kkha-v*° in den Text eingesetzt, — während in meinem Glossar zum *Aupapātika Sūtra* wohl an zwanzig Stellen (s. *pasāhā* etc.) solche Verkürzungen angemerkt sind. Ausstellungen ähnlicher Art wie die genannten liessen sich noch machen mit Bezug auf das in den Noten 240, 243, 244 und 315 Gesagte.

Zweitens nun vermisst man in den Herleitungen der Prākṛt-Wörter öfter die methodische Strenge des Vorgehens. Das ist aber ein Gebiet, auf welchem wir Europäer, namentlich unter der Anleitung der modernen Sprachwissenschaft, nothwendig die indischen Commentatoren überholen müssen, so viel wir andererseits, was die actuelle Anwendungsweise der technischen Ausdrücke anbelangt, von ihnen, sowie von den gegenwärtigen Vertretern der Jaina-Religion, zu lernen haben. Wenn ABHAYA-DEVA das Wort *āṇavaṇa* auf *ānayana* zurückführt und diesem die Bedeutung 'causing to be brought (by the favour of a member of the family)' aufzwängt, so darf dies (ebensowenig wie etwa die ständige Umschreibung von *pāovagamaṇa* mit *pādapopagamana* oder von *phāsuya* mit *prâsuka*) den sprachwissen-

caratu). Einen weitern Beleg für die Richtigkeit dieser Auffassung findet man *Bhag.* Ed. p. 1236*.

schaftlich nur einigermassen Geschulten daran hindern, die einfache und einzig mögliche Etymologie *ājñapana* (wie *prāyopagamana, sparśuka*, ‚berührbar', rein) aufzufinden. Dass ferner *divva* aus *divya* und nicht aus *daivya* hervorgegangen ist, zeigt das Fehlen einer Nebenform *devva*. Wenn *uvvaṭṭ (ud-vart)* wirklich so sehr häufig mit einem *v* geschrieben vorkommt, so muss — da silbenanlautendes *o* und *u* in der Schrift nicht genau unterschieden werden: so ist auch in § 51 *appaoliya* ‚ungekocht' und *duppaoliya* ‚schlecht gekocht' zu schreiben — einfach eine Nebenform *ovaṭṭ* = *ava-vart* (vgl. *ava-tar*) angenommen werden. Dass *pejjāla* gleich *paryāya* ist und deshalb ‚wiederkehrend, typisch' heisst, dürfte auch schon von Andern gesehen worden sein; *dūijjamāṇa* halten wir einfach für ein Denominativ von *dūta* = *dūtāyamāna* ‚als Bote herumziehend', dann überhaupt ‚im Lande umherreisend';[1] *addahemi* hat, wie sprachlich leicht zu beweisen ist, nichts mit *ārdra* zu thun, scheint dagegen offenbar ein Causativ von *ā-dṛh* (*a-drahayāmi*) zu sein. Warum für *allīṇa*, dessen Ableitung mir Hoernle doch nicht streitig macht, die Bedeutung ‚hübsch' statt ‚anliegend' angesetzt werden soll, ist mir nicht verständlich. Das nicht selten wie *pramukhya* am Schluss eines Compositums vorkommende *pāmokkha* findet sich in § 170 alleinstehend als Neutrum; es gehört wohl zu den seltenen Fällen von Doppel-Steigerung, geht also auf eine Grundform *prāmaukhya* zurück und heisst an der genannten Stelle ‚etwas den Andern Uebertrumpfendes'. *Aruṇa-cūya* ist *-cūta*. Das Adjectiv *jhusira* heisst ‚hohl', indem es anderswo im Gegensatz zu *ghana* steht, wird also = *śushira* sein, wenn auch bis jetzt bloss ungewöhnliche Beziehungen zwischen Pr. *jh* und Saṃsk. *ksh* bekannt sind, indem der bekannte Askese-Terminus *jhūs* (als das Austrocknen oder Ausdörren des Leibes) noch nicht auf Wurzel *śush* zurückgeführt worden ist;[2] eventuell dürfte also die alte Schreibweise *sushirá* mit

---

[1] In ähnlicher Bedeutung wird *māhaṇijjanta*, wörtlich ‚wie ein Brahmane herumziehend', gebraucht im zweiten *Kathānaka* zu *Āv.-nijj.* xii, 3.

[2] Es beweist nicht viel, wenn die nachkanonischen Prākṛt-Texte (*Niśitha-bhāshya* xx; *Kathān.* zu *Uttarâdhy.* xii, etc.) *jhos* und *sos [jhosiya-sarīra* oder *so-siya-s°]* promiscue gebrauchen.

dentalem Sibilanten, so gut wie *shásh* gegenüber Pr. *cha*, unursprünglich sein und die Wurzel *śvas* zu Grunde liegen.

Es soll nun übrigens nicht gesagt sein, dass HOERNLE nicht gelegentlich in der Ableitung gewisser Worte sich von traditionellen Irrthümern zu befreien gesucht oder in diesem Bestreben nie Glück gehabt hätte. Zwar wird es uns wegen des alten inschriftlichen *devānaṃ piya* oder *devāna ppiya* schwer, HOERNLE's aus unserm Glossar übernommene Ansetzung einer Grundform *devânupriya* augenblicklich noch zu billigen. Es ist nicht unmöglich, dass jener Titel in der Form, wie er den Jaina-Texten eigenthümlich ist, ursprünglich bloss locale Anwendung gehabt hat und also, wie zum Beispiel ein grosser Theil der mythologischen Namen, nicht den allgemeinen Lautgesetzen zu unterstellen ist: ein Genitiv *devāṇu* (*devānām*) würde in dem oben aus Gosāla's Sprache entnommenen *kammaṇi* (*karmaṇām*) ein Gegenstück finden. So ist auch unserer Ansicht nach die Bemerkung, dass der Verbalstamm *pāuṇ* nicht immer auf *prâpn-* sondern in gewissen Wendungen auf *prâvṛṇ-* zurückgehe, zweifellos irrig, indem von HOERNLE (wie auch früher von uns selber) nicht erkannt worden ist, dass das in jenen Wendungen vorkommende *pariyāga* von *paripāka* herstammt und auf die (geistige) Reife Bezug nimmt.[1] Nicht annehmen können wir auch die Herleitung des *iṇ'* in der häufig wiederkehrenden Verneinungsformel *ṇo iṇ' aṭṭhe samaṭṭhe* ‚nicht ist diese Sache richtig'.

---

[1] Selbst wenn man übrigens, was die Anwendung wenn auch nicht die Form des Wortes ebenfalls zulässt, *pariyāga* mit ‚(geistliche) Periode' übersetzt, so bleibt die Berichtigung bestehen. Vielleicht haben *paryāya* sowohl wie *paripāka* zur Bildung des Jaina-terminus das Ihrige beigetragen, indem beide Worte in der jinistischen Sprache bei Verflüchtigung des *g* — *pariyāya* ist natürlich nothwendige Nebenform zu *pariyāga* — zusammenfallen mussten. Ausser *Aupap.* § 74 folg. fällt noch in Betracht *Sthān.* III, 2, wo die folgenden drei Arten von Kirchen-Aeltesten unterschieden werden (die auch als die drei letzten in einer Zehntheilung von *Sthān.* X nochmal wiederkehren):

1. *jāi-thera*, die dem Alter nach, d. h. mit 60 Jahren, *thera* geworden sind;

2. *suya-thera*, denen auf Grund ihrer Kenntniss der heiligen Schriften der Grad zukommt.

3. *pariyāga-thera*, die durch zwanzigjähriges Ordensleben die Reife erlang oder ihre Periode vollendet haben.

Da hier von HOERNLE ein allerdings oft vorgeschobenes *t* mit *iṇ'* zusammen als apostrophirter Instrumental von *tad* aufgefasst wird — ohne dass dann natürlich eine grammatisch irgendwie befriedigende Uebersetzung geboten werden könnte — so hätte man zum Mindesten erwartet, den in § 167 begegnenden Instrumental *kiṇā* als Stütze für jene Auffassung aufgeführt zu finden. Wir hätten dann freilich geantwortet, dass *kiṇā*, welches sich ganz genau im selben Zusammenhang auch in *Rājapr. Calc. Ed.* p. 205 vorfindet, nicht gleich *kena*, sondern ein von *kim* aus neu gebildeter Instrumental ist. Richtig dagegen ist gewiss, dass *purisakkāra* den doppelten Guttural von *balakkāra* (= *balātkāra*) übernommen hat. Auch Abhayadeva hat übrigens ab und zu etwas Gutes, führt z. B. *ahātaccaṃ* richtig auf *yathā-tattvam* zurück — wegen der Palatalisirung vergleiche man *jhaya* = *dhvaja* — während nach ihm Hemacandra in der Annahme, dass *yathātathyam* zu Grunde liege, eine Ausnahme in der Lautvertretung zu statuiren genöthigt war.

Bei dieser Gelegenheit sei die Bemerkung gestattet, dass auch das Saṃskṛt noch zu manchen etymologischen Feststellungen einladet. Man wundert sich zu sehen, dass anscheinend *kuṭṭima* ‚Kunstboden' (Mosaikboden)[1] noch nicht mit *kṛtrima*, die Wurzel *lajj* ‚sich schämen' nicht mit *rajy-* ‚sich röthen', *mauli* ‚Kopf' nicht mit *mukuṭa* (Pr. *maüli*) identificirt worden sind. Zwischen *chagaṇa* und *śakn-* (*śakṛt*) bietet das Pāli eine Mittelform *chaka*. Wenn der Mond *uḍupa*, *-pati*, *-rāj* heisst, so dürfte er damit wohl als der Herr der Perioden (*ṛtu-*) bezeichnet sein. Neben *kaṇṭaka* steht das ältere *kṛntátra*. Das vorläufig nur lexicalische *pota* ‚Gewand' hat WEBER (*Cat.* II, p. 702, Note 6, Schluss) bereits richtig auf *prôta* zurückgeführt. Da in *tāmbūla* sich auf Grund der am Schluss meines *Aupap.* gegebenen Ableitung der Vocal *ū* gegenüber dem prākṛtischen *o* (*tambola*) als ursprünglich ergeben hat, so mag auch die Vocalisation von *nela* (= *nīla*) und *peḍhiyā* (= *pīṭhikā*) Beachtung verdienen. Darf für das letztere etwa eine Grundform *upavishṭikā* ‚Untersatz (Gestell)'

[1] Vgl. im Alemannischen ‚Kunstwand' oder ‚Kunst' für eine mit dem Ofen zusammenhängende Kachelwand.

erschlossen werden? Die gegebene Bedeutung findet sich namentlich häufig in der *Rājapr.* (s. *Beziehungen der Jaina-Lit.* p. 32 folg.) und an den entsprechenden Stellen des *Jīvâbhigama;* sie ist bekanntlich auch im literarischen Sinne verwendet zur Bezeichnung einer ‚Einleitung'. Was den vermutheten Abfall des anlautenden Vocals betrifft, so beachte man, dass *upa-viś* auch in den modernen Dialecten denselben aufweist (cf. BHAṆḌARKAR, *Phonology of the Vernaculars of Modern India* p. 47, *baisa* = *upa-viśa* und *baiṭhā* = *upaviṣṭakaḥ*); das *v* geht im Jaina-Prākṛt auch bei *jakkh'āiṭṭha* ‚von einem Yaksha besessen' und in andern Ableitungen verloren. Die Palatalisirung von *chala, chalana* gegenüber *skhal* (lat. *scelus*) stammt zwar aus der urarischen Zeit; aber, da die beiden Wurzelformen der Bedeutung nach von einander getrennt sind, so ist es prākṛtischer Einfluss, wenn die Commentare sich z. B. *vanjaṇa-chalaṇā* (*Āv.-nijj.* xx etc.) 'dropping a syllable' ausser mit *akshara-skhalanā* auch mit *vyanjana-chalanā* zu umschreiben gestatten. Sollte etwa selbst *ceshṭ* eine Sanskritisirung von *ciṭṭh* (= *tishṭh,* √*sthā*) sein?? Auch der *Dhātupāṭha* dürfte einmal methodisch durch einen Prākṛtisten gesichtet werden, der Wurzeln wie *ghiṇṇ, ghuṇṇ, ghraṇṇ* ‚ergreifen' und andere auf die entsprechenden Prākṛt-Wurzeln (*giṇh, geṇh* aus *gṛhṇ-* von *grah,* etc.) zurückführen würde.

Weniger Gewicht als auf die im Vorhergehenden erörterten zwei Punkte, in denen wir uns gegen die Methode zu wenden hatten, legen wir auf einige Versehen, die von dem Herausgeber erst bei einer längeren Beschäftigung mit der Jaina-Literatur hätten vermieden werden können. Ueber *icchākāreṇaṃ* (statt *itthakkār°* in § 81), womit eine der 10 *sāmācārī* genannten Verhaltungsweisen bezeichnet wird, sei verwiesen auf *Sthān.* III, 10; *Bhag.* XXV, 7 (vor der mit *Aupap.* § 30 durchaus übereinstimmenden *Tapas*-Classification); *Āvaśy-Niry.* VII; *Uttarâdhy.* XXVI (mit abweichender Reihenfolge). Was über den Ausdruck *kāla-māse kālaṃ kiccā* in Note 161 gesagt ist, bedarf zum Theil der Berichtigung, indem die aus *Aupap.* § 69 herangezogene Stelle *appataro vā bhujjataro vā* aus dem Vorhergehenden mit *kālaṃ appāṇaṃ parikilesittā* zu ergänzen ist, so dass von uns in der Edition zu

Stelle hievon 2*ttā* hätte beigefügt werden sollen. Zu *aṭṭa-duh'aṭṭa-* in Note 189 mag in *Aupap.* § 56 G 5 die Lesart von Bβ und das *pāṭhântara* verglichen werden.[1] Das häufig vorkommende *aṇaṭṭhā-daṇḍa* ist als Compositum zusammenzuschreiben. Dagegen würden wir in Note 229 für *puṇāiṃ* eine Trennung mittelst des Apostrophs erwarten. Die Partikel *āiṃ*, die hier (wie *Praśnavy.* p. 414) an *puṇ'* (= *punar*) angefügt ist, findet sich auch in *n'āiṃ* ‚nicht' in § 113. Ausser dieser letztern Verbindung ist bei Hemacandra bloss noch *m'āiṃ* verzeichnet; wir finden aber öfter auch *kh'āiṃ* (= *khu āiṃ*) und *aviy'āiṃ*, letzteres (*api ca* mit *āiṃ*) z. B. in *Rājapr. Calc. Ed.* p. 229[2] und 237; *Bhag.* IV (Ed. ungefähr p. 1227 ff.); *Jñāt. Calc. Ed.* p. 450 und 1200; an den ersten beiden Stellen in Verbindung mit dem Futurum durch ‚meinetwegen', an der dritten viermal wiederkehrenden Stelle mit dem Futurum durch ‚vielleicht', an den letzten beiden Orten mit dem Potential durch ‚eher' zu übersetzen. In § 116 wird mit *jahā Sankho* auf *Bhag.* XII, 1 verwiesen; *jahā Paṇṇattīe* in § 79 ist nach *Bhag.* II, 5 zu ergänzen. Weitere Lectüre würde auch einen merkwürdigen Fehler in § 113 haben verhüten können; es ist daselbst die auch sonst[3] ähnlich vorkommende Abbitte folgendermassen zu lesen und zu übersetzen: *taṃ khāmemi ṇaṃ, devāṇuppiyā khamantu-m', aruhanti ṇaṃ devāṇuppiyā n'āiṃ bhujjo karaṇayāe,* ‚also bitte ich ab, der Herr mag mir verzeihen; er verdient, dass es nicht wieder vorkomme'. Die Handschrift B fügt nach *khamantu* noch *titikkhantu* (= *titikshantu*) bei, was das Verständniss erleichtert.

Wir bekennen schliesslich, durch unsern verehrten Fachgenossen veranlasst worden zu sein, die am Schluss von Bitten häufig vorkommende Formel *ahāsuhaṃ, devāṇuppiyā, mā paḍibandhaṃ (kareha)* noch einmal zu untersuchen. Trotz reiflicher Prüfung können wir freilich auch jetzt nicht davon zurückkommen, dieselbe als Antwort aufzufassen, weil das blosse *ahā-suhaṃ* nur als solche (im Sinne

[1] Ferner *Jñāt.* I, p. 302; XIII, p. 1053; XVI, p. 1180; XIX, p. 1469 und sonst.

[2] S. meine *Beziehungen der Jaina-Literatur*, p. 41 (507) oben.

[3] z. B. *Jñātādh.* VIII, p. 773, *taṃ khāmemi ṇaṃ dev. khamesu-m', arihantu* etc.

von ‚Wohlan denn') vorkommt. Es wird nämlich die folgende Stelle von *Antakṛdd.* VI, 15

tate ṇaṃ se Atimutte kumāre bhagavaṃ Goyamaṃ
evaṃ vayāsī: gacchāmi ṇaṃ bhante ahaṃ tubbhehiṃ
saddhiṃ samaṇaṃ Bhagavaṃ Mahāvīraṃ pāya-van-
dae. ahā-suhaṃ. tate ṇaṃ se Atimutte kumāre . . . .

im Commentar zu *Sthān.* X bei der Besprechung des Inhalts jenes Textes wiedergegeben mit

'bhadanta[1] *gacchāmy ahaṃ bhavadbhiḥ sârdhaṃ*
Bhagavato Mahāvīrasya pādān vandituṃ'.
Gautamo 'vādīt: 'yathā-sukhaṃ Devānāmpriya'.
tato Gautamena sah' āgatya Atimuktakaḥ kumā-
ro . . . . . .

Noch deutlicher ergibt sich der Antwort-Charakter von *ahā-suhaṃ* in einer Stelle von *Vipākaśr.* III, wo wir hinter der Mittheilung eines *dohala*-Wunsches die Worte lesen:

ahā-suhaṃ Devāṇuppie tti eyam aṭṭhaṃ paḍisuṇei.

„Mit den Worten ‚Wohlan denn Herrin' schenkt er der Sache Gehör."

Und was die vollständige Formel betrifft, so lassen sich folgende Stellen ins Feld führen:

In *Bhag.* IX, 33 (Ed. p. 835) übergeben Eltern ihren Sohn Jamāli dem Mahāvīra mit den Worten: *sīsa-bhikkhaṃ dalayāmo* (‚wir übergeben Dir einen Schüler als Almosen'), *paḍicchantu ṇaṃ Devāṇuppiyā sīsa-bhikkhaṃ; ahā-suhaṃ Devāṇuppiyā mā paḍibandhaṃ.*[2] Da es unmittelbar hiernach heisst: *tae ṇaṃ se Jamālī khattiya-kumāre samaṇeṇaṃ bhagavayā Mahāvīreṇaṃ evaṃ vutte samāṇe . . . . .*, so dürfen die Worte *ahās. D. mā paḍ.* nicht mehr zum Vorhergehenden

[1] Gerade wie hier im Commentar, der von dem Satze *tate ṇaṃ . . . . . vayāsī* keine Notiz nimmt, so muss auch oft im Texte, wie nachher das alleinstehende *ahā-suhaṃ* zeigt, aus dem Zusammenhang erst entnommen werden, wer der Sprechende ist. So kann also an sich betrachtet die Formel *ahā-suhaṃ . . . . kareha* ebensowohl die Beantwortung wie die Fortführung der jeweilig vorhergehenden Bitte enthalten.

[2] In *Jñātādh.* XIV, Ed. p. 1098, wo ein Mann seine Frau als Schülerin *(a siṇi-bhikkhā)* darbringt, wird *kareha* beigefügt; ebenso XVII, p. 1498.

gezogen werden, sondern müssen vielmehr Mahāvīra's Einwilligungsformel sein. In der That werden in der zu *Uttarâdhy.* XVIII, 51 gehörigen *kathā* bei Saṃskṛtisirung einer der vorigen ganz ähnlichen Bhagavatī-Stelle (XI, Mahābala) die Worte *yathā-sukhaṃ Devānupriyā mā pratibandhaṃ kurutaḥ* eingeleitet durch *Dharmaghosho 'nagāra evam uvāca* und charakterisiren sich auch durch das Verbum nothwendig als Antwort. So steht denn auch in *Jñātādh.* I (Ed. p. 291) an einer mit der oben ausgehobenen wiederum im Uebrigen durchaus identischen Stelle — nur der Name Mehe tritt für Jamālī ein — statt der fraglichen Formel: *tae ṇaṃ samaṇe bhagavaṃ Mahāvīre Mehassa kumārassa ammā-piṭhiṃ evaṃ vutte samāṇe eyam aṭṭhaṃ sammaṃ paḍisuṇei.* In ähnlichem Sinne spricht die Hervorhebung von *evaṃ vutte samāṇe* in *Bhag.* XIII, 6 oder von *abbhaṇuṇṇāe samāṇe* (z. B. *Bhag.* II, 1[1] bei WEBER p. 281 und 297), oder von *haṭṭha-tuṭṭha* . . . . in *Bhag.* XVI, 5[2] und an den eben genannten Stellen: Ueberall werden Worte, die eine Bewilligung der ergangenen Bitte enthalten, vorausgesetzt. HOERNLE hat nun (im dritten Appendix p. 30 ff.) mit besonderem Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, dass anderwärts die pluralische Anrede *(kareha)* nur dem jeweiligen Vertreter der Religion gegenüber (an den die Bitte in der Regel gerichtet ist), nicht aber dem (die Bitte aussprechenden) Laien gegenüber vorkäme. Diese Aufstellung scheint auch uns von zwingender Natur zu sein, da wir bemerken, dass in der That entgegenstehende Ausnahmen sehr selten anzutreffen sind.[3] Das hiemit gewonnene Kriterium verschlägt nun aber nur in den wenigen Fällen, welche überhaupt das Verbum am Schluss der Formel nicht fallen lassen und zudem ein Zwiegespräch zwischen zwei einzelnen Personen betreffen. Unter jenen wenigen sind wieder zwei,

[1] An einer Parallelstelle ergänzt *Jñātādh.* I (Ed. p. 380) das zweite Mal die vorausgehende Formel mit *kareha*; s. auch *Upāsak.* § 77 folg.

[2] Ob auch hier *evaṃ vutte samāṇe* oder *abbhaṇuṇṇāe* steht, habe ich mir nicht angemerkt.

[3] In der Paesi-Sage z. B. findet sich Kesi gegenüber nur einmal (Ed. S. 234) *āïkkhejjā* (2. sg.) statt späterhin vorkommendem °*jjāha* (2. pl.) und (Ed. S. 244) der Satz *tumaṃ si ceva jāṇae.* Zum letzten Wort vgl. meine Note in WEBER's *Sacred Lit. of the Jains* (translated by SMYTH), *Ind. Ant.* XVII, 344[b].

welche, wenn die mir bekannt gewordenen Lesarten sich bestätigen sollten, trotz Allem die Formel als Antwort kennzeichnen werden. Da ich augenblicklich nur noch meine Excerpte aus der Jaina-Literatur ohne Texte und MSS. zur Verfügung habe, so kann ich vorläufig weiter nichts thun, als auf die Stellen, welche nach Feststellung der zuverlässigsten Lesarten eine schliessliche Entscheidung ermöglichen müssen, aufmerksam zu machen. Wir finden *kareha* in ähnlichem Zusammenhang wie in *Upāsakad.* noch in *Rājapr.* S. 222 (wobei dagegen der Commentar zu *Jñātādh.* S. 558 *kāhisi* = *karishyasi* citirt) und *Jñātādh.* S. 1017, 1018, 1021. Nach einer von Seiten einer Tochter an die Eltern gerichteten Bitte ist uns dagegen zweimal der Singular *karehi* (*Jñātādh.* S. 1491 und 1496) und einmal der Plural *kareha* (ibid. S. 862) zu Gesichte gekommen; an der letztern Stelle könnte der Plural in der Anrede an die Tochter dadurch gerechtfertigt sein, dass es sich hier um den weiblichen Tīrthaṃkara *Malli* handelt.

In ganz anderer Beziehung bemerken wir nebenhin noch, dass die — bei HOERNLE nicht allein dastehende — romantische Combination von *Ugga* mit dem tartarischen Stamme der *Ung* noch weit romantischere Ausblicke eröffnet, wenn man beachtet, dass die *Ugra* als Kriegerstamm nicht bloss unter Manu's Mischkasten, sondern auch im buddhistischen Tipiṭaka und (worauf unser verehrter Lehrer OLDENBERG uns aufmerksam gemacht haben mag) schon im XIV. Buch des *Śatapatha Br.* erscheinen!

Nach den ausgesprochenen Bemänglungen halten wir uns für verbunden, noch einmal aufrichtigst die dabei nicht zu bezweifelnde Sorgfalt und die überall (namentlich in den sehr zahlreichen Noten und im dritten Appendix) durchblickende Hingebung hervorzuheben, welche HOERNLE seiner Arbeit geschenkt hat. Wenn diese von ihm als eine Vorläuferin von weitern Unternehmungen auf dem Gebiete der annoch neuen und fremdartigen Literatur betrachtet werden wollte, so sind wir überzeugt, das nächste Mal sofort eine vorzügliche Leistung erwarten zu dürfen.

E. LEUMANN.

M. J. DE GOEJE, *Kitâb al-masâlik wa'l-mamâlik* (liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kâsim Obaidallah ibn Abdallah, Ibn Khordâdhbeh et excerpta e *Kitâb al-kharâdj* auctore Kodâmâ ibn Dja'far quae cum versione gallica edidit, indicibus et glossario instruxit —. T. a.: *Bibliotheca geographorum arabicorum* edidit M. J. DE GOEJE. Pars sexta. — Lugduni Bat. Apud E. J. BRILL 1889 (٢٠٨ und 216 und XXIII Seiten 8°).

Das Buch des Ibn Chordâdhbeh war schon von BARBIER DE MEYNARD herausgegeben (*Journ. as.* 1865, 1), aber nach einer sehr fehlerhaften und unvollständigen Oxforder Handschrift. Nun fand aber LANDBERG im Oriente eine viel bessere auf und schenkte sie der Wiener Hofbibliothek unter der Bedingung, dass sie zunächst ganz DE GOEJE zur Verfügung gestellt werde. Dies Manuscript bot eine gute Grundlage zur Herstellung des Textes. Ausserdem konnte DE GOEJE noch ein von ihm selbst entdecktes Oxforder Bruchstück benutzen und zog selbstverständlich alle zugänglichen, abgeleiteten und parallelen Werke sorgfältig zu Rathe. So erhalten wir hier denn das Buch in sehr verbesserter Gestalt. Schwierig genug war die Aufgabe immerhin, schon weil uns Ibn Chordâdhbeh eine Fülle von Namen wenig bekannter Orte gibt, deren wirkliche Aussprache aus unseren Quellen durchaus nicht immer mit Sicherheit zu bestimmen ist; man weiss ja, wie leicht in der an sich schon unvollkommenen arabischen Schrift solche Namen hoffnungslos entstellt werden. Ist es doch sehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser selbst alle diese Ortsnamen richtig oder wenigstens mit allen diakritischen Punkten geschrieben hat. Dazu kommt noch, dass, wie DE GOEJE in der Einleitung feststellt, Ibn Chordâdhbeh an dem Werke, das zuerst um 845 n. Chr. erschienen ist, später im Laufe von vierzig Jahren in wenig systematischer Weise allerlei Zusätze angebracht hat, die sich in der handschriftlichen Ueberlieferung verschieden darstellen. Die abgekürzte Recension, welche BARBIER DE MEYNARD herausgegeben hat, geht auf die erste Gestalt zurück, aber selbst LANDBERG's Handschrift enthält, auch abgesehen von ihrer äusserlichen Beschädigung, nicht den voll-

ständigsten Text, der einmal bestanden hat. Doch haben wir allen Grund zu der Annahme, dass das, was uns fehlt, nicht von grossem Belang ist. Auf alle Fälle erhalten wir hier ein sehr werthvolles Material. Die Aufzählung der Stationen für die Reisen durch das ganze, noch als Einheit gedachte, arabische Reich und dessen Grenzländer ist zum grossen Theil aus officiellen Quellen geschöpft, die dem Verfasser als hochgestelltem Beamten zu Gebote standen. Ebenso ist es mit den Angaben über den Steuerbetrag der einzelnen Provinzen, ja der kleineren Bezirke. Freilich kann man nicht etwa durch blosses Zusammenrechnen der Einzelposten die Einkünfte des Chalifats finden. Auch die für ein bestimmtes Jahr aufgestellten Budgets, deren Herausgabe und Betrachtungen wir v. Kremer verdanken, zeigen in manchen Posten wohl mehr das ‚Soll' als das ‚Ist'. Nun haben wir aber keine Gewähr dafür, dass sich Ibn Chordâdhbeh bei seinen Summen an eine eng abgegränzte Periode, geschweige an ein einziges Jahr hielt. Sollten seine Zahlen für die Regierung Wâthiq's passen, so konnten sie unmöglich noch für die Zeit gelten, wo die letzten Zusätze gemacht sind, denn inzwischen war das Chalifat tief gesunken, waren die Centralprovinzen verwüstet, und von den entfernten kam damals gewiss nur wenig Geld in den Reichsschatz. Ausserdem sind Versehen in den Zahlen bei dem Verfasser nicht ausgeschlossen, und was die Abschreiber gesündigt haben, lässt sich schwerlich alles wieder gut machen.

In den Routiers kommen gelegentlich wichtige Notizen anderer Art vor. Dahin gehört die Angabe, die Stadt (des Gebietes) Schahrzûr heisse Nîmazrâh, ‚Hälfte des Weges', nämlich von (der Hauptstadt) Ktesiphon nach dem Feuer von Schîz (S. 19). Das war also eine besonders wichtige Strasse, ein Wallfahrtsweg für den König; jene heiligste Stätte des Feuercultus in Atropatene hat eben für die Religion des Sâsânidenreiches sehr hohe Bedeutung gehabt. Ausführlicher spricht der Verfasser zum Theil über entferntere Gegenden, namentlich auch über das byzantinische Reich.

Ibn Chordâdhbeh war nichts weniger als ein trockener Statistiker; wir kennen ihn vielmehr, besonders aus dem *Kitâb al ʿaghâni*,

als Schöngeist. Den verleugnet er auch in diesem Buche nicht. Zunächst, indem er zu manchen Orten, die er erwähnt, Verse citirt, in denen sie vorkommen. Ferner sucht er die Lectüre seines Werkes, das für einen Prinzen des Herrscherhauses bestimmt war, dadurch schmackhafter zu machen, dass er ihm eine Menge von θαυμάσια ἀκούσματα einfügt, deren Märchenhaftigkeit sich seltsam von den dürren Zahlen des Haupttheiles abhebt. Der scharfe Tadel, den der Verfasser der Aghânî wiederholt über die Kritiklosigkeit und Unzuverlässigkeit des Ibn Chordâdhbeh ausspricht, war allerdings nicht unbegründet. Es kommt ihm zum Beispiel nicht darauf an, an einer Stelle dem Erdumfange die Länge von 9000 Parasangen zu geben, wie er, freilich nach unzulänglicher Methode und etwa um ein Viertel zu gross, wissenschaftlich berechnet war (S. 4), an einer andern zu sagen, die Erde habe eine Ausdehnung von 500 Jahresreisen (S. 93). So theilt er uns auch den riesigen Betrag der Steuern Aegyptens unter Pharao genau mit 97 Millionen Dînâr, 34—45mal mehr als zur Zeit der Chalifen (S. 83). Dass er die Entfernung des Todten Meeres von Jerusalem ‚ganz zuverlässig' mit vier arabischen Millien (also weniger als einer deutschen Meile) angibt (S. 79, 11 f.), wollen wir ihm nicht hoch anrechnen, denn das Todte Meer liegt abseits von allen Verkehrsstrassen, und auch in Jerusalem hat man von demselben meist wenig gewusst.[1] Dass die fiscalische Einnahme aus dem 'Irâq unter Ḥaǧǧâǧ nur 18, resp. 16 Millionen Dirham betragen habe (S. 14 f.), wird richtig sein; aber dies mit der omaijadenfeindlichen Ueberlieferung, der auch unser Verfasser folgt, einfach auf dessen Brutalität zu schieben, ist sicher unrichtig. Wir erfahren nämlich nicht, für welche besondere Zeit dieser Betrag gilt. Vielleicht etwa für das Jahr unmittelbar nach dem Aufstande des Ibn Aš'ath, der die Provinz gewaltig verwüstet haben muss. Möglicherweise stellt jene Summe auch nur den nach Damascus abgelieferten Ueberschuss der Einnahmen über die Ausgaben eines gewissen Jahres dar; dass die Kämpfe gegen die Chawârig u. s. w. ganz ungewöhnliche Mittel in Anspruch nahmen,

[1] Die Verbesserung von اربعة اميال in اربعة عشر ميلا, welche der Wirklichkeit ungefähr entspräche, ist kaum zulässig.

versteht sich von selbst. Unbegreiflich wäre es aber, dass Fürsten wie 'Abdalmalik und Walîd I. dem Ḥaǧǧâǧ die Verwaltung dieser reichsten und wichtigsten Provinz mit allen daran geknüpften Machtbefugnissen so lange gelassen hätten, wenn sie unter ihm regelmässig über 100 Millionen zu wenig eingetragen hätte.

In seltsamer Weise vermengt Ibn Chordâdhbeh Verhältnisse des Chalifats und des persischen Reiches. Ganz sachgemäss theilt er das ganze Gebiet jenes in vier grosse Theile nach den Himmelsrichtungen, indem er von 'Irâq, resp. Baghdâd ausgeht; kleine Inconsequenzen im Einzelnen schaden nichts. Aber nun identificirt er mit dieser, doch immerhin willkürlichen, Zerlegung die officielle Viertheilung der sâsânidischen Monarchie und nennt zum Beispiel beim Westen, der bei ihm Syrien, Aegypten und das ganze muslimische Abendland umfasst, den Titel des Oberstatthalters der Westländer des persischen Reiches, d. i. hauptsächlich des 'Irâq. So sind auch die sehr gelehrt aussehenden und manches Interessante bietenden Verzeichnisse von Fürstentiteln, die selbst dem Bîrûnî imponirt haben, ganz unkritisch zusammengestellt. Die auf šâh ausgehenden Titel (S. 17 f.) sind zum grössten Theil, soweit sie überhaupt dem Sâsânidenreiche angehören, wohl nur von solchen Statthaltern geführt, die Prinzen waren. Eine sehr gemischte Gesellschaft haben wir S. 40 ff. Zunächst besteht ein grosser Theil nicht aus Fürsten, sondern aus Beamten. Dann sind die meisten dieser Benennungen nicht Fürstentitel, sondern Namen von Individuen. Der ‚König von Merw' mit dem Titel *(laqab)* Mâhôi ist zum Beispiel der Statthalter, welcher Jazdegerd III. verrieth u. s. w. Vielleicht ist übrigens die in alle dem liegende Uebertreibung der Herrlichkeit des alten Perserreiches bei dem Manne persischer Herkunft nicht absichtslos. Dahin gehört es auch, wenn von einem Marzbân der arabischen Wüste die Rede ist, der in Jathrib (Medîna) seinen Unterstatthalter *('âmil)* gehabt habe (S. 128).

Wie andere Schriftsteller des 'Irâq setzt auch Ibn Chordâdhbeh bei seinen Lesern Kenntniss des Persischen voraus. Er citirt zweimal persische Verse; von diesen wird ein Einzelvers (S. 118) von Späteren als Anfang aller persischen Poesie bezeichnet, während ein

Verspaar (S. 26) gleichfalls eines der allerältesten uns erhaltenen neupersischen Literaturerzeugnisse ist. De Goeje hatte mich wegen des Sinnes desselben um Rath gefragt; damals konnte ich damit nicht ins Reine kommen; jetzt glaube ich den ersten Vers ziemlich sicher zu verstehen: ‚Stinkendes *(gandmand)* Samarkand, wer *(ki)*[1] hat dich in Schmuck *(zain-at)* geworfen?'

Auch in seine Sprache mischt der Verfasser allerlei persische Wörter ein; so فى الميان ‚in der Mitte' (172, 4), das auch bei Ibn Faqîh vorkommt. Ein technisches Wort ist نيمخايجة (159, 15. 160, 1) ‚Gewölbe', eigentlich ‚Halb-Ei',[2] also wie das syrische ܒܝܥܬܐ, ‚Ei' auch ‚Gewölbe, Kuppel' bedeutet.[3] Classisch ist Ibn Chordâdhbeh's Sprache auch sonst nicht immer, aber فرد مصراع الباب (168, 9) ‚der eine Thürflügel', traue ich ihm doch nicht zu; das wäre wohl nicht einmal in einem heutigen Volksdialecte möglich, da der ganze Ausdruck durch الباب determinirt wird; hier ist einfach durch den Dual مصراعى zu helfen.

Trotz der oben berührten Mängel ist das Buch des Ibn Chordâdhbeh äusserst wichtig. Selbst in den Wunderberichten ist manches für uns Werthvolle, wie gerade de Goeje kürzlich bei seiner Untersuchung über die Geschichten vom Meerfahrer Sindbâd gezeigt hat. Das Werk verdiente daher vollständig die Mühe, die er sich gegeben hat, seinen Text herzustellen. Diese Mühe ist sehr erfolgreich gewesen. Im Einzelnen wird freilich noch Einiges unsicher bleiben, namentlich bei den Namen verschollener Ortschaften. Durch Mittheilung des ganzen kritischen Apparates hat de Goeje aber dafür gesorgt, dass sein Text überall controlirt und gegebenen Falls verbessert werden kann. Viel über ihn hinaus wird man aber kaum je kommen, wenn nicht ein unerwarteter Glücksfall noch weit bessere Quellen aufschliesst. Nur ein paar unbedeutende Kleinigkeiten erlaube

---

[1] Das Fragewort كه wird bekanntlich in älterer Zeit allgemein كى geschrieben.

[2] نيمخايه wird bei Vullers 2, 1393b durch گنبذ erklärt. Das ي ist also an beiden Stellen herzustellen und ist in der im Glossar citirten Stelle v. Kremer's richtig.

[3] Daraus entlehnt بيعة ‚Kirche' (Fraenkel, *Aram. Fremdw.* 274.).

ich mir hier zur Emendation des Textes anzugeben; zum Theil berühren sie auch das Glossar. Der 46, 2 خبر genannte Ort heisst noch heute Chîr (siehe meine Tabarî-Uebersetzung 3), also خير. — Die griechische Form des Namens von المصّيصة, welche die Handschrift als مامسنيقا hat (99, 10), würde ich مامسستا schreiben; Μόψου ἐστία erscheint schon im Jahre 221 als Μάμψαστον (WADDINGTON nr. 1839), vgl. Mompsistea der Tabula Peut., Μαμψουεστία Malala 2, 14 (Ox.) und besonders ممصستا LAND, *Anecd.* 2, 385, 5. — 138, 4 möchte ich lesen مَنْ زانه ‚der, welcher es geschmückt hat, der Geliebte'. — 149, 4 verstösst die gewählte Aussprache gegen jedes Versmaass. Metrisch würde genügen بِهِمُ بِمَحْسَبَةٍ, doch weiss ich keinen passenden Sinn für diese Aussprache. — Dass باليمن 176, 1 schlechtweg ‚im Süden' (Afrikas) sein könne, glaube ich nicht; die Verbesserung بالتيمن liegt doch sehr nahe. — Die Stelle 125, 14 ff. kann nicht in Ordnung sein. Wer von Kûfa nach Damascus reist, hat das Nağd nicht zur Rechten, sondern ausschliesslich zur Linken u. s. w. Mindestens wäre hier يمينك l. 14 durch يسارك zu ersetzen und am Schlusse etwa العَروضُ الى الطائف zu schreiben mit Streichung von نجد; doch ist die Verderbniss vielleicht ärger.

Hinter dem Texte Ibn Chordâdhbeh's gibt DE GOEJE sehr wichtige geographische und statistische Auszüge aus dem gegen 930 n. Chr. geschriebenen Werke des Qodâma, wodurch das des Ibn Chordâdhbeh vielfach bestätigt, berichtigt und ergänzt wird. Qodâma ist ganz Geschäftsmann; in den reichlich 80 Seiten, welche DE GOEJE von ihm mittheilt, kommt auch nicht ein Vers vor.

Der Ausgabe sind nicht bloss wieder ein Glossar und umfangreiche Indices beigegeben, sondern auch eine vollständige französische Uebersetzung. Dieselbe folgt, so weit möglich, der des ersten Herausgebers, BARBIER DE MEYNARD, der auch die stilistische Durchsicht übernommen hat. Ihm und Graf LANDBERG ist die Ausgabe gewidmet.

Nach dem Erscheinen dieses Bandes von DE GOEJE's *Bibliotheca geographica* liegt uns so ziemlich das ganze Material für die Ortskunde des arabischen Reiches im neunten und zehnten Jahrhunderte vor. Es wäre wohl der Mühe werth, ‚die Post- und Reiserouten des

Orients' auf Grund der jetzt bequem zugänglichen Werke noch einmal darzustellen; man bedenke, dass SPRENGER bei seiner höchst verdienstlichen Arbeit noch nicht einmal den Jâqût benutzen konnte! — Auch würde es sich verlohnen, wenn ein einsichtiger Mann nach dem Vorgange KREMER's und mit sorgfältiger Benutzung von dessen Forschungen die Angaben Ibn Chordâdhbeh's und Qodâma's über die Finanzen des Chalifats kritisch bearbeitete.

DE GOEJE hat uns so wieder zu grossem Dank verpflichtet, indem er diese vortreffliche Ausgabe herstellte, während ihn doch schon Tabarî aufs stärkste in Anspruch nahm.

STRASSBURG i. E., 14. October 1889.

TH. NÖLDEKE.

COMTE DE LANDBERG, *Primeurs arabes, présentées par le* —, (auch u. d. T. طُرَف عربيّة جمع الشيخ عمر السويدى). Fascicule II: *Dîwân de Zoheyr avec le Commentaire d'El-A'lam.* (Leyde, E. J. BRILL, 1889) 37 + VI—IEF kl. 8°.

Graf v. LANDBERG hat seit seiner Rückkehr von langjährigem Aufenthalte im arabischen Oriente die Verwerthung seiner vielseitigen wissenschaftlichen Studien und Erfahrungen zum Nutzen der arabischen Philologie und der Kenntniss der muhammedanischen Welt durch die Ausführung einer Reihe von literarischen Werken in dankenswerther Weise in Angriff genommen. Zunächst zog der stattliche erste Band seiner *Proverbes et dictons du peuple arabe* (Leyden und Paris 1883 4+456 pp.) die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Kreise auf die Früchte dieser Studien. In diesem Werke, welches am Faden der an Ort und Stelle gesammelten Erklärung von 200 vulgär-syrischen Sprichwörtern ein reichliches Quellen- und Datenmaterial für den syrisch-arabischen Dialect in grammatischer und lexicalischer Beziehung, sowie in selbständigen an die Sprichwörter geknüpften Excursen und Abhandlungen für Realkenntnisse, Sitten und Gebräuche bietet, hat der Verfasser die auf eingehende Beobachtung des Volkslebens, der

Volkssprache und des Volksgeistes gegründeten Forschungen durch seinen weiten Blick auf dem Gebiete der sogenannten classischen Sprache und ihrer grossen Literatur nach vielen Seiten nutzbar gemacht. Von diesem Werke ist nun der zweite Band, welcher die Sprache der syrischen Wüstenaraber in ähnlicher Weise behandelt, unter der Presse und, wie wir hören, dem Erscheinen nahe. — In die Reihe der vulgär-arabischen Forschungen gehört noch v. LANDBERG's Ausgabe und Uebersetzung des *Bâsim le forgeron et Hârûn er-Rachîd* (Leyde 1888), von welchem ein zweiter Band die lexicalischen Resultate enthalten soll, die in Anbetracht der vielen bisher in den arabischen Lexicis noch nicht verbuchten Wörter der Bâsimerzählung sehr reichlich zu werden versprechen. Vorläufig bietet die, wie bei den *Proverbes et dictons* von originell-arabischen, aus dem Munde des Volkes gesammelten Erklärungen begleitete Sammlung von 49 Sprichwörtern, welche aus der Erzählung herausgehoben wurden, einen Begriff von der philologischen Ausbeute, für welche die mitgetheilten Bâsim-Texte eine Fundgrube sind.

Neben diesen die Kenntniss der heutigen arabischen Sprache und des heutigen arabischen Volkscharakters in hervorragender Weise fördernden Werken sind die Arbeiten zu nennen, welche die Literatur des classischen Arabismus bereichern. Zuvörderst hat v. LANDBERG ein Sammelwerk unter dem Titel *Critica arabica* unternommen (bisher erschienen zwei Theile, I. Leyden 1887, II. ebendaselbst 1888), in welchem die wichtigsten auf dem Gebiete der arabischen Literatur erscheinenden Textausgaben kritisch gesichtet werden sollen. Es werden wohl ohne Zweifel Meinungsverschiedenheiten zwischen den Editoren der in diesem Sammelwerke besprochenen Texte und dem Verfasser der *Critica* hinsichtlich textkritischer Principien obwalten; namentlich wird nicht jeder Herausgeber mit der überwiegenden Berechtigung, welche der Verfasser für den Rigorismus der classischen Grammatik gegenüber der Freiheit des lebenden Sprachgebrauchs auf dem Gebiete des Schriftthums fordert, immer einverstanden sein. Aber jeder wird es anerkennen, dass die *Critica* zur Vertiefung und Schärfung der Textbetrachtung auf einem Gebiete, auf welchem das

Zusammenwirken der Bestrebungen deutscher und holländischer Philologen in den letzten Jahrzehnten erhebliche Resultate gezeitigt hat, beitragen. In diese Reihe gehören die Editionswerke des Herrn v. LANDBERG. Wir nennen an erster Stelle die im vorigen Jahre erschienene umfangreiche Ausgabe von 'Imâd al-dîn al-Kâtib: *Conquête de la Syrie par Saladin*, eine Arbeit, die wegen der Schwierigkeiten, welche die Kunstprosa des Verfassers bietet, an die Sprachkenntnisse eines Herausgebers ebenso grosse Anforderungen stellt, als sie für die Geschichte der Kreuzzüge von anerkannter Wichtigkeit ist.

Von grossem Nutzen für die arabische Philologie ist das Unternehmen, dessen zweites Heft wir hier zur Anzeige bringen. Unter dem Titel *Primeurs arabes* (طرف عربيّة) gedenkt der Herausgeber neben jenen Arbeiten von grösserer Ausdehnung eine Sammlung von kürzeren Opuscula zu vereinigen, von welchen er voraussetzt, dass sie der arabischen Philologie förderlich seien und eine Lücke in dem Bestande unserer Hilfsmittel ausfüllen können. Der erste Theil (Leyden 1886) brachte einige sehr werthvolle Beiträge. Neben einer Monographie über die Fehler der Vulgärsprache von Ibn Kemâl Bâshâ und zwei Abhandlungen über das altarabische Mejsirspiel von Burhân al-dîn al-Biḳâ'î und Muḥammed Murtaḍâ al-Zubejdî (der letztere ist den Arabisten besonders als Verfasser des *Tâǵ al-'Arûs* bekannt) erhielten wir zuerst (die Ausgabe von ABEL ist später erschienen) den Dîwân des Abû Miḥǵan al-Thaḳafî mit dem Commentar des Abû Hilâl al-'Askarî. Ausser dem philologischen Interesse dieses Dîwâns bietet derselbe noch ein vorwiegend culturhistorisches Interesse. Abû Miḥǵan gehört zu den Poeten des Ueberganges vom Heidenthum zum Islam, und in meinen Untersuchungen über die Reaction des altarabischen Geistes gegen das muhammedanische System habe ich mich vielfach überzeugen können, wie merkwürdige Documente dieser Dichter für das Studium des Geistes jenes Kreises bietet, dem er angehörte. Die Wahl dieses Dichters zur Herausgabe in den Turaf des Herrn v. LANDBERG ist in jeder Beziehung eine glückliche zu nennen.

Das vorliegende zweite Heft bringt uns die von den arabischen Philologen überlieferten Dichtungen des vorislamischen Dichters

Zuhejr mit dem Commentare des al-A'lam al-Śantamarî (st. in Sevilla 476), des berühmten Commentators der alten Dîwâne und der Śawâhid des Sîbawejhi. Er gehörte zu seiner Zeit zu den Depositären der Tradition über die alte Luġa und der Exegese der alten Dichter, eine Kenntniss, die auch für den gelehrten Araber trotz der natürlichen Sprachkenntniss, über die er verfügt, zu jeder Zeit mit vieler Mühe verbunden war. Auch der gebildete und gelehrte Araber, — dies darf uns zum Troste dienen —, liest nicht jede Stelle der alten Dichter ex abrupto; ohne Commentar findet auch er sich in den معانى الاشعار nicht immer zurecht. Solange die Commentare in der Literatur noch nicht sehr verbreitet waren, musste man die Vorlesungen jener Männer hören, welche die Erklärungen der alten philologischen Autoritäten sammelten. Nach Al-A'lam's Wohnort reiste man solcher Kenntnisse wegen von den entferntesten Gegenden: وكانت الرحلة فى وقته اليه (Ibn Baśkuwâl, p. 620, 14). Sollen uns die Ausgaben der Gedichte aus der heidnischen Zeit wirklichen Nutzen bringen, so kann von der gleichzeitigen Ausgabe der ältesten Commentare zu denselben, wenn auch nur in Auszügen mit Weglassung des Selbstverständlichen und auch sonst leicht zu Erreichenden, wie in den Anmerkungen zu THORBECKE's Mufaḍḍalijjât-Ausgabe, nicht abgesehen werden. Ein Commentar, wie der des A'lam, erschliesst uns die vielen Dunkelheiten des Sprachausdruckes und der historischen Beziehungen der Gedichte; erst durch solche Commentare werden viele Realien des altarabischen Heidenthums, die wir aus den Texten nur mühsam (häufig nicht ohne ein Fragezeichen neben unsere Folgerungen zu setzen) erschliessen, recht zugänglich. (Interessante Realien in Zuhejr sind z. B. 14 : 6 = LANDBERG p. 94, v. 2 über Haaropfer, vgl. *Muhammed. Stud.* 1, p. 249; حصاة القَسْم 10 : 14 = LANDBERG p. 127, v. 2).

Der Commentar ist hier nach zwei Handschriften, einer vom Verfasser aus Marokko erworbenen und der kaiserlichen Hofbibliothek geschenkten und einer andern, der Pariser Nationalbibliothek angehörigen, herausgegeben. Als kritisches Material werden auch die Citate aus al-A'lam im خزانة الادب und anderwärts in den reichhaltigen

Noten (pp. 11—36) verwendet. Ob noch die Vergleichung der Londoner HS. für den Text Nutzbares bieten könnte, darüber könnte Professor HOMMEL in München, der den in jener Hschr. von ihm erkannten Al-A'lam-Commentar zum Gegenstande des Studiums gemacht hat, am besten Aufschluss geben. — Was den Text des Zuhejr selbst betrifft, so hat v. LANDBERG die Citate aus den Lexica (auch Lisân al-'Arab) und Adabwerken als Apparat herangezogen. Ich erlaube mir, nach Ibn al-Sikkît's *Kitâb al-alfâẓ* (Leydener Handschrift, WARNER, Nr. 597), in welchem zehn Śawâhid aus Zuhejr angeführt sind, hier einige Variae lectiones beizubringen. Zu p. 123, v. 4 (Ahlw. 10 : 2) القيان bietet Ibn al-Sikkît p. 437 die Lesart: الإماء, zu p. 164, v. 3 (1 : 58) IS. p. 404 منكم . . . . . فتشفى, p. 167, v. 6 (18 : 10) ist der Vers bei IS. p. 424 ebenso überliefert wie im Lisân (s. Anm. z. St.). Der Herausgeber hat dem alten Dichter nach einer Richtung besonders Gerechtigkeit widerfahren lassen in Bezug auf die natürliche Anordnung der Gedichte. Mit Recht spricht er sich in seiner Vorrede mit Anschluss an NÖLDEKE gegen die von anderen Herausgebern beliebte Anordnung der Gedichte nach Reimbuchstaben aus. Eine solche Anordnung bietet wohl denjenigen, die nach einer bestimmten Verszeile suchen, viel Erleichterung, aber durch dieselbe werden oft zusammengehörige Gedichte auseinander gerissen. So beziehen sich z. B., wie auch in der Vorrede hervorgehoben wird, die Gedichte pp. 124—144 auf dasselbe Ereigniss, auf die Gefangennehmung des Sclaven Jasâr durch al-Ḥârith b. Warḳâ'. Im Dîwân ed. AHLWARDT erscheinen nun diese vier Gedichte wegen der Verschiedenheit der Reimbuchstaben von einander getrennt, als Nr. 10, 8, 7, 17, trotzdem Nr. 8 die Ausführung jenes Hiǵâ' ist (ein echtes obscönes Hiǵâ'), mit welchem der Dichter 10 : 33 für den Fall droht, dass man Jasâr nicht freilassen wollte.

Die Aufgabe des Herausgebers ist es nicht, die inneren kritischen Fragen mit Hinsicht auf die alten Dichter, deren Reliquien nach der Ueberlieferung darzustellen er sich vorgesetzt hat, innerhalb der Ausgabe zu erledigen. Wohl aber drängt die Betrachtung jedes neuen Beitrages zur altarabischen Poesie solche Erwägungen in den

Vordergrund. Der vorzügliche Commentar, den uns hier Graf v. LANDBERG zugänglich gemacht hat, bietet auch nach dieser Richtung manche Anregung und manchen Anknüpfungspunkt.

Wie bei allen von den alten heidnischen Dichtern überlieferten Dîwânen, tritt uns auch beim Dîwân des Zuhejr die Echtheitsfrage bei nicht wenigen Versen ungesucht entgegen. Die Thatsache, die uns im Dîwân des Lebîd unter allen aus der heidnischen Zeit überlieferten Dichtungen am häufigsten entgegentritt, gibt uns auch beim Studium des vorliegenden Dîwâns Ursache zur Bedenklichkeit. Ohne jetzt auf die durch Herrn v. KREMER in eingehender Weise behandelten religiösen Stellen im Lebîd zurückkommen zu wollen, wollen wir nur auf den specifisch muhammedanischen Geist in einigen Zuhejrstellen hinweisen. Mu'allaḳa v. 27. 28 (ed. AHLWARDT 16: 26. 27. LANDBERG p. 85, v. 2. 3) muss wohl auch solche Kritiker zum Zweifel anregen, welche sonst das Vorhandensein tieferer religiöser Stimmungen bei den Dichtern der Ǵâhilijja nicht eben abweisen möchten. Wenn man auch den erstern Vers (Allwissenheit Allâh's) — den übrigens, wie es scheint, bereits muhammedanische Theologen als Beweis dafür benützten, wofür ihn Anhänger der Authentie in unserer Zeit verwenden könnten, s. *Sîrat 'Antar* ed. Śâhîn VIII, p. 60 — als den Ausdruck einer im Munde des Zuhejr möglichen Anschauung durchgehen lassen wollte, so wäre dies schwieriger bei dem zweiten, der mit seinem يوم الحساب und dem göttlichen Abrechnungsbuch einen von Islam beeinflussten Gedanken vertritt. Die Echtheit eines solchen Verses ist trotz der festen Ueberlieferung nicht günstiger zu beurtheilen, als jene Riwâja, in welcher der Ausdruck الى القيامة *Aġânî* VIII, p. 66, 1 in den Mund eines vorislamischen Dichters gelegt wird. Allerdings findet sich dieser letztere Ausdruck *(jaum al-ḳijâma)* auch in einer oft citirten Verszeile des Umejja b. Abî-l-Ṣalt. Bedenken kann auch Zuhejr 17:35 (= LANDBERG, p. 144, v. 5) einflössen. (Für تقوى könnte noch beigebracht werden: Al-Mutalammis, *Aġ.* XXI, p. 209, 7, Lebîd 39:1. 22, HUBER.)

‚Zu seinen Eigenschaften gehört die Gottesfurcht (تُقْوى) und es beschützt ihn vor schlechten Strauchelungen Allâh und die Verwandtentreue.'

In der That gehört das ganze Stück, in welchem diese Zeile steht, zu jenen, welche Al-Aṣma'î nicht überliefert hat (vgl. auch v. 24 نسج داوود; es ist fraglich, ob der Heide etwas von Dâwûd wusste, dieselbe Beziehung kommt jedoch auch sonst in alten Dichtern vor, SCHWARZLOSE, *Waffen der alten Araber,* p. 332). Wie leicht eben Zuhejr, der nun einmal als sententiöser, seinen Geist auf tiefere Wahrheiten richtender Dichter galt, Interpolationen und Unterschiebungen nach dieser Richtung ausgesetzt war, ersieht man ja am besten daraus, dass ein historisches Lehrgedicht (Nr. 20 = LANDBERG, p. 176 folg.), welches ohne Zweifel nur von einem muhammedanischen Verfasser herrühren kann, in seinen Dîwân hineingerathen ist; oder daraus, dass — wie wir von Al-A'lam (ed. LANDBERG, p. 114, 12 folg.) erfahren — zwei Zeilen, welche von dem Anṣârer Chawwât herrühren (15: 46—47) und von Al-Aṣma'î, der in der Tradirung der Gedichte viel behutsamer zu sein scheint als z. B. Abû 'Ubejda, auch nicht als echt zuhejrisch überliefert werden, an ein Gedicht des Zuhejr angehängt wurden, welches denselben Reimbuchstaben und dasselbe Metrum hatte. Wusste man mit einem Fragment oder einigen herrenlosen Zeilen, die sich in kein Ganzes fügten, nichts anzufangen, so konnte man sie an einer formell geeigneten Stelle eines ältern Dichters leicht unterbringen ganz abgesehen auch von jener die Integrität der alten Gedichte stets umlagernden Gefahr, welche NÖLDEKE in den *Beiträgen zur Kenntniss der Poesie der alten Araber,* p. x folg. betont hat, dass ‚ein Gedichtüberlieferer dem Reiz nicht widerstehen konnte, in die echten Gedichte einige Verse eigener Mache einzuschieben, welche er für würdig hielt, den Namen des alten Dichters zu führen'. Es ist freilich unmöglich, für die Entscheidung dieser hinsichtlich der altarabischen Culturgeschichte höchst wichtigen Fragen einen Kanon aufzustellen; hoffentlich werden die in neuerer Zeit aus nordarabischem Gebiete auftauchenden epigraphischen Materialien beitragen, die Bestimmung und Abschätzung dessen, was im Gedankenkreise eines heidnischen Arabers thatsächlich Platz finden konnte, auf sicherere Basis zu stellen. Soviel müssen wir aber auch bei dem jetzigen Stande dieser Fragen festhalten, dass die blosse Iden-

tität einer Phrase mit einem im Korân vorkommenden Ausdruck, wenn dieser nicht dem speciellen religiösen Ideenkreis angehört, einen als alt überlieferten Vers noch nicht verdächtigen kann; sonst müssten wir ja gegen Stellen wie Zuh. Mu'all. v. 54 (AHLWARDT 16 : 54 = LANDBERG, p. 91, v. 4) ungerecht werden wegen اسباب السماوات Sure 40, 39. Wie echt altarabisch der in jenem Verse ausgedrückte Gedanke ist, beweist die Häufigkeit der alten Analogien mit demselben: *Ḥamâsa* p. 190 v. 1, p. 424 v. 5.

Die Sorgfalt, mit welcher der Herausgeber den Text des Zuhejr-Commentars darbietet, ist eine musterhafte. An nicht verbesserten Druckfehlern ist uns nur ein einziger aufgestossen p. 166, 11 ويرى l. ويروى. Sehr dankbar müssen wir für den ausführlichen Index der erläuterten Wörter und angeführten Eigennamen am Ende des Bandes (194—224) sein, umsomehr, da er sich auch auf den Abû Miġḥan (Heft 1) erstreckt.

Es wäre zu wünschen, dass der Verfasser in der Ausgabe der Commentare zu den übrigen Dîwânen in derselben Weise in den nächsten Heften seiner Ṭuraf fortfahre; die Erforscher des arabischen Alterthums werden ihm dafür zu grossem Danke verpflichtet sein.

IGNAZ GOLDZIHER.

Kleine Mittheilungen.

Lexicographical notes.

6. *Dharmavahikâ.*

The word *dharmavahikâ* which is of not unfrequent occurrence in the Prabandhas and other similar works, is not found in any Sanskrit dictionary, written in Europe. Its meaning is 'an account-book of charitable expenditure', as may be gathered from the following passages. In Merutuṅga's Prabandhachintâmaṇi we read:

1. p. 66 (Bombay edition) at the end of the anecdote regarding Bhoja and a poor Brâhmana: *iti tadvâkyânte yatpâritoshikaṁ nṛipatirasmâ adâpayattanmantrî dharmavahikâyâṁ ślokabaddhaṁ lilekha* |

2. at the end of the story of Bhoja and the learned thief (p. 67): *tatoharmukhe sabhâm upanîtâya tasmai chaurâya yatpâritoshikaṁ râjñâ prasâdîkṛitaṁ taddharmavahikâniyukto niyogyevaṁ kâvyam alikhat* |

3. in a story, p. 68, according to which Bhoja began to boast of his liberality when this accountbook was read out to him *(tasyâṁ vâchyamânâyâṁ): iti svaṁ muhurmuhuḥ ślâghamânaḥ kenâpi purâtanamantriṇâ tadgarvakharvachikîrshayâ śrî-Vikramârka-dharmavahikâ nṛipâyopaninye | tasyâ uparitanavibhâge prathamataḥ prathamaṁ kâvyam etat* |. Further on p. 69, l. 6 the same accountbook is called simply *vahikâ.* The latter form is preserved in Gujarâtî[1] and Marâṭhî *vahî,* Hindî and Pañjâbî *bahî* 'an accountbook'. The Mârvâḍî dialect has

[1] This has already been pointed out by Professor Weber, *Indische Studien* xv, 286 note 1, in connexion with the word *râjavahikâ,* which he has rendered by 'a royal daybook'. Regarding the various kinds of commercial *vahîs,* see Steele, *Law of Caste,* p. 291 f. (second edition).

a somewhat different form *vaṇî* (see STEELE, loc. cit. and H. H. WILSON, *Glossary Jud. Terms* sub voce *Khâtâvaṇî)*, which probably is a contraction of **vahiṇî*. All these forms are no doubt derived from the verb *vah* 'to carry' and they originally designate the accountbook as *'the vehicle'* (of the accounts). The passages from Merutuṅga, quoted above, assert that the Indian kings used to keep regular accounts of their charitable gifts, and it is interesting that a lately published grant of Bhîmadeva II of Gujarât, *Indian Antiquary* XIX, 112 ff. furnishes actual proof for this assertion. Its last words are: *dûtakaḥ svayaṁ* | *dharmavarhikâyâṁ* [read, *dharmavahikâyâṁ*] *saṁcharitaṁ châjñâtaṁ* ‖ *(The donor)* himself is the messenger *(charged with the conveyance of the grant)*; and the order has been entered in the accountbook of charitable gifts'. M^r. FLEET, the editor of the grant, takes *dharmavarhikâ* as the name of a town. But there is no such place in Gujarât or Kâṭhiâvâḍ.

G. BÜHLER.

Ueber Vendidad I, 14—15 (SP.). — Diese Stelle lautet im Grundtexte: *āaṭ hē paitjārẹm frākẹrẹntaṭ aṅro mainjuš pouru-mahrko. skaitīm jām gawa-ća daja-ća pouru-mahrkẹm.*

Dazu lautet die Huzvaresch-Uebersetzung:

[illegible]

,Darauf bildete Aṅro-Mainjuš, der vielen Tod bringende dazu die Gegenschöpfung. — Die Bremse, welche den Schafen und dem jungen Vieh vielen Tod bringt, d. h. eine Fliege kommt zum Getreide, d. h. sie kommt zum Futter; das Rind kann man nicht anbinden und auch für die Schafe wird sie zum Tode.'

Ich fasse [illegible] als = neupers. کُرّه مکس. Das Wort کُرّه, کُره, dessen Pahlawi-Form [illegible] lautet, bedeutet so viel wie ,das Junge eines Pferdes oder Esels'.

Es ist unter [illegible] ,Fohlen-Fliege' die Bremse oder Biesfliege (œstrus) gemeint und zwar die Schafbiesfliege (œstrus ovis, Linné)

und die Rinderbiesfliege (œstrus bovis, Linné). Das befruchtete Weibchen der Rinderbiesfliege, auch Dasselfliege genannt, legt seine Eier den Rindern, vorzüglich dem Jungvieh, auf die Haut. Wenn die Biesfliegen sich einer Rinderherde nähern und sie umschwärmen, versetzen sie durch den Laut ihres Fluges, das ‚Biesen' der Hirten, die Thiere in Schrecken. Taub gegen den Zuruf, mit hochgehobenem Schweife, suchen die geängstigten Thiere Schutz im Gebüsch oder im Wasser (das Rind kann man nicht anbinden). Die Schafbiesfliege, welche in der Regel an Orten sich aufhält, wo die Schafherden weiden und Mittagsruhe halten (sie kommt zum Futter), spritzt die bereits entwickelte Larve dem Schafe in die Nase, von wo jene in die Stirnhöhlen aufsteigt; hier ernährt sie sich von den Absonderungen der Schleimhäute und erregt durch ihr Saugen starken Nasenausfluss. Folgen dieser Plage sind Athemnoth, Schwindel, Triefen der Augen, Abmagerung, Zähneknirschen und Schaumkauen mit endlichem Tode (vgl. Ph. L. Martin, *Illustrirte Naturgeschichte der Thiere*. Leipzig, Brockhaus. 1884, 8°. II. Band, 2. Abtheilung, S. 201 und 202).

Spiegel übersetzt die Stelle:

‚Dann machte eine Opposition derselben Aṅra-Mainjuš, der voll Tod ist. — Eine Wespe, die voll Tod ist für Rinder und Felder.'

Mit dieser Uebersetzung kann man sich schon desswegen nicht einverstanden erklären, weil sie eine naturhistorische Unmöglichkeit enthält. Pflanzenfressende Insecten sind den Thieren unschädlich, wie auch umgekehrt jene Insecten, welche den Thieren schädlich sind, den Feldern keinen Schaden bringen.

Wie ich aus der Fassung der Huzvaresch-Uebersetzung entnehmen zu können glaube, hat schon zur Zeit des Paraphrasten die Erklärung dieser Stelle geschwankt, und war man in Betreff des Wortes *daja-ća* nicht ganz sicher, da die Huzvaresch-Uebersetzung dasselbe durch [illegible] wiedergibt. In der Uebersetzung ist *gawa-ća* = [illegible], *daja-ća* = [illegible], dagegen scheint in der Paraphrase *gawa-ća* in [illegible] und *daja-ća* in [illegible] zu stecken.

Ich möchte mich in Betreff des schwierigen *daja-ća* der Paraphrase anschliessen und es nach dem Vorgange von M. HAUG von der Wurzel *daj* (= skr. *dhē* ‚säugen') ableiten, umsomehr als nach der Fassung der Paraphrase gar kein Grund für die Bedeutung ‚Felder', welche SPIEGEL dem Worte gibt, vorliegt.

Was nun die Form *skaitīm* anlangt, so leite ich sie nicht von *skaiti-* (SPIEGEL, JUSTI) ab, sondern von *skaitja- (skaiϑja-)*, welches ich auf die Wurzel *skat* = got. *skaϑ* (*skaϑ* ‚Schaden', *skaϑuls* ‚schädlich', *skaϑja* ‚ich schade') zurückführe. — Dass das Wort *skaitīm* ein Masculinum war, beweist das dazu gehörende Adjectiv *pouru-mahrkęm* oder wie andere Handschriften lesen: *pouru-mahrko*. Ursprünglich stand auch gewiss *jim* statt *jām* im Texte, welches *jim* erst durch die Beziehung von *skaitīm* auf einen Stamm *skaiti-* in *jām* verwandelt wurde.

Zum Schlusse bemerke ich, dass ich *gawa-ća daja-ća pouru-mahrkęm* als Compositum fasse; es ist = *gawa-pouru-mahrkęm* und *daja-pouru-mahrkęm*.

FRIEDRICH MÜLLER.

Mittheilungen der Redaction.

I.

In Ausführung des Beschlusses des VII. Orientalisten-Congresses reichte das Wiener Comité im Juli d. J. ein Majestäts-Gesuch ein, in welchem um Erleichterung der Benützung der Handschriften der Wiener Hofbibliothek durch auswärtige Gelehrte gebeten wurde. In Erledigung desselben ist folgender Erlass des hohen k. k. Oberstho meisteramtes dem Comité zugestellt worden:

5006

B.

In Folge Allerhöchster Entschliessung vom 30. August d. J. wird die k. k. Hofbibliothek neuerlich angewiesen, bei der Darleihung von Manuscripten an Gelehrte in möglichst entgegenkommender Weise vorzugehen, jedoch muss die zur Norm gegebene Bedingung, dass

die dargeliehenen Manuscripte nur in den beaufsichtigten Räumen einer öffentlichen Bibliothek benützt werden dürfen, aufrecht erhalten bleiben.

Wien, 2. September 1889.

Von Sr. k. und k. Apostol. Majestät Obersthofmeisteramte.

II.

Durch ein Versehen ist dem Herrn Professor Dr. Hillebrandt keine Correctur des zweiten Theiles seines *Vedica* betitelten Aufsatzes zugegangen, und fallen demnach etwaige Errata demselben nicht zur Last.

Die Redaction.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOLUME IV.

VIENNA, 1890.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & C°

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

Contents of volume IV.

Original articles.

	Page
Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter, von Dr. Jos. Zubaty (Fortsetzung)	1
Zur Abgar-Sage, von P. J. Dashian	17
Türkische Volkslieder, von Dr. Ignaz Kunos (Schluss)	35
Some Remarks on the Sarvasaṁmata-Śikshâ, by J. Kirste	43
Südasiatische Miscellen, von Wilhelm Tomaschek	47
The date of the poet Mâgha, by Joh. Klatt	61
Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter, von Dr. Jos. Zubaty (Schluss)	89
Neubabylonische Wohnungs-Miethsverhältnisse, von Bruno Meissner und Knut L. Tallquist	113
Der Schatz des Khvârezmšâh, von Dr. Paul Horn	131
Zur Abgar-Sage, von P. J. Dashian (Fortsetzung)	144
The Villages in the Landgrant of Bhîmadeva II, dated Vikramasaṁvat 1266 and Siṁhasaṁvat 96, by H. H. Dhruva, Esq.	161
Zur Abgar-Sage, von P. J. Dashian (Schluss)	177
Notes on Śrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European Nations, by M. Winternitz	199
Ueber die armenische Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister', von Fried. Müller	213
Zum Kitâb al-Fihrist, von M. T. Houtsma	217
Ânandavardhana and the date of Mâgha, by Hermann Jacobi	236
Ein Kapitel des Schu-li-tsing-iün, von Fr. Kühnert	265
Zur Geschichte der armenischen Schrift, von Fr. Müller	284
Tigre-Texte, von Theodor Nöldeke	289
Die Serie *ana ittišu* in ihrem Verhältniss zum altbabylonischen Recht, von Bruno Meissner	301
Altpersisches, von Fr. Müller	308
Further Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition, by G. Bühler	313
Miscellen, von Sigmund Fraenkel	332

Reviews.

Page

PAṆḌIT DÎNANÂTHA VIDYÂLAṄKÂRA. The Vivâda-ratnâkara, a treatise on Hindu Law by Chaṇḍeśvara, by J. JOLLY 72

J. EPPING, S. J., Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel. Unter Mitwirkung von P. J. N. STRASSMAIER, S. J., von C. BEZOLD 75

1. كتاب كليلة ودمنة. — Книга Калилаг и Димнаг, переводъ съ арабскаго М. О. Аттая и М. В. Рябинина. — 2. С. Ольденбургъ. Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ. Отдѣльный оттискъ изъ ‚Записокъ восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ.‘ von J. KIRSTE 163

Dr. J. GILDEMEISTER, Antonini Placentini Itinerarium, von WILHELM TOMASCHEK 166

TH. J. LAMY, Sancti Ephraem Syri hymni et sermones, von TH. NÖLDEKE . . 245

ARTHUR AMIAUD, La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu, von TH. NÖLDEKE 251

JAMES DARMESTETER, Chants populaires des Afghans, von FR. MÜLLER . . . 254

W. GEIGER, Etymologie des Balūčī. Aus den Abh. d. k. bayr. Ak. d. W., von J. KIRSTE 342

M. DE CLERCQ, Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné, von J. KIRSTE 344

E. HARDY, Der Buddhismus nach älteren Päliwerken, von J. KIRSTE . . . 345

ʿALÎ BÂSCHÂ MUBÂRAK, الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها القديمة والشهيرة, von IGN. GOLDZIHER 347

Miscellanea.

Dr. STEIN's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang, by G. BÜHLER 80

Ueber Vendidad I, 20, 22 u. 24, 30 von FRIEDRICH MÜLLER 85

Liste der bei der Redaction eingelaufenen Bücher 87

New Jaina inscriptions from Mathurâ, by G. BÜHLER 169

Zur Erklärung der Inschrift von Behistân II, 73 ff. und II, 83 ff. von FRIEDRICH MÜLLER 173

Ueber Vendidad I, 32 und I, 36, von FRIEDRICH MÜLLER 174

Thomas von Margâ's Kirchengeschichte, von D. H. MÜLLER 175

Miscellaneous notes I. and II., by G. BÜHLER 259

Ueber Vendidad I, 34; I, 50; I, 78; I, 81; von FR. MÜLLER 262

Ueber den Pahlawi-Buchstaben 𐭮. — Pahlawi: 𐭠𐭥𐭱. — Neupersisch: آئین. — Neupersisch باز und فراز. — Neupersisch شنودن. — Neupersisch يا. — մոմ = աշխարհ, և բիլիբ. (Bemerkung zu S. 193 d. B.) — Zur armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister‘. (Bemerkung zu S. 213 d. B.) — Anmerkung zu dem Aufsatze ‚Gemmen mit Pehlevilegenden‘ von Dr. J. KIRSTE (II, 114 ff.), von FRIEDRICH MÜLLER. . . . 353

2.06
Wiener Zeitschrift

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. IV — Nro 1

VIENNA, 1890.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
G. WESTERMANN & Cie

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Fortsetzung.)

Kurz auslautende Formen stehen meistens vor einer Pause: so **am Schlusse** eines hinteren oder selbständigen Stollens (in *párva* IV, **19, 9, d,** *jánma* X, 64, 16, d, *dháma* IX, 109, 4, b, *náma* I, 164, 3, d **[AS. V, 1, 3 hat** *námā*]. III, 20, 3, b. 54, 7, d. X, 123, 4, d, *bhúma* **VII, 34, 7, b.** 45, 1, d. X, 142, 4, d, *márma* VI, 38, 4, b, *sádma* X, 67, **10, b), im** Ausgang eines Vorderstollens (in *párva* VII, 103, 5, c, *bráhma* **VI, 35, 1, a),** vor der Cäsur einer Langzeile (28mal, z. B. in *dhánua* **I, 35, 8, b,** *párva* I, 61, 12, c. X, 89, 8, b, *kárma* I, 173, 9, d. III, **30, 13, d.** 32, 8, a. 34, 6, b).[1] Allerdings steht ähnlich zuweilen auch **-ā: so selbst** im Ausgang einer Hinterzeile in *áhā* V, 48, 3, d, im **Ausgang** einer Vorderzeile in *dhármā* III, 17, 1, a, *bhúmā* II, 4, 2, c. **IV, 17, 5, a.** VII, 69, 2, a (folgt noch *trivandhuráḥ*), *sádmā* IV, 1, 8, a, ***áhā*** **(VIII, 61, 17, c),** vor der Cäsur einer Langzeile in *çīršá* I, 33, **5, a. Inmitten** eines metrischen Gebildes vor doppelter Consonanz **steht nur** ***bráhma*** III, 41, 3, a. — Gegen die Regel, inmitten des **Verses vor** einfacher Consonanz, stehen kurz auslautende Formen **nur 10(11)mal: -ă** bildet eine Ausgangssenkung in *çárma* I, 58, 8, b, **die zweite Silbe** nach der Cäsur einer Langzeile in *çárma* I, 174,

[1] **Hieher gehört** offenbar auch *áha* in *íšaṃ váhantīḥ* | *sukŕte sudā́nave* | *viçvád áha* | *yájamānāya sunvaté* I, 92, 3.

2, b = VI, 21, 10, c, die dritte Silbe nach derselben Cäsur, wo auch die Länge hätte bestehen können, in *jánima* VI, 18, 7, a. VII, 62, 1, b. Gegen die metrischen Bedürfnisse steht nur *sádma* im Verse *nákšad dhótā | pári sádma mitá yán* I, 173, 3, a; sonst finden wir noch *dháma* X, 189, 3, a (AS. VI, 31, 3 hat *dhámā*), *náma* VIII, 11, 5, b, *várma* X, 101, 8, b (AS. XIX, 58, 4 *vármā*), *çárma* VI, 46, 11, d. Ferner gehört hieher wohl *áha* in *ánv áha másā | ánu íd vánāni- ‖ ánu-óšadhīr | ánu párvatāsaḥ ‖ ánu-índraṃ | ródasī vāvaçāne ‖ ánv ápo ajihata jáyamānam* X, 89, 13; vgl. *ná dyáva indra | tavásas ta ójo ‖ náhā ná másāḥ | çarádo varanta* III, 32, 9.

Lang auslautende Nom. Acc. Plur. stehen in der Saṃhitā regelmässig, in 36 gegen 8 Belegen, im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Die Endung bildet so die zehnte oder achte Silbe einer Langzeile in *áhā* VII, 65, 2, d — *jánimā* III, 1, 20, a. 38, 2, a. IV, 2, 17, b. VIII, 46, 12, b. IX, 97, 7, b. X, 63, 1, b, *dhármā* VII, 89, 5, c, *námā* I, 123, 4, b, *çīršá* VI, 62, 10, d. X, 8, 9, d, die dritte Silbe nach der Cäsur einer Langzeile mit viersilbigem Vordergliede in *jánimā* III, 31, 18, b. 54, 8, a. VI, 15, 13, b; sonst finden wir so noch *bráhmā* (6 mal), *bhúmā* (3 mal), *rómā, áhā* (10 mal), *çīršá* (2 mal).

Singularformen auf *-ă* kommen in der Ṛksaṃhitā etwa in 432 Belegen vor. Wir haben hieher nicht gezählt *kšámā*, da es uns keineswegs feststeht, dass es von einem Neutrum *kšáman-* herzuleiten sei: diesen Zweifel hätte man wahrscheinlich auch auf *bhúma* auszudehnen. Von diesen Belegen entfallen 66, da in denselben die Endung contrahirt ist; sonst haben wir 355 mal *-ă*, und zwar 179 mal der Regel gemäss, 176 mal gegen dieselbe, und nur 11 mal *-ā*, 8 mal regelrecht, 3 mal gegen die Regel, gefunden. Man sieht, dass der kurze Auslaut bei den Singularformen bei Weitem häufiger ist denn bei den Pluralformen. Regelrecht finden wir denselben immer, d. h. 53 mal am Schlusse eines hinteren oder selbständigen Stollens (z. B. in *dhárma* X, 149, 3, d, *dháma* I, 91, 3, b. 95, 9, b. 121, 6, d. 123, 8, b. 152, 4, d. VII, 63, 3, d. IX, 97, 32, d. X, 48, 11, b, fast immer, d. h. 25 mal (gegen 2 Belege mit *-ā*) im Ausgang eines Vorderstollens (z. B. in *kárma* I, 62, 6, a, *dhánva* X, 89, 6, a, *dháma* IV, 5, 4, c.

VII, 61, 4, a. IX, 94, 2, a. X, 10, 6, c. 89, 8, c), fast immer, d. h. 79mal (gegen 1 Beleg mit *-ā*) vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *ájma* I, 158, 3, d. X, 103, 6, b, *ádma* I, 58, 2, a, *éma* I, 58, 4, d. IV, 7, 10, a. VI, 3, 4, a). Immer, d. h. 16mal, steht hier nur *-a* vor einer Doppelconsonanz im Innern des Verses, z. B. in *náma* I, 84, 15, b. V, 3, 2, b. VIII, 20, 13, b. 46, 14, c. X, 68, 7, b. Ausserdem, d. h. im Innern des Verses vor einfacher Consonanz, stehen kurz auslautende Formen wie gesagt fast ebenso häufig, d. h. 176mal. Der unzweifelhaften Vorherrschaft von kurz auslautenden Formen überhaupt gegenüber wird man es wohl nicht vermissen, wenn wir uns mit dieser blossen Bemerkung begnügen wollen.

33. In ganz analoger Weise verhalten sich in Bezug auf die Quantität der auslautenden Vocale die Nominative und Accusative der neutralen Stämme auf *-i, -u*. Im Plural bieten auch diese die Schwankung der Auslautsquantität in einem ziemlich bedeutenden Maasse dar, während im Singular fast nur die kurze Quantität zu belegen ist. Die Quantität des Stammauslautes *-ŭ, -ĭ* bietet noch immer überhaupt einige ungelöste Räthsel, die uns natürlich hier nicht beschäftigen können; wir machen auf Längen aufmerksam, wie sie uns z. B. in *urū-ṇasá-, rjū-nas-, purū-rávas-, purū-rúc-, purū-vásu-, purū-táma-, vasū-jú-, ulū-khala-* (?) u. ä. vorliegen.

Pluralformen auf *-ĭ* kommen in der Ṛksaṃhitā 47mal vor, darunter 2mal contrahirt (*bhúri* VII, 1, 17, *trí* V, 29, 1); 24mal finden wir nun *-ī*, 21mal *-i*. Allerdings ist der Auslaut *-ī* fast nur auf *-trí* beschränkt, welches, offenbar seiner Einsilbigkeit zufolge (vgl. *sthā* oben Nr. 2) immer mit langem *-ī* erscheint, selbst in offenbaren Senkungen wie I, 34, 9, a. 154, 4, a. III, 21, 2, a. IX, 17, 5, a oder in anakrustischen Silben, wie I, 35, 8, b. II, 27, 9, a. III, 56, 5, a. IV, 53, 5, b. V, 29, 7, c. 8, a. b. 69, 1, a. IX, 73, 8, b. 103, 7, c, oder nach der Cäsur einer Langzeile, wie I, 149, 4, a. III, 9, 9, a = X, 52, 6, a, sämmtlich Stellungen, wo die Sänger sicherlich *trí* gesetzt hätten, wenn es der Sprachgebrauch zugelassen hätte. — Uebrigens stehen Formen auf *-ī, trí* (vielleicht nur zufälligerweise) nicht ausgenommen, immer nur der allgemeinen Regel gemäss vor

einfachen Consonanten ausserhalb eines Abschlusses. Allerdings scheint *-ī, trí* abgerechnet, nur metrischen Bedürfnissen zu verdanken zu sein: denn es erscheint nur in unzweifelhaften Hebungssilben, wie in der achten oder zweiten Silbe einer Langzeile (*aprati* VI, 44, 14, b. VII, 23, 3, d — *krúdhmī* VII, 56, 8, a, *çúcī* VII, 56, 12, a). — Formen auf *-i* stehen zunächst nach der Sprachregel, vor Doppelconsonanzen (*jāmí* VII, 72, 3, b. X, 8, 7, d, *bhûri* VIII, 62, 12, d), im Ausgang einer vorderen oder hinteren Zeile (*aprati* I, 53, 6, c, *bhûri* VII, 8, 5, a — *aprati* IX, 23, 7, b, *bhûri* VIII, 97, 15, b. 100, 2, d. IX, 91, 6, b. X, 83, 7, b. 120, 5, b. 6, d); ausserdem aber noch 9mal vor einfachen Consonanten ausserhalb eines Abschlusses (*asthūrí* VI, 15, 19, c, *bhûri* V, 3, 10, a. VII, 4, 5, d. 22, 6, a. 56, 23, a. VIII, 11, 5, b. 19, 20, c. 90, 4, b, *surabhí* IV, 39, 6, c).

Der Pada bietet für *aprati* der Saṃhitā *aprati*, sonst behält er *-ī*; offenbar wieder deshalb, weil nur bei *aprati* beide Quantitäten neben einander vorkommen. Eine Singularform auf *-ī* erscheint unseres Wissens nie.

Im Nom. Acc. Singularis der sächlichen *-u*-Stämme erscheint in der Ṛksaṃhitā *-ū* nur ausnahmsweise. Auf 413 Belege mit *-u* (nach LANMAN, l. c. 406) entfallen nur 13 mit *-ū*, worin aus unbekannter Ursache, aber sicherlich nicht bloss zufällig, auf *purú* 12 Belege kommen. Die Länge steht fast nur ausserhalb eines Abschlusses vor einfachen Consonanten (in *purú* I, 127, 3, a. 166, 13, b. IV, 31, 8, c. V, 73, 1, c. VII, 97, 7, d. VIII, 2, 32, b. 16, 7, b. IX, 15, 2, d. X, 60, 13, b. 73, 2, b. 94, 5, d, *urú* VI, 47, 14, c), und zwar, wie wir noch werden auszuführen haben, offenbar zu metrischen Zwecken; nur einmal steht *purú* vor der Cäsur einer Langzeile, im Verse *sīmā purú | nírśūto asi-ánave* VIII, 4, 1, c; doch kommt selbst *purú* 8mal im Innern des Verses vor einfachen Consonanten zu stehen (I, 142, 10, b. 191, 9, b. IV, 20, 9, c. 37, 8, d. V, 2, 4, b. VI, 63, 8, a. VII, 62, 1, b. VIII, 92, 9, b).

Im Plural ist *-ū* viel häufiger: gleichwohl macht auch hier *purú* die meisten Belege aus. Pluralformen auf *-ū̆* kommen in der Ṛksaṃhitā 79mal vor, 5mal darunter zusammengezogen (*cáru* I, 61, 7, *rásu*

viii, 103, 11. ix, 57, 4, *vīḷú* viii, 77, 9, *sudátu* viii, 78, 8); 29mal finden wir deren Auslaut als *-ū*, 45mal als *-u* wieder. Die Länge erscheint 27mal regelrecht vor einfachen Consonanten ausserhalb eines metrischen Abschlusses: 22mal in *purú*, ausserdem in *sá sūriaḥ | pári-urú várāṃsi* x, 89, 2, a, *sáṃ gṛbhāya purú çatá* i, 81, 7, c, *āvír gūḷhá vásū karat | suvédā no vásū karat* vi, 48, 15, d. e, *suvédā no vásū kṛdhi* vii, 32, 25, b. Einmal steht die Länge vor einem Vocale (*vīḷú utá pratiškábhe* i, 39, 2, b), einmal vor der Cäsur einer Langzeile (*tuám purú | sahásrāṇi çatáni ca* viii, 61, 8, a).

Formen mit kurzem Auslaute stehen in der Saṃhitā also 45mal. In 31 Belegen entspricht die Kürze den allgemeinen Sprachregeln: wir finden dieselbe vor einer Doppelconsonanz (in *urú* ix, 91, 6, c, *mádhu* i, 191, 10 (?), im Ausgang einer hinteren oder selbständigen Zeile (in *purú* ii, 17, 3, d. iv, 55, 9, b. v, 23, 3, d. viii, 60, 14, b, *mádhu* viii, 7, 10, b, *vásu* i, 176, 3, b. iv, 8, 3, c. 31, 2, c. 8, c. vii, 32, 15, b. 59, 6, b, *suhántu* vii, 30, 2, d), im Ausgang eines Vorderstollens (*purú* vi, 16, 5, a. viii, 1, 22, a. 23, 27, a. 39, 7, c. 41, 5, d. 83, 3, a. ix, 62, 2, a, *vásu* i, 81, 7, d. viii, 103, 6, a. ix, 36, 5, a. 64, 6, a), vor der Cäsur einer Langzeile (in *vásu* ii, 23, 9, b. vi, 1, 13, d. vii, 12, 3, c. ix, 90, 1, d. x, 45, 11, b, *sánu* viii, 96, 2, a). Ausserdem steht aber *-u* noch 14mal gegen die Regel vor einfachen Consonanten ausserhalb eines metrischen Abschlusses: dem Metrum zulieb ist die Kürze gewählt in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (in *purú* vi, 44, 14, a, *bahú* x, 52, 4, b, *mádhu* iv, 43, 5, c), gegen das Metrum verstösst dieselbe in *yúyūšataḥ | páriurú várāṃsi* vi, 62, 1, d (vgl. oben x, 89, 2, a); ausserdem erscheint noch *ṛjú* (3mal), *tridhátu, vásu* (3mal), *vīḷú* (2mal), *sánu* an Stellen, deren metrische Beschaffenheit wir erst zu untersuchen haben werden.

34. Seltsam und völlig vereinzelt ist *sá* für *sá* in *cikitvá ⏑ | īyate sá nú-īyate* i, 145, 1, b. Wir haben in *sá* schwerlich was anderes vor uns, als eine vom Sänger ad hoc erfundene Form.

In einem sehr grossen, wenn auch bei verschiedenen Wörtern und Wörterklassen ungleichmässigen Maasse finden wir die uns beschäftigende Erscheinung bei den Adverbien und Partikeln. Wegen

der allzugrossen Ungleichmässigkeit werden wir die verschiedenen Indeclinabilia fast alle einzeln behandeln müssen — durch eine flüchtige Vergleichung mag man sich leicht überzeugen, dass dies nach BENFEY keine blosse Wiederholung sein muss; nur die Adverbia auf *-trā, -thā, -dhā* bilden Gruppen, die auch wir nicht trennen wollen.

35. Zu ziemlich interessanten Resultaten führt die Untersuchung, wie sich in der Ṛksaṃhitā der Auslaut der localen Adverbia auf *-trā* gestaltet. Wir machen da die merkwürdige Erfahrung, dass das Schwanken der Auslautsquantität lediglich auf die nicht oxytonirten Adverbia beschränkt ist, während die oxytonirten immer langes *-ā* haben: und da uns schwerlich etwas veranlassen kann, die oxytonirte Endung *-trá* als von der paroxytonirten *-trā* grundverschieden zu betrachten, so dürfen wir in der verschiedenen Behandlung derselben den klarsten Beleg dafür sehen, welch eine wichtige Rolle in der ganzen Geschichte die Beschaffenheit des Accentes spielen mochte. Natürlich brauchen wir nicht geradezu anzunehmen, die oxytonirten Bildungen hätten nie ein *-trá* zugelassen: doch wie bei so vielen anderen Bildungen schliesslich gewöhnlich die kurze Auslautsquantität die herrschende geworden ist, ist hier der Sieg — offenbar in Folge des Accentes — bereits in der vorhistorischen Zeit der langen Quantität zutheil geworden. Zugleich mögen wir hier die grosse Macht eines wirklichen Paradigmas beobachten. Auch bei einigen Flexionsbildungen, z. B. bei Formen auf *-mā* in der 1. Ps. Pl. (Nr. 5. 6) haben wir ähnliche Folgen der Accentsverschiedenheit verzeichnen können: während bei den eigentlichen Flexionsbildungen der Einheitlichkeit zulieb schliesslich doch bei der verschiedensten Betonung eine einzige Variante die herrschende geworden, konnte dies bei Adverbialbildungen, die nicht so sehr als zusammengehörig empfunden werden mussten, ein anderes Bewenden haben.

Paroxytona sind *átrā* (119 mal: *átrā* 24 mal, *átra* 75 mal, zusammengezogen 20 mal), *tátrā* (21 mal: *tátrā* 5 mal, *tátra* 12 mal, zusammengezogen 1, 37, 14, 170, 4. VI, 75, 11. VIII, 56, 4), *yátrā* (122 mal: *yátrā* 27 mal, *yátra* 73 mal, zusammengezogen 22 mal), *ubhayátrā* (1 mal), *anyátrā* (3 mal: *anyátrā* 1 mal, *anyátra* 2 mal), *viçvátra* (1 mal), *kútrā*

3mal), *akútrā* (1mal). Wir finden im Ganzen 271 Belege, wovon 16 als contrahirt für unsere Frage belanglos sind: 163mal finden wir *-tră*, 62mal *-trā*. Die kurz auslautende Quantität ist bei unseren Wörtern bereits in der vedischen Zeit vorherrschend geworden: dies erhellt umsomehr, wenn wir bemerken, dass *-tră* 47mal gegen die Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten steht, und dass *-trā*, eine einzige Stelle ausgenommen, immer nur dem Metrum zu verdanken zu sein scheint.

Die kurze Quantität steht ohne Ausnahme immer, wo die allgemeinen Regeln dieselbe erfordern. So immer vor einer Doppelconsonanz (in *átra* v, 61, 11, c, *tátra* x, 17, 4, d, *yátra* i, 28, 1, a. 2, a. 135, 7, b. ix, 113, 6, a. 7, a. 9, c. 10, b); ebenso immer vor einer Pause, mag sie schon vollkommen sein oder nicht: so finden wir nur *átra* im Ausgang einer Hinterzeile (iv, 26, 5, b. vi, 17, 8, d. i, 1, 3, d. 18, 12, d. 73, 3, b), ebenso im Ausgang eines Vorderstollens (i, 118, 5, a. 164, 6, a. 11, c. 33, a. 165, 11, a. iv, 19, 1, a. vi, 20, 4, a. 63, 5, a. vii, 18, 3, a. 85, 2, a. x, 73, 1, a), ebenso nur *-tră* vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *tátra* viii, 58, 1, d *yátra* i, 83, 6, c. 151, 6, b. 154, 5, b. 164, 34, b, im Ganzen 91mal). Bei dem Vorwiegen des kurzen Auslautes ist es selbstverständlich, dass nur *-tra* dort zu finden ist, wo wir mit Sicherheit annehmen dürfen, dass das Metrum eine Kürze verlangt: so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (in *átra* x, 16, 13, c, *tátra* i, 9, 6, a, *anyátra* vii, 59, 5, d), in der neunten Silbe einer Langzeile (in *átra* x, 17, 19, c. 51, 4, b. 102, 7, b, *tátra* i, 135, 7, b. x, 16, 3, c. 34, 13, c, *yátra* iv, 58, 9, c. vi, 40, 5, b. x, 17, 4, c), in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (in *átra* i, 173, 12, a, *yátra* i, 133, 1, c). Inwiefern die Auslautskürze an sonstigen Stellen im Einklange mit dem Metrum steht, werden wir erst später zu untersuchen haben.

Die lang auslautenden Doubletten erscheinen der Regel gemäss nur ausserhalb des Schlusses eines metrischen Gebildes vor einfachen Consonanten, und wie es scheint nur dem Metrum zu Willen. Nur 3mal finden wir zwar *-trā* in entschiedenen Schlusshebungen (in *átrā* iii. 107, 2, d. viii, 15, 12, a, *ubhayátrā* iii, 53, 5, b, wo *-trā* überall

die achte Silbe einer Langzeile ausmacht): sonst aber steht *-trā* 56mal in der zweiten Silbe eines Verses, 2mal (in *yátrā* VIII, 13, 20, c, *anyátrā* VIII, 24, 11. a) in der vierten, beides Fälle, wo *-trā* leicht dem im Ganzen und Grossen für die vedische Metrik unzweifelhaften jambischen Rhythmus zu verdanken sein kann, nur einmal finden wir *-trā* wohl in einem entschiedenen Widerspruche mit dem Rhythmus (in *mākútrā no | gṛhébhyo dhenávo guḥ* I, 120, 8, b).

36. Ganz anders gestalten sich die oxytonirten Formen auf *-trá*. Von den Stellen, wo der Auslaut unserer Formen mit einem folgenden Vocale zusammengezogen ist (*dakšiṇatrá* VI, 18, 9, c, *devatrá* VII, 60, 1, c. X, 73, 7, d, *satrá* II, 20, 8, a. IV, 17, 6, c. VI, 20, 2, a, *purutrá* I, 163, 11, c), abgesehen, kommen dieselben in den Ṛghymnen 101mal vor und zwar immer mit langem Auslaute (*pākatrá* 2, *asmatrá* 8, *martiatrá* 5, *devatrá* 21, *purušatrá* 2, *satrá* 34, *çayutrá* 2, *purutrá* 26, *bahutrá* 1mal). Der Padatext, der die paroxytonirten Adverbia auf *-trā* immer mit *-tra* wiedergibt, schreibt auch die oxytonirten consequent mit *-trá*. Der lange Auslaut ist hier in der vedischen Zeit alleinherrschend gewesen. Wir finden ja *-trá* auch in der vollen Pause, wo Wörter, die noch so selten eine kurz auslautende Nebenform hatten, immer diese aufweisen: so in *martiatrá* I, 169, 2, b. VI, 62, 8, b, *satrá* VIII, 46, 11, b, *çayutrá* I, 117, 12, d, *purutrá* III, 55, 4, a. VII, 1, 9, b. X, 45, 2, d. Natürlich steht *-trá* auch im Ausgange einer Vorderzeile (in *martiatrá* VI, 44, 10, c, *purutrá* III, 55, 4, a. VII, 1, 16, a. X, 71, 3, c. 125, 3, c), oder vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. in *pākatrá* X, 2, 5, a, *asmatrá* VIII, 18, 14, c. X, 44, 3, d. Auch vor einer Doppelconsonanz finden wir *-trá*, in *pākatrá* VIII, 18, 15, a, *devatrá* III, 8, 7, d. Kein Wunder daher, wenn wir *-trá* auch gegen das Metrum finden, z. B. in der fünften Silbe einer Kurzzeile (*devám devatrá súriam* I, 50, 10, c); wie hier durch ein **devatrá* entschieden einem strengen metrischen Gebote würde Folge geleistet worden sein, so hätte der Sänger wohl auch z. B. IV, 32, 21, b. VIII, 1, 7, b. 5, 16, a. 11, 8, a. X, 22, 9, c. 25, 6, b. 80, 4, d. 106, 3, d. 127, 1, d **purutrá* gesetzt, um für ⏑ – – – ⏑ – ⏑ ⏓ den gesuchten Rhythmus ⏑ – ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏓ schärfer auszuprägen, wenn eine solche Form überhaupt existirt hätte.

37. Adverbia auf *-thā* (*kathā, itthā, táthā, imáthā, yáthā, yathā, eváthā, anyáthā, pratnáthā, pūrváthā, viçváthā*), das einzige *áthā* ausgenommen, haben in der Saṃhitā (und natürlich auch im Pada) immer langen Auslaut (Fälle, wo sie contrahirt erscheinen, ungerechnet). Wir lesen so auch im Ausgange eines Vorderstollens z. B. *anyáthā* IV, 32, 8, a, *imáthā* V, 44, 1, a (folgt *jyeṣṭhátātim*), im Ausgange eines Hinterstollens z. B. *táthā* VII, 55, 6, d, auch vor einer Doppelconsonanz, z. B. *kathá grámam* X, 146, 1, c.

Etwas abweichend verhält sich das einzige *áthā*, das ja auch den übrigen, der Bildung nach unzweifelhaft dem *áthā* genau entsprechenden Adverbien auf *-thā* gegenüber in der späteren Sprache durchwegs *athā* lautet: es erscheint in der Ṛksaṃhitā, wenngleich nur ausnahmsweise, schon auch mit kurzem Auslaute. *Athā* kommt in der Saṃhitā 145mal vor: als ohne Belang sind von dieser Zahl 69 Fälle abzurechnen, wo *áthā* mit dem folgenden Worte zusammengezogen ist (35mal *átho*, ausserdem z. B. I, 47, 3, c. 59, 2, b. 76, 3, c. 136, 1, f). Sonst steht *áthā* 71mal, *átha* nur 5mal, ein Verhältniss, das sicherlich jedermann überraschen muss, wer gewohnt ist, die vedische Sprache vom Standpunkte des Pada aus zu beurtheilen.

Die kurz auslautende Form *átha* erscheint wie gesagt in der Ṛksaṃhitā nicht mehr als 5mal, darunter noch 4mal im Einklange mit den Sprachregeln, nämlich am Schlusse eines Hinterstollens (VIII, 9, 14, d. 46, 16, c, und am Ende der räthselhaften Strophe VIII, 46, 15) und vor Doppelconsonanz (*átha tvám asi sāsahíḥ* X, 145, 5, b). Ein einziges Mal steht *átha* anders, aber so, dass die Kürze des Auslautes offenbar metrischen Bedürfnissen zu verdanken ist: im Verse *huvé vām átha mā́ gatam* VIII, 10, 5, d.

Áthā steht (wie ja *áthā* überhaupt) fast nur am Anfang eines Verses, nur 3mal anderswo (*asyá dhiyáḥ | prāvitáthā vṛ́ṣā gaṇáḥ* I, 87, 4, d, *sá yajñānām áthā hí śáḥ* III, 13, 3, b, *yadā́ vájraṃ | hiraṇyam íd áthā rátham* X, 23, 3, a), und zwar nie vor einer Pause oder Doppelconsonanz. Man könnte allerdings annehmen, die Länge sei lediglich dem Rhythmus zu verdanken: die zahlreichen Fälle, wo in

derselben Stellung die ‚metrische Dehnung' unterblieben ist, selbst in Wörtern, wo der Sprachgebrauch dieselbe entschieden zugelassen hätte, nöthigen uns indess zur Annahme, dass *áthā* dem Mantradialect als die (freilich innerhalb der durch die allgemeine Sprachregel gegebenen Grenzen) bei Weitem vorherrschende Form gewesen ist.

38. Einen ziemlich seltsamen Standpunkt nehmen in der von uns geschilderten Eigenthümlichkeit der vedischen Sprache Adverbia auf *-dhă* ein. Das Wort *ádhă* ausgenommen, das wir für sich behandeln wollen, ist das Schwanken der Auslautsquantität in der Ṛksaṃhitā bloss in einigen Spuren vorhanden, die allerdings die alte Regel durchschimmern lassen: vorherrschend sind offenbar lang auslautende Formen gewesen. Hervorzuheben ist noch, dass der Pada wiederum — *ádhă* ausgenommen — das Schwanken der Saṃhitā bestehen lässt.

In der Ṛksaṃhitā erscheint von diesen Adverbien *dvídhā* (1), *trídhā* (4), *tredhá* (11), *caturdhá* (2), *sahasradhá* (2), *çaçvadhá* (1), *purudhă* (13), *bahudhá* (9), *katidhá* (2), *viçvádhă* (8 mal); ausserdem *kadha* in *kadha-priya*, welches wohl zunächst mit *ádhă* zu vergleichen ist. Das 5 mal vorkommende *addhá* mag eine andere Bildung sein. Von den 53 Belegstellen, in denen unsere Adverbia vorkommen, entfallen wegen Contraction 4 (*tredhá* I, 34, 4. 154, 1, *viçvádhă* VII, 22, 7. VIII, 5, 1); sonst erscheint 42 mal *-dhā*, 7 mal *-dha*. Die letztere Form steht nur vor Doppelconsonanz, in *purudhá* III, 54, 19, a. 56, 3, b. X, 56, 5, d. 59, 2, b und *viçvádha* I, 63, 8, d. 174, 10, a. IV, 16, 18, d (vgl. Grassmann S. 1302); dieser Regel entsprechen auch die Composita *purudhá-pratīka-* und *kadha-priya-*. Die lang auslautenden Formen stehen gewöhnlich im Innern des Verses vor einer einfachen Consonanz, wir finden aber auch vor Doppelconsonanz *tredhá* I, 181, 7, b. X, 45, 2, a und vor der Cäsur einer Langzeile *sahasradhá* X, 114, 8, a. c.

39. Das durch seine Bildungsweise sich wohl an die eben behandelten Adverbia anschliessende *ádhă* verdient schon um seiner Häufigkeit willen einen besonderen Abschnitt. Das Wort kommt in der Ṛksaṃhitā 193 mal vor, darunter 8 mal contrahirt (II, 13, 5. 17, 3. VII, 29, 4. VIII, 1, 33. X, 6, 7. 61, 20. 95, 14. 111, 9). Sonst finden

wir *ádhā* 74mal, *ádha* 111mal, *ádhā* steht immer im Einklange mit den Sprachregeln, *ádhă* 36mal gegen dieselben: *ádha* dürfen wir für die vedische Zeit also getrost als die vorherrschende Variante bezeichnen.

Ádhă steht immer, 74mal, vor Consonantengruppen; so z. B. im I. Maṇḍala 15, 10, c. 38, 10, a. 72, 10, c. 94, 11, a. 104, 5, c. 120, 12, a. 121, 6, a. 122, 11, a. 127, 6, f. 9, f. 132, 3, d. 139, 1, f. 10, e. 140, 10, b. 144, 2, d. 151, 2, a. 170, 5, d. Vor einer Pause, wo wir natürlich *ádhă* erwarten würden, scheint der Sprachgebrauch *ádhă* im Einklange mit dessen Bedeutung überhaupt nicht zugelassen zu haben: das Wort wird vorzugsweise am Anfange eines Satzes, in der Poesie also am Anfange eines Verses oder höchstens des zweiten Gliedes einer Langzeile gebraucht. Gleichsam per abusum finden wir *ádha* einmal vor der Cäsur einer Langzeile (*tuám ádha | prathamáṃ jáyamānaḥ* IV, 17, 7, a). In der Verbindung mit *yád* scheint die Sprache nur *ádhă* gekannt zu haben: nie steht *ádhā yád*, dagegen 10mal (s. GRASSMANN s. v.) *ádha yád*, selbst dort, wo durch *ádhā yád* der schönste jambische Rhythmus hätte entstehen können, wie I, 167, 2, c. 169, 6, c. 186, 9, c. X, 61, 23, a. 95, 12, c. — Vor einfachen Consonanten finden wir *ádhă* natürlich zunächst dem Metrum zu willen gesetzt; ein *ádhā* verstösst unseres Wissens mit seiner Länge nie gegen das Metrum. Der kurze Auslaut steht so in der fünften Silbe eines Achtsilblers (IV, 31, 6, c. VIII, 1, 18, a), ebenso immer in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (I, 153, 1, c. II, 28, 9, a. III, 4, 9, a. 6, 2, b. 38, 2, d. 55, 1, a. 6, a. IV, 17, 10, a. V, 40, 6, a. VI, 18, 17, a. 31, 3, c. 36, 1, b. VII, 20, 5, c. 38, 6, d. 45, 3, d. X, 1, 6, a. 11, 4, d. 30, 10, a. 33, 1, c. 113, 8, a). Die übrigen Stellen, wo noch *ádha* erscheint, sollen uns noch beschäftigen.

Ádhā hielt sich wie es scheint nur dem Metrum zu Willen. Dessen Auslaut bildet die vorletzte Hebung eines Achtsilblers V, 52, 3, c, die vorletzte Hebung eines Jagatīstollens II, 21, 4, d. X, 92, 14, d. 115, 1, c; sonst steht noch *ádhā* 70mal zu Anfang eines Verses, wie wir jedoch sehen werden, neben *ádhă*. Es ist uns kein

Fall bekannt, dass *ádhā* anders als vor einem einfachen Consonanten stünde.

40. Ueber *aṅgá* vgl. BENFEY IV, 1, 2. In der Ṛksaṃhitā steht nur *aṅgá* (37mal, 2mal zusammengezogen: x, 146, 4, a. b), und zwar in allen möglichen Stellungen; einmal steht *aṅgá* auch gegen den Rhythmus des Stollenschlusses (*índrasomā | yuvám aṅgá tárutram* VI, 72, 5, a).

41. Mit grosser Vorliebe wird *ghă* in der langen Doublette gebraucht (BENFEY II, 2, 2 folg.). Das Wort kommt im Ṛgveda 71mal vor, darunter 22mal mit einem folgenden Worte contrahirt (BENFEY IV, 2, 4, wo VIII, 43, 30 zu ergänzen): sonst steht 43mal *ghā*, nur 6mal *ghă*. Die kurze Form steht dazu noch 3—4mal regelrecht vor einer Doppelconsonanz (I, 30, 14, a. 189, 6, a *[tvávān? tuávān?]*. VIII, 12, 6, b. 33, 1, a): ausserdem steht *gha* noch I, 112, 19, b. x, 25, 10, a, welche beiden Stellen wohl direct als vom wirklichen Sprachgebrauche des Mantradialects abweichend zu fassen sind. *Ghā* steht, zwei Stellen ausgenommen, immer nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Wir finden es in notorischen Ausgangshebungen (I, 109, 2, b. III, 36, 3, a), wie wir noch sehen werden, auch an anderen Stellen, die als Hebungen zu betrachten sind, aber auch einmal in einer unzweifelhaften Schlusssenkung (*stuhí stuhíd eté ghā te* VIII, 1, 30, a), ein deutlicher Fingerzeig, wie wenig *ghă* in vedischer Zeit vor einfachen Consonanten gebräuchlich war. Zweimal steht *ghā* vor der Cäsur einer Langzeile, wo man stricte ein *ghă* erwarten würde: *idáṃ vā ghā | pibatā muñjanéjanam ‖ tṛtíye ghā | sávane mādayādhvāi*[1] I, 161, 2, b. d. Die Strophe verstösst übrigens, wie es scheint, auch sonst gegen den ursprünglichen Character einer Cäsur, da *ghă* überhaupt vor einer Pause wohl ungebräuchlich war: finden wir ja das Wort am Ende eines Verses nur x, 61, 18, b (contrahirt).

42. Aeusserst selten ist *cā*, dessen Seltenheit um so schärfer ins Auge fällt, wenn wir die ausserordentliche Häufigkeit der Partikel

[1] *mādayádhvāi?* Vgl. VI, 60, 13 (VS. III, 15). VII, 59, 6. Ein Conjunctiv auf *-dhvāi* klingt im Mantra jedenfalls befremdlich.

ca bedenken wollen. *Cā* steht in der Ṛksaṃhitā nur 2mal: *sá cā bódhāti* | I, 77, 2, d und *á sādaya* | *pāyaya cā mádhūni* III, 57, 5, d, beidesmal offenbar dem Metrum zulieb. Auch VIII, 53, 4, a wird wohl *víçvā dvéšāṃsi* | *jahí cáva cā* (für *cá* = *ca á*) *kṛdhi* zu lesen sein: einem *á kṛdhi* ist hier wenigstens schwerlich ein plausibler Sinn abzugewinnen. Ein *cā* hat kaum ursprünglich existirt: es wird wohl weiter nichts als ein Analogieproduct, vom betreffenden Sänger ad hoc geschaffen, sein.

43. Wenn bei irgend einem Worte im Auslaut die lange Quantität vorwiegend gebräuchlich war, so ist es bei *áccha* der Fall gewesen. Vgl. Benfey IV, 1, 4. Dieses Wort kommt in der Ṛksaṃhitā 176mal vor, darunter 15mal contrahirt (Benfey s. 8, 9, wo V, 53, 14 zu ergänzen); 129mal erscheint *ácchā*, 32mal *áccha*. Die letztere Form ist fast nur auf eine vollkommene Pause, d. i. auf den Schluss eines Arddhaçloka beschränkt, wo *áccha* 30mal steht (Benfey 9, 10, wo I, 141, 12. 165, 4 zu ergänzen): natürlich werden wir uns hüten, hier für den ursprünglichen Text mit Benfey ein *ácchā* zu vermuthen. Ausserdem steht *áccha* noch 2mal, in den Versen *áccha yāhi* | *-á vaha dāéviaṃ jánam* I, 31, 17, c und *índram áccha sutá imé* IX, 106, 1, a: beidesmal haben wir wohl in *áccha* einen — gleichviel ob ursprünglichen oder durch mangelhafte Tradition in die Saṃhitā gelangten Eindringling aus der späteren Sprache vor uns.

Sonst steht also immer *ácchā*. Dasselbe steht sogar consequent und ohne Ausnahme immer vor einer schwachen Pause, so im Ausgang eines Vorderstollens (20mal, selbst vor Doppelconsonanzen; Benfey S. 7, 8, wo I, 141, 12. 165, 4 zu streichen), ebenso vor der Cäsur einer Langzeile (am Ende eines viersilbigen Vordergliedes I, 44, 4, c. 130, 1, b. 163, 13, b. III, 1, 1, c. 14, 15, b. 54, 5, b. 55, 3, b. IV, 1, 2, b. 34, 3, c. V, 1, 4, a. 41, 14, b. VII, 9, 5, b *[ácchā* | *brahmakṛtā]*. VIII, 22, 4, c. 33, 13, c. X, 6, 4, b. 30, 1, b. 32, 5, a, am Ende von Fünfsilblern I, 104, 5, b? 173, 11, c. III, 33, 5, c. IV, 38, 5, d. VI, 49, 4, a. VII, 24, 3, d. VIII, 51, 3, c. IX, 68, 1, a. Vor eine Doppelconsonanz im Innern eines Verses kommt *ácchā* in der Ṛksaṃhitā zufälligerweise nirgends zu stehen: vor einfachen Con-

sonanten steht da — die oben angeführten zwei Stellen ausgenommen — immer, 84mal, *áccha*, und zwar nicht nur in Hebungssilben (die betreffenden Stellen bei BENFEY S. 5, wo v, 59, 6, d fehlt), sondern, wie sich noch weiterhin herausstellen wird, auch im Widerspruche mit den metrischen Bedürfnissen. — Im Einklang mit dem bisher Gesagten steht auch das Compositum *acchā-vāká-*.

44. Bei *nā* neben *nā* könnten wir das oben betreffs *cā* Gesagte wiederholen. In der Ṛksaṃhitā steht *nā* nur einmal, und zwar in einer Schlusshebung: *ugrásya cin | manyáve nā namante* x, 34, 8, c, wohlbemerkt, in einem jüngeren Hymnus. Ein anderer Beleg ist vielleicht i, 147, 3, d = iv, 4, 13, d: *dípsanta íd | ripávo náha debhuḥ*, wo im Ṛgveda der Pada *nā áha*, in TS. (i, 2, 14, 5; BENFEY iv, 2, 26) indessen *nā ha* lautet.

Auch *canā* für *canā* steht nur i, 84, 20, b in einer ähnlichen Stellung: *asmán kádā canā dabhan*.

45. Ein *ápā* für *ápa* hat sich nur in der stehenden Verbindung *ápā vṛdhi* i, 7, 6. ii, 2, 7. iv, 31, 13. vii, 72, 2. viii, 23, 29 erhalten; vgl. die Composita *anapāvṛt-, ápāvṛti- (apāvṛtta-, apāvṛtti-)*. Ein *ápā* könnte übrigens eine vom *ápa* verschiedene Bildung sein, vielleicht dem griech. ἄνω κάτω vergleichbar; am Ende wäre es auch nicht unmöglich, in *ápā* eigentlich *ápa+á* zu suchen: man vergleiche das Compositum *apā-dadāti*. — Nebenbei erinnern wir an *párā* neben παρά.

46. Mit Entschiedenheit wird bei *smă* die lang auslautende Variante bevorzugt (BENFEY iv, 3, 26 folg.) Namentlich scheint dies in den Verbindungen *ádha smă, hí smă* der Fall gewesen zu sein, die nur ausnahmsweise ein *smă* zulassen, und das noch dazu nur in Fällen, wo offenbar der jambische Rhythmus den Verstoss gegen den unzweifelhaften Sprachgebrauch veranlasst hat (*ádha sma yásya-arcáyaḥ* v, 9, 5, a, *nahí šma yád dha vaḥ purá* viii, 7, 21, a): doch lesen wir hier auch in ganz ähnlich gebauten Versen *smā* (i, 15, 10, c. 128, 5, d. iv, 31, 9, a. v, 7, 7, a. 23, 4, a. vi, 46, 11, a).

Die Partikel *smă* kommt in der Ṛksaṃhitā 109mal vor, darunter 15mal mit dem folgenden Worte contrahirt (BENFEY l. c. 29, wo i, 180, 8. iv, 38, 9 zu ergänzen). *Smā* nun steht 63mal, *smă* 31mal.

Die kürzere Doublette finden wir 1mal vor Doppelconsonanz (I, 12, 8, c), 2mal vor der Cäsur einer Langzeile (VII, 32, 15, a. X, 33, 1, b). Die übrigen 28 Stellen, wo *smă* noch vorkommt, sind, wie wir noch zeigen werden, fast sämmtlich derart, dass die Kürze durch das Metrum geboten erscheint: nur der Çlokavers X, 86, 10, a macht vielleicht eine Ausnahme, doch verräth sich derselbe schon durch das Metrum als ein spätes Product. — Die Form *smā* hat im Innern des Verses vor einfachen Consonanten als die regelmässige zu gelten. Dieselbe erscheint so 46mal, darunter nur einmal in einer unzweifelhaften Ausgangshebung (*índra sūrín | krnuhí smā no árdham* VI, 44, 18, d). Sehr oft steht *smā* in Silben, die wohl als Senkungen zu betrachten sind. Gegen die Regel verstossen einigermassen die Stellen, wo man *smā* vor der Cäsur einer Langzeile trifft: so am Ende von Viersilblern I, 102, 5, c. 129, 3, a. 180, 7, d. III, 30, 4, a (folgt *cyāváyan*). IV, 38, 8, d. 43, 3, a. VIII, 27, 4, a. 86, 3, a. IX, 87, 6, a. X, 102, 6, d, in Fünfsilblern I, 129, 2, a. 133, 7, b. IV, 3, 10, a. 10, 7, a (im ersten Fünfsilbler einer Padapaṅkti). V, 45, 4, c. VIII, 27, 14, a. X, 12, 5, c.

47. Doppelten Auslaut hatte ferner das Adverbium *adyă*. Dasselbe kommt in der Ṛksaṃhitā 199mal vor, ausserdem noch *adyádyā* in dem metrisch unklaren Verse *adyádyā çváḥçvaḥ* VIII, 61, 17, a. An 20 von den 199 Stellen ist *adyá* contrahirt (z. B. I, 23, 23, a. 76, 5, c. 92, 14, a. 15, b. 113, 7, b. 12, d. 13, b. 161, 11, d. 167, 10, a); sonst erscheint *adyá* 40mal, *adyá* 139mal. Die kurz auslautende Form ist im Veda also die häufigere, sie steht auch öfters (47mal) gegen die sprachlichen Regeln, ausserhalb einer Pause vor einfacher Consonanz: bei der Inconsequenz der vedischen Dichtungsart darf natürlich Niemanden befremden, wenn einigemal umgekehrt *adyá* für ein erwartetes *adyá* zu belegen ist.

Adyá steht zunächst immer vor einer Doppelconsonanz (III, 29, 16, a. V, 73, 1, a. VI, 16, 26, a. 56, 4, a. X, 37, 5, c. 38, 4, c), ebenso immer in der vollen Pause, im Ausgang eines Hinterstollens (I, 100, 10, b. 120, 3, b. II, 3, 3, b. III, 17, 2, d. IV, 51, 4, b. VI, 15, 14, d. 21, 9, b. 37, 1, d. 65, 3, d. VII, 17, 5, b. 47, 2, d. 51,

2, d. x, 18, 3, b. 53, 3, d. 113, 10, b). Was die unvollkommene Pause betrifft, so steht immer nur *adyá* im Ausgang eines Vorderstollens (I, 58, 8, a. II, 27, 2, a. III, 53, 21, a. IV, 2, 2, a. 24, 7, a. V, 58, 3, a. VI, 63, 1, a. 68, 1, a. VII, 2, 1, a. 35, 15, c. 47, 1, a. X, 15, 2, a. 22, 1, a. 2, a. 53, 3, a); fast immer, im Ganzen 56mal, auch vor der Cäsur einer Langzeile (z. B. I, 35, 11, c. 36, 2, d. 6, c. 48, 15, a. 123, 8, a. 13, c. 125, 3, a. 159, 5, a. 182, 8, c. 184, 1, a). Nur 4mal findet man vor derselben Cäsur *adyá: triç cin no adyá | bhavataṃ navedasā* I, 34, 1, a, *arvāñco adyá | bhavatā yajatrāḷ* II, 29, 6, a, *kó vām adyá | karate rātáhavyaḷ* IV, 44, 3, a, *prá tát te adyá | káraṇaṃ kṛtám bhūt* VI, 18, 13, a. — Sonst steht *adyá* wie gesagt noch 47mal, darunter 7mal in unzweifelhaftem Einklange mit den metrischen Bedürfnissen, so, dass die Endung die siebente oder fünfte Silbe eines Achtsilblers (I, 93, 2, a. IX, 67, 22, a — I, 188, 1, a. V, 79, 1, a. VIII, 5, 18, a. X, 135, 5, c) oder die zweite Silbe nach der Cäsur einer Langzeile ausmacht (VIII, 26, 8, c).

Adyá steht — die oben angeführten vier Stellen ausgenommen — fast immer, 36mal, ausserhalb einer Pause vor einfachen Consonanten,[1] und zwar wurde es, wie es scheint, nur mehr vor allem aus metrischen Rücksichten gewählt. So bildet *-dyá* die drittletzte Hebung einer Langzeile I, 161, 13, d. 180, 10, a. III, 36, 3, d. IV, 25, 3, b. V, 51, 13, a. X, 30, 2, d. 3, c. 35, 2, d. 36, 2, d. 81, 7, b. Auch sonst steht *adyá* wohl fast immer im Einklang mit dem Metrum: gegen dasselbe dürfte dessen Länge nur in *yád adyá cit* | I, 54, 5, d, *tád adyá cit ta ukthínaḷ* VIII, 15, 6, a verstossen; es ist nicht unmöglich, dass die dem alten Sprachgebrauche entsprechende, aber den Rhythmus verletzende Länge dem folgenden *cid* zu verdanken ist.

[1] Keine Abweichung davon involvirt der oben citirte Vers VIII, 61, 17, a, da derselbe *adyá-adyā* (oder, wie es wenigstens uns wahrscheinlicher ist, *adyādyā*) *çuáḥçuaḷ* zu lesen ist.

(Schluss folgt.)

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

In der Kirchengeschichte des Eusebius findet sich ein Kapitel[1] mit der Ueberschrift: ‚Geschichte des Königs von Edessa',[2] in welcher erzählt wird, dass Abgar Uchama, König von Edessa, einen Brief-

---

[1] *Eusebii Pamphili historia ecclesiastica* (ed. Dr. Hugo Laemmer, Scaphusiae, 1859) II, 13.

[2] Diese Ueberschrift findet sich nur in der alten armenischen Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius, herausgegeben von P. Abraham Dscharian, Venedig 1877. Der griechische Text bietet hier die Lesart Περὶ τῆς ἐπιστολῆς Ἀβγάρου. Die syrische Uebersetzung dieser Kirchengeschichte stimmt dagegen genau mit der armenischen Uebersetzung überein, indem sie ܬܫܥܝܬܐ ܕܠܐ ܡܠܟܐ ܕܐܘܪܗܝ bietet. Dies konnte aber auch nicht anders sein, denn die armenische Uebersetzung ist aus dem syrischen Texte geflossen. Diese Ansicht bewährt sich auch dadurch, dass wir einen starken Einfluss des Syrischen auf die armenische Sprache dieser Uebersetzung wahrnehmen. Die armenische Uebersetzung ist in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden und wird schon von Moses Khorenatzi citirt. Dieser Historiker schreibt (II, cap. 10, p. 179, 5—10, ed. Venedig 1827. Vgl. Lauer's Uebersetzung, Regensburg 1869, S. 70): ‚Zeugniss wird zunächst (nicht ‚endlich' wie Lauer übersetzt) die Kirchengeschichte (*եկղեսիաստէ գիրք*) des Eusebius von Cäsarea ablegen, welche der selige Lehrer Maschtotz ins Armenische übersetzen liess.' Moses fügt noch hinzu, dass diese Uebersetzung zur Stunde in Gelarχuni aufbewahrt war. Dass Moses selbst nicht Uebersetzer dieser Kirchengeschichte ist, braucht man nicht besonders hervorzuheben. Hätten wir auch keine Beweise dafür, so genügte uns schon der Umstand, dass die Sprache dieser Uebersetzung, obwohl stark genug vom Syrischen beeinflusst, immer classisch ist und nothwendigerweise in der ersten Hälfte des fünften Jahr-

wechsel mit dem Heiland unterhalten, dass Thaddäus, einer der 72 Jünger, nach Edessa gekommen und die ganze Stadt zum Christenthum bekehrt hat u. s. w. Eusebius bemerkt ausdrücklich, dass dies Alles ‚aus den in der Stadt Edessa vorhandenen Urkunden genommen' ist, dass diese ‚unter den dortigen öffentlichen Urkunden'[1] zu finden waren, und dass endlich das betreffende Document ‚dem Archive' für Eusebius[2] entnommen und aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt worden ist. Eusebius gibt aber den Namen seiner Quelle nicht an.

---

hunderts geschrieben sein muss. Die Sprache des Khorenatzi hingegen ist nachclassisch. Uebrigens theilt uns Moses selbst die Notiz mit, dass diese Kirchengeschichte im Auftrage Mesrop's übersetzt worden ist. Als aber Moses nach seiner Studienreise (im Jahre 442) noch als Jüngling heimkehrte, war Mesrop nicht mehr am Leben.

Diese alte Uebersetzung ist leider nicht vollständig erhalten und hie und da sogar noch verstümmelt. — Eine neue, nach dem griechischen Texte bearbeitete Uebersetzung besorgte der oben erwähnte P. A. Dschahian.

[1] *Eus. Hist. Eccl.* I., 13, 5: Ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τοτηνικάδε βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν. Ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις, τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τὸν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι (καὶ) νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται.

[2] Ibid. Οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν, ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. — Ueber den Sinn dieser Stelle sind die Gelehrten nicht einig. Nach Lipsius (*Die edessenische Abgarsage*, Braunschweig 1880, p. 14) hat Eusebius ‚nach dem Wortlaut seiner Quellenangabe . . . direct aus dem edessenischen Archive geschöpft und das dort vorgefundene Document selbst aus dem Syrischen ins Griechische übersetzt.' Th. Zahn hingegen (*Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881, S. 353—355), der diese Ansicht nicht gelten lässt, hält es ‚namentlich angesichts dieser beiden letzteren Stellen für möglich, dass Eusebius sich dabei eines sprachkundigen Gehilfen bedient hat.' Tixeront endlich hat eine ganz andere Meinung. Er sagt nämlich (*Les origines de l'église d'Edesse*, Paris 1888, p. 85): Il n'est pas nécessaire . . . de supposer que le document a été pris à Édesse par Eusèbe lui-même ou par commission expresse reçue de lui . . .; il suffit qu'il l'ait été pour lui, ou, d'une manière plus générale, pour la bibliothèque de Césarée. De là, le vague des indications ληφθεῖσαν . . . εὕρηται (I, 13, 5) . . εὑρεθείσης (II, 1, 6). — Die syrische Uebersetzung dieser Kirchengeschichte übersetzt (W. Cureton, *Ancient syriac documents*, London 1864, Text S. 2, 5. Uebersetzung S. 2, 10) ܡܢ ܟܬܒ̈ܐ ܕܒܝܬ ܐܓܪ̈ܬ. Cureton übersetzt: ‚which are taken by us from the Archives'. So auch die armenische: *զոր առեալ է մեր ի տանէ գրոց*.

Erst Moses Khorenatzi, der dieselbe Geschichte ausführlich erzählt,[1] gibt den Namen seiner Quelle genau an, indem er schreibt:[2] ‚Lerubna, der Sohn des Schreibers Aphschadar, hat alle Ereignisse (arm. ‚Thaten') aus den Tagen Abgars und Sanatruks niedergeschrieben und im Archiv zu Edessa hinterlegt'.[3] Diese Angabe erschien schon vielen Gelehrten ganz aus der Luft gegriffen, bis endlich Cureton eine syrische Schrift im Jahre 1864 herausgab, die den Titel *Lehre des Addai, des Apostels* führt.[4] In dieser Schrift finden wir die meisten der Angaben des Eusebius und des Khorenatzi wieder und der Verfasser nennt sich in der That Labubna.[5] Eine alte im fünften Jahrhundert entstandene armenische Uebersetzung dieser Schrift hatte P. Leontius Dr. Alishan[6] im Jahre 1852 in den Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris entdeckt, deren Herausgabe aber

---

[1] Lib. II, cap. 24—35.

[2] II, cap. 36, p. 239, 24. Lauer, p. 98. — Ich citire die Uebersetzung Lauer's, insofern sie den Text treulich wiedergibt. Ebenso die Citate aus der Geschichte des Faustus von Byzanz, übersetzt von M. Lauer, Köln 1879.

[3] Ueber die Namen ‚Lerubna' und ‚Aphschadar' werde ich unten einige Bemerkungen hinzufügen.

[4] W. Cureton, *Ancient syriac documents relative to the earliest establishment of christianity in Edessa and the neighbouring countries,* London, Williams and Norgate, 1864, Text S. 5—23. Uebersetzung S. 6—23.

[5] Cureton, Text S. 23, 16—26. Cureton's Uebersetzung S. 23, 14—16. Cureton übersetzt die betreffende Stelle (Zeile 17—23): ‚Laboubna, son of Senac, son of Ebedshaddai, the king's scribe, wrote these things of Addaeus the Apostle from the beginning to the end; while Haran the Tabularius, the King's Sharir, set to the hand of witness, and placed it among the records of the kings. where the ordinances and the laws are laid up, and there the contracts of the buyers and sellers are kept with care, without any negligence whatever.

[6] Vgl. die Vorrede der armenischen Ausgabe der *Lehre des Addai,* S. VIII. Ferner die armenische *Revue polyhistore,* herausgegeben von den Venediger Mechitharisten, Tome XL (1883), p. 116. Vgl. auch Cureton, p. 166, wo man einen Brief Alishan's an Cureton findet, in welchem Alishan bemerkt: J'ai découvert dans un manuscrit probablement du XIIe siècle une histoire d'Abgar et de Thaddé dont l'auteur, y est-il-dit, est un certain Ghérubnia (= Lerubnia), qui l'aura écrit avec l'aide d'Anané, confident du roi Abgar.

erst im Jahre 1868 ins Werk gesetzt.[1] In demselben Jahre veröffentlichte Alishan auch eine französische Uebersetzung des armenischen Textes.[2] Eine andere, leider nicht vollständige Uebersetzung war schon früher von Johann Raphael Émin herausgegeben.[3]

Cureton's Ausgabe des syrischen Originals war unvollständig. Der vollständige Text wurde erst im Jahre 1876 von G. Phillips aus einer Petersburger Handschrift veröffentlicht.[4] Die *Lehre des Addai* wurde fortan Gegenstand einer heftigen Kritik, worüber viele Artikel und Schriften in kurzer Zeit veröffentlicht wurden. Männer, wie Nöldeke,[5] Nestle,[6] Bickell,[7] Zahn,[8] Lightfoot,[9] Hall,[10] Bonet-Maury,[11] Caspari,[12]

---

[1] Ա. բեանց դիւանագիրք պատմից եդեսացւոյ Թադէոս Աբգարու (յելս յառաքելն ի ձեռն Ա. Թադէոսի առաքելոյ. լուսաբանեալ.) Վենետիկ. 1868.

[2] *Laboubnia, Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion des Edessiens, par Laboubnia, écrivain contemporaire des apôtres,* Venise 1868.

[3] *Léroubna d'Édesse, Histoire d'Abgar et de la prédication de Thadée,* traduite pour la première fois sur le manuscrit unique et inédit de la bibliothèque impériale de Paris, par Jean Raphael Émin. In Victor Langlois' *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie,* Tome I, Paris 1867, p. 315—325.

[4] *The Doctrine of Addai, the Apostle,* now first edited in a complete form in the original syriac, with an english translation and notes, by George Phillips, London 1876, XV, pp. 52, 53. — Diese Handschrift der Petersburger Bibliothek scheint im sechsten Jahrhundert geschrieben zu sein.

[5] Nöldeke, *Literat. Centralblatt* 1876, Nr. 29, S. 937 ff.

[6] Nestle, *Theolog. Literaturzeitung* 1876, S. 643 ff. und 1877, S. 77 ff. Ferner in *Götting. Gelehrt. Anzeigen* 1880, p. 1529 ff.

[7] G. Bickell, *Zeitschrift für katholische Theologie* 1877, S. 296—304.

[8] Th. Zahn, *Götting. Gelehrt. Anzeigen* 1877, S. 161—184. Sehr gründlich aber in seinem Werke: *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Canons und der altkirchlichen Literatur,* I. Theil: *Tatian's Diatessaron,* Erlangen 1881. II. Anhang, S. 350—382.

[9] J. B. Lightfoot, *Contemporary Review* 1877. May, p. 1137.

[10] J. H. Hall, *Syriac version of Epistle of King Abgar to Jesus,* Hebr. 1885. Apr. p. 332 ff.

[11] Bonet-Maury, *La légende d'Abgar et de Thaddée et les missions chrétiennes à Edesse,* in *Revue de l'Histoire des Religions* 1887, p. 269—283.

[12] C. P. Caspari, *Jesu apokryfiske Brev til den edessenske Konge Abgar i udvided middelalderlig Skikkelse bestemt til at tjene som Amulet, Theol. Tidsskrift* . . i Norge 3 Reakke 1, 3 (1886), 427 ff.

besonders aber Lipsius[1] und Matthes[2] haben ihr Urtheil über diese Schrift ausgesprochen.

Eine umfangreiche kritische Schrift hat endlich L. J. Tixeront neulich herausgegeben,[3] worin er sich vorgenommen hat, das ganze jetzt noch vorhandene Material zu erschöpfen. Diese Schrift ist einer besonderen Aufmerksamkeit werth. Unsere nächste Aufgabe ist nun, eine kurze Uebersicht über diese Schrift und über die kritischen Leistungen ihres Verfassers zu entwerfen, dann aber einige der unrichtigen Aeusserungen und der unwahrscheinlichen Ansichten desselben zu untersuchen, aber nur in jenen Fragen, welche direct mit der armenischen Literatur und Geschichte eng zusammenhängen, weil ja diese Seite der Frage noch immer einer eingehenden Untersuchung bedürftig ist.

I.

Der Verfasser beginnt nach einer kurzen Vorrede seine Untersuchung, indem er das ganze Buch in fünf Kapitel eintheilt.

Im ersten Kapitel[4] beschäftigt er sich mit der Urgeschichte der edessenischen Kirche. Aus beglaubigter Geschichte zeigt er, indem er von dem Bischof Qôna[5] (im vierten Jahrhundert) ausgeht und die Spuren der Existenz der christlichen Religion in Edessa in den ersten christlichen Jahrhunderten weiter verfolgt, dass schon um 170 das Christenthum in Edessa existirt hat. Diese Ansicht stützt sich

[1] R. A. Lipsius, *Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht*, Braunschweig 880, 92 pp. — *Zur edessenischen Abgarsage*, in *Jahrb. für protest. Theologie* 1881, S. 190—192. — *Dict. of christ. biogr.*, Tom. IV, p. 875 ff. — *Die apokryphen Apostelgeschichten*, II. Theil, Braunschweig 1883, 1884.

[2] K. C. A. Matthes, *Die edessenische Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht*, Leipzig 1882, 77 pg.

[3] *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar.* Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits, par L. J. Tixeront, prêtre de Saint Sulpice, Professeur au Grand Séminaire de Lyon. Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, éditeurs, 1888, 8°, pp. 204.

[4] S. 9—19.

[5] *Chronicon Edessenum*, bei Assemani, *Bibl. Or.* I, p. 393, 394. Nr. XII, p. 424 und p. 271. Vgl. die *Chronik des Josua Stylites*, ed. Wright, Nr. XLIII.

auf eine von Eusebius und Hieronymus[1] citirte Angabe des Chroniken-Schreibers Africanus über einen christlichen König Abgar, wahrscheinlich identisch mit dem König Abgar VIII., der nach Gutschmid[2] in den Jahren 176—213 regierte, jedenfalls aber vor dem Sturze dieses Königreiches (215 oder 216[3]). Dazu kommt die in der edessenischen Chronik berichtete Thatsache, dass der berühmten Ueberschwemmung dieser Stadt (im Jahre 201) auch eine Kirche zum Opfer fiel.[4] Eine weitere Stütze bildet die Angabe des Eusebius[5] über die Theilnahme der Kirchen in Osrhoene an dem Osterstreit. Noch weiter führen endlich die verschiedenen Angaben der Alten und die neuen Untersuchungen über Bardesan[6] und namentlich über Tatian und dessen Diatessaron.[7] Der Verfasser folgert nun: Par conséquent, vers 173 au plus tard, ou, pour prendre un chiffre rond, en 170, cette province, Édesse en particulier, avait reçu des mission-

---

[1] *Hieronymus in Euseb. Chron.*, lib. II, ad ann. Abr. 2233: Abgarus vir sanctus, regnavit Edessae, ut vult Africanus. Vgl. Routh, *Reliquiae sacrae*, 2. Ausgabe, II, p. 307.

[2] *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, XIX, 2, p. 171 ff. Hier fügt der Verfasser hinzu: Cette chronologie n'est pas sans difficulté, mais ce n'est pas ici le lieu de la discuter.

[3] Marquardt (*Röm. Staatsverwalt.* I, p. 436) nimmt das Jahr 215 an, andere (Ass. I, p. 423) das Jahr 216. — ‚C'est à cette époque probablement qu'il faut rapporter l'Apologie syriaque attribuée faussément à Méliton.' Vgl. Pitra, *Spicileg. Solesm.* II, p. XXXVIII. Cureton, *Spicileg. Syriac.* Gebhardt und Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur*, I, p. 261 ff.

[4] *Chron. Edess.* bei Assemani, *Bibl. Or.* I, p. 390 ff. — Er fügt hinzu: Je fixe cette inondation à l'an 201, car elle est du mois de Novembre, an des Grecs 513.

[5] *Eus. Hist. Eccl.* V, 23, 2, 3. *Libellus synodicus* bei Mansi, *Conc.* I, p. 727, 728. Vgl. Zahn, *Diatessaron*, S. 380.

[6] S. 10—13. Zur Bardesan-Frage vgl. Hahn, *Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus*, Lips. 1819. Mex, *Bardesanes von Edessa*, 1863. Hilgenfeld, *Bardesanes der letzte Gnostiker*, 1864. Hort, in *Dict. of christ. biogr.* I, p. 250 ff. Wright, *Apocryphal Acts*, p. 274. Clark, *Ante Nicene Christian Library*, vol. 22, 25. Lipsius, *Die apokryphen Apostelgeschichten*, I, 292 ff.

[7] S. 15—19. Daniel, *Tatianus der Apologet*, 1837. Zahn, *Tatian's Diatessaron*, Erlangen 1881. Gebhardt et Harnack, *Text und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literat.* I. *Die Ueberlieferungen der griech. Apologeten*, 1882. L. Duchesne, *Bullet. crit.* 1882, p. 187. Funk, *Theolog. Quartalschrift* 1883, I. Heft, p. 162.

naires chrétiens. On y possédait une traduction syriaque des Évangiles, et Tatian, en y arrivant, y trouvait des lecteurs prêts à accueillir le Diatessaron qu'il allait composer. Um die etwaigen Spuren des Christenthums in Edessa zu erforschen, wendet sich der Verfasser der Kritik der Abgarsage zu, da nach dieser Sage die Gründung der edessenischen Kirche schon bis zum Ursprung des Christenthums hinaufreicht.

Das zweite Kapitel[1] beschäftigt sich mit den Texten, in denen diese Sage sich vorfindet,[2] dann mit der Analyse der Sage und ihrer Varianten. Aus der armenischen Literatur erwähnt er: 1. das Geschichtswerk von Moses Khorenatzi nach der französischen Uebersetzung.[3] 2. Die französische Uebersetzung des armenischen Labubna. 3. Die Geographie Khorenatzi's und Wardan's, aber nur einigemal[4] und beide nur nach Saint-Martin's Angabe.[5] 4. Das Geschichtswerk von Lazar Pharpetzi[6] und ‚Agathangelos',[7] einen Kalender des

---

[1] S. 20—86. §. I. Les textes (S. 20—29). §. II. Le contenu de la légende (S. 29—45). §. III. Les variantes et les développements (S. 45—86).

[2] In diesem Kapitel werden mehr als 60 syrische, griechische, lateinische und arabische Texte erwähnt und verglichen. Der Verfasser bemerkt, dass er nicht alle Texte in die Liste aufgenommen habe: Il serait trop long maintenant d'indiquer tous les auteurs syriens, arméniens, grecs, arabes ou latins qui ont, dans l'antiquité, reproduit ou connu cette légende. Il est à propos cependant de signaler ceux surtout dont les écrits nous serviront plus tard à en exposer le développement (S. 22).

[3] Langlois, *Collection des Histoires de l'Arménie*, tome II, Paris 1869.

[4] S. 28, Note 9 und S. 53, Anm. 1. — S. 29, Anm. und 54, 9.

[5] Saint-Martin, *Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie*, Paris 1818, tome II, p. 369, 406, 431 etc.

[6] S. 170, 6. Der Verfasser schreibt hier: ‚Jacques de Sarug (452—521), Lazare de Pharbe (v. 500) en Orient, en Occident, le *Liber Pontificalis* (première édition 514—523) et Grégoire de Tours (v. 577) connaissent l'histoire de Judas-Cyriacus.' Die Bemerkung des Verfassers in Betreff der Entstehungszeit der Geschichte Lazar's dass dieses Buch ‚à la fin du cinquième ou au commencement du sixième siècle, avant l'an 511' geschrieben sei, ist sehr richtig. P. Jos. Katherdjian setzt die Jahre 488—490 dafür an. Vgl. Hantess *Amsorya* I (1887), Nr. 1, p. 11—12. Ein anderer Armenier (Gr. Khalatiantz, *Lazar Pharbetzi und seine Werke*, Moskau 1883, S. 112) setzt dafür die Jahre 490—500 an.

[7] S. 79. Agathange, *Hist. du règne de Tiridate*, in Langlois, *Collection* I, 99—194.

heiligen Sahak[1] und die Homilie Khorenatzi's über die Jungfrauen *(Rhipsimianes)*. Das Alles aber hat er aus den Anmerkungen zu Alishan's französischer Uebersetzung der *Lehre des Addai* geschöpft.[2] 5. Endlich eine armenische Handschrift der Bibliothèque Nationale de Paris.[3] Die armenische Abgar-Tradition ist vorzüglich am Ende dieses Kapitels einer kritischen Untersuchung unterzogen. Die Folgerung dieser Vergleichung ist, dass zwei Richtungen in dieser Sagenentwicklung bemerkbar sind, eine byzantinische und eine orientalische.[4] Die Armenier, Nachbarn der Syrier, stimmen (mit einigen Abweichungen) mit der syrischen Tradition vollkommen überein. Die Lateiner hingegen scheinen mehr auf der Seite der Byzantiner zu stehen. Er beschliesst das Kapitel mit der Bemerkung Duchesne's,[5] die Abgar-Sage sei die Grundlage, und die Sagen von Trdat und Constantin seien deren Nachahmungen. Der Verfasser fügt noch hinzu: C'est encore une imitation de la légende d'Abgar qu'il faut voir dans le petit écrit latin intitulé *Mors Pilati*.[6] Er muss jedoch auch bemerken: il n'en représente pas, sans doute, la forme primitive.

Es frägt sich nun, ob das Buch ‚Labubna' im ersten Jahrhundert geschrieben ist, wie dessen Verfasser von sich selbst Zeugniss ablegt, und ob Eusebius in der That die *Lehre des Addai* vor Augen hatte. Diese und ähnliche Fragen werden im dritten Kapitel

---

[1] S. 175, Anm. 3.

[2] S. 177, 24.

[3] S. 170, Anm. 7 und S. 171, Anm. 1. — Diese Handschrift findet man in der Bibliothèque Nationale de Paris, ancien fonds 44.

[4] Die vorzüglichsten Züge der Abweichung dieser beiden Ueberlieferungen stellt der Verfasser so zusammen (S. 78): La première (l'orientale) a pour centre la correspondance d'Abgar et de Jésus; la sainte Image n'y paraît qu'un épisode. La seconde, au contraire, a pour centre la sainte Image; elle en connaît longuement l'histoire et les pérégrinations. La première conserve à Addaï sa physionomie d'apôtre national: c'est l'apôtre d'Édesse ou même de l'Orient; il est toujours distingué de Thaddée, l'un des Douze. La seconde la ramène à l'Occident, et tend à le confondre avec ce dernier dont elle lui donne le nom.

[5] Duchesne, *Le Liber pontificalis*, texte, introduction et commentaire I, Paris 1884—1886. Introd. p. cxviii.

[6] Tischendorf, *Evangelia apocr.*, p. 432 ff.

erforscht.[1] Der Verfasser hebt zuerst hervor, dass Eusebius eine syrische Schrift vor Augen gehabt hat, wie Eusebius selbst bemerkt,[2] und dass diese Schrift aus dem Archive von Edessa genommen war, und dass endlich diese Schrift in zwei Theile zerfiel, die Briefe nämlich und die Geschichte. Dass diese zwei Theile in einem Buche nebeneinander standen, leitet er aus einer Stelle des Eusebius ab.[3] Lipsius[4] nimmt nun an, dass das Document des Eusebius mit dem Citate der Kirchengeschichte I, 13 ein Ende nahm. Tixeront hingegen beweist, Eusebius habe hier seine Quelle verkürzt, indem er auf die Stelle II, 1, 6, 7 hinweist, wo Eusebius das hier Fehlende vervollständigt und dazu noch ausdrücklich bemerkt, das Alles habe er aus demselben Document geschöpft, indem er hinzufügt: Καὶ ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω. Dann kann Tixeront mit Erfolg sagen: Il reste donc prouvé, et solidement, que le document d'Eusèbe ne se terminait pas avec la citation du premier livre.

Weil nun das, was Eusebius gibt, auch die syrische Schrift *Lehre des Addai* enthält und zwar grossen Theils in wörtlicher Uebereinstimmung, so folgt daraus, dass wir die von Eusebius benutzte Schrift vor uns haben. Die Abweichungen beider Texte werden genau verglichen.[5] In Betreff einiger der Abweichungen bemerkt Tixeront, dass dieselben in der Nachlässigkeit des Eusebius ihren

[1] S. 81—135. §. I. Le plus ancien texte de la légende (S. 82—120). §. II. La date de la doctrine d'Addaï (S. 120—135).

[2] *Hist. Eccl.* I, 13, 5: καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον. Der Verfasser bemerkt hier: On peut se demander si c'est Eusèbe lui-même qui a fait la traduction. C'est peu probable. Il l'aurait dit clairement, ce qu'il ne fait nullepart, et ses connaissances en hébreu étaient fort restreintes. Vgl. Heinichen, *Comment. in Eus. Hist. Eccl.* I, 13, 5, p. 25 ff. *Dict. of christ. biogr.* II, p. 859. Vgl. oben S. 2, Anm. 2.

[3] Eus. I., 13, 11: Ταύταις δὲ ταῖς ἐπιστολαῖς ἔτι καὶ ταῦτα συνῆπτο τῇ Σύρων φωνῇ. Diese Stelle legt der Verfasser so aus: La phrase d'Eusèbe signifie donc: ‚Ces lettres étaient suivies du récit que je vais rapporter, toujours en syriaque.'

[4] Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, p. 26.

[5] S. 89—94. Vgl. Zahn, *Diatessaron*, S. 357—366. Zahn selbst kommt zum Resultate: Die Vergleichung von Eusebius und Addai hat zu keinem anderen Ergebnisse geführt, als dass Addai überall das Original ist, aus welchem Eusebius excerpirend übersetzt hat.

Ursprung haben können.[1] Eine der wichtigsten Abweichungen aber wird durch die Vermittelung der armenischen Uebersetzung gelöst[2] und nun folgert Tixeront, Eusebius habe in der That die *Lehre des Addai* gesehen und gebraucht. Dieses Urtheil muss aber beschränkt werden. Denn einerseits findet man Stellen, welche die Priorität der *Lehre des Addai* dem Eusebius gegenüber beweisen,[3] anderseits aber auch solche, die nach Tixeront's Meinung nur als Umänderungen des von Eusebius benutzten Originals anzusehen sind. Von den hiezu eingeführten Beweisen ist nur der eine als etwas stichhältig[4] zu nennen, die beiden anderen sind beinahe ganz kraftlos, wie Tixeront

---

[1] S. 91, Anm. 1. Il ne faut pas oublier qu'Eusèbe, malgré ses protestations de fidélité, cite quelquefois ses sources un peu largement. V., par exemple, *Hist. Eccl.* II, p. 10, 6 et IV, 16, 9. Vgl. Heinich, *Comm. in Eus. Hist. Eccl.* Melet. III, p. 654 ff. Gerade auf diese Stellen beruft sich Zahn (359 und ibid. Anm. 2) mit der scharfen Bemerkung: ‚Es ist unleugbar, dass er in der Kirchengeschichte mehr als einmal tendenziös gefälschte Citate gibt.'

[2] Am Anfange der *Lehre des Addai* lesen wir: ‚Im Jahre 343 der Herrschaft der Griechen etc.' Eusebius aber gibt das Jahr 340 an. Weil dieses Datum das richtigere ist, findet Lipsius (S. 23 f.) gerade hierin einen Beweis der nacheusebianischen Abfassungszeit der *Lehre des Addai*. Die armenische Uebersetzung aber bietet gerade hier die wichtigste Lesart: ‚Im Jahre 340.' Der Uebersetzer hatte also diese Zahl in seinem syrischen Texte vorgefunden. Zahn hat daher volles Recht, wenn er schreibt (363, 4): ‚Wenn also in der dem sechsten Jahrhundert angehörigen Petersburger Handschrift, auf welcher allein dieser Theil des syrischen Druckes beruht, die Zahl 343 steht, so ist das eine vergleichsweise moderne Textänderung im Interesse der Accommodation an die später herrschende Chronologie.' Damit stimmt auch Tixeront völlig überein (S. 92—93).

[3] S. 92, Anm. 1. ‚La variante Θαδδαῖος pour Addaï. C'est le syriaque qui présente évidemment la bonne leçon: un souvenir scripturaire a dû faire prendre au traducteur le nom d'Addaï pour une mauvaise transcription de Θαδδαῖος.' Ebenso urtheilt Zahn, S. 366, der noch hinzufügt: ‚Es sollte den fremdartigen Namen den griechischen Lesern mundgerechter machen und ans neue Testament erinnern.'

[4] S. 96. ‚D'après Eusèbe, c'était (Ananias) un simple courrier; d'après la *Doctrine*, c'était le secrétaire et l'archiviste d'Abgar. Il y a évidemment là un indice de développement ultérieur.' Zahn, der diese Frage gründlich behandelt, findet jedoch noch keinen Grund, solchen Schluss zu ziehen. Zahn behauptet überdies (S. 364): ‚Das Uebersehen des einen syrischen Buchstabens hat den hohen Beamten in einen Briefträger verwandelt.' Das ist doch möglich, obwohl Tixeront's Bedenken dagegen erhebt. Im Syrischen heisst ܛܒܘܠܪܐ *tabularius*, Secretär, ܛܒܠܪܐ hingegen *tabellarius*, Eilbote.

selbst bemerkt.[1] Er wagt indessen den folgenden Schluss zu ziehen:[2] La *Doctrine d'Addaï* est le document vu par Eusèbe, mais légèrement retouché et interpolé.[3] Richtiger würde man schliessen, der Text, den Eusebius gesehen und benutzt hat, sei älter als die *Lehre des Addai*, wenn man nur zugleich beweisen könnte, dass man in der *Lehre des Addai* solche Stücke findet, die sich in dem von Eusebius benutzten Originale durchaus nicht vorfinden können. Eben dies sucht Tixeront zu beweisen.[4] Er nimmt die Sage des Bildes Jesu in der *Lehre des Addai* als durchaus nacheusebianisch an. Einige Stellen wurden von Eusebius nicht gelesen, sonst hätte er die Glaubwürdigkeit dieser Schrift nicht annehmen können. So hat Eusebius, nach Tixeront, die Erwähnung des Diatessaron, die Ordination von Palut u. s. w. nicht gelesen. Einen anderen Beweis folgert Tixeront daraus, dass die Theologie der *Lehre des Addai* durchaus nachnicäisch ist.[5] Endlich hat der Verfasser der *Lehre des Addai* die *Lehre der Apostel* benutzt. Wenn diese Voraussetzungen sich wirklich bewähren,[6] dann kann er folgerichtig schliessen:[7] le plus ancien texte de la légende d'Abgar est celui d'Eusèbe. Die Folge davon ist, dass er weder die Ansicht Zahn's, der die Abfassungszeit dieser Schrift in den Jahren 250—300 ansetzt, annimmt, noch die entgegengesetzte

---

[1] S. 99, 19.

[2] S. 100, 4.

[3] Richtig bemerkt jedoch Tixeront (S. 100, Anm. 1): Il faut noter que la plupart des remarques faites jusqu'ici prouvent que la *Doctrine d'Addaï* présente un texte postérieur au texte traduit par Eusèbe, mais non pas postérieur à Eusèbe lui-même. Vgl. Nestle, *Gött. Gelehrt. Anzeig.* 1880, S. 1523 ff.

[4] S. 100—120.

[5] Der Einwand, die *Lehre des Addai* gebrauche den eigentlichen nicäischen Ausdruck ὁμοούσιος (im Syrischen ܒܪ ܒܝܬܐ) nicht, wird dadurch erledigt, dass andere gleichgeltende Ausdrücke hinlänglich angegeben sind und dass dieser Ausdruck auch in einigen anderen Schriften noch mangelt, die aber sicherlich nachnicäisch sind. So ist die *Lehre der Apostel* (ed. Cureton, *Anc. syr. Doc.*, Text p. 24—35. Uebersetzung p. 24—35) und die *Predicatio Petri* (ed. Cureton, *Anc. Doc.*, p. 35—41).

[6] Denn Tixeront selbst fügt hinzu (S. 101, 15): Ces considérations, sans doute, ne sont pas décisives. Er nimmt aber die Protonikesage immer aus.

[7] S. 117. Vgl. S. 120.

Meinung des gelehrten Lipsius, die er als zu radical findet. Er will einen mittleren Weg einschlagen.[1] Wenn aber die *Lehre des Addai* keine nacheusebianische Schöpfung ist, sondern nur Erweiterung und Entwickelung des schon vorhandenen Originals, dann sind die oben erwähnten Stellen nur Interpolationen.[2] Den ursprünglichen, von Eusebius benutzten Text dieser Schrift nennt Tixeront mit Lipsius: *Acta Edessena.*

Wann hat man aber diese Texterweiterung vorgenommen, oder wann ist die *Lehre des Addai* entstanden? Die oben erwähnten Stellen und noch andere erweisen zur Genüge diese Schrift als nacheusebianisch. Weil nun eine im fünften Jahrhundert entstandene armenische Uebersetzung da ist, weil Tatian's Diatessaron noch als im Gebrauch dargestellt wird,[3] und weil endlich die Christologie dieser Schrift vorephesisch ist, so folgt: C'est donc dans l'intervalle des quarante ans écoulés entre cette époque (d. h. avant l'année 430) et l'an 390, à la fin du IVe ou au commencement du Ve siècle, qu'a eu lieu le remaniement définitif des *Acta Edessena* d'où est sortie la *Doctrine d'Addaï.*[4]

---

[1] S. 118. Cette seconde partie n'est pas une création posteusébienne, c'est un remaniement et une amplification d'un texte plus ancien.

[2] S. 119, Tixeront weist auf die Stelle des Addai hin, indem gesagt wird: (Cureton, S. 6, 9) ... während gerade diese Stelle bei Eusebius (I, 13, 19) lautet: Νῦν μὲν σιωπήσομαι. Der Interpolirer hat augenscheinlich hier ein ... eingeschaltet, um die darauffolgende Rede des Addai, die sich bei Eusebius nicht findet, vor dem Verdachte einer Interpolation zu schützen.

[3] Diatessaron's syrisches Original ist verloren. Selbst der Commentar, den Ephräm dazu geschrieben hat, existirt nur in einer armenischen alten Uebersetzung mit der Ueberschrift: ..., herausgegeben in: *Ephraemi Opera omnia* (armenisch), Venet. 1835—1836, II, p. 5—260. J. B. Aucher und G. Moesinger haben eine lateinische Uebersetzung dieser armenischen Schrift veröffentlicht: *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo*, in latinum translata a J. B. Aucher, Mechitarista, cuius versionem emendavit, annotationibus illustravit et edidit G. Moesinger, Venetiis, Libraria PP. Mechitaristarum 1876.

[4] S. 136. Ein genaueres Datum konnte der Verfasser noch nicht ermitteln. Dans cette incertitude (fügt er bei, S. 135) le mieux est de s'en tenir aux résultats acquis.

Eine andere Frage ist, ob Alles, was über Abgar in der *Lehre des Addai* berichtet wird, wirklich historisch ist oder vielmehr der Sage angehört. Als historisch nehmen es viele Gelehrte an, sowohl vor als nach der Entdeckung dieser Schrift.[1] Als Sage betrachten es die meisten der neuen Forscher — als eine ‚Dichtung von Anfang bis zu Ende', aber (wie einige wollen) ‚eine sehr alte und darum geschichtlich werthvolle',[2] sofern sie die Geschichte der edessenischen Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts in solcher Form verhüllt. Zu diesen gesellt sich Tixeront, der diese Fragen im vierten Kapitel erörtert.[3] Abgar ist eine geschichtliche Person,[4] er wird auch von Tacitus erwähnt,[5] der jedoch nichts Gutes von ihm erzählt. Nicht ebenso historisch ist sein Briefwechsel mit dem Heiland. Schon im fünften und sechsten Jahrhundert hielt man ihn in Rom für apokryph.[6] In dem Briefe Abgar's an den Heiland begegnet man einem Citate aus dem Evangelium und zwar aus Diatessaron.[7] Also ist dieser Brief apokryph. Dazu kommen noch die Angaben der *Lehre des Addai,* dass Palut von Serapion ordinirt worden sei.[8] Nun war aber Serapion Bischof von Antiochien (189 oder 192 bis 209). Dass die Orthodoxen von den Häretikern ‚Palutiner'[9] genannt wurden, beweist, dass Palut der Bischof jener Zeit war, in der diese Häretiker gegen die Kirche sich empörten. Und weil nun nur die Mar-

---

[1] Tillemont, *Mémoires* vii. — Assemani, *Bibl. Or.* i, p. 554 ff. — Cave, *Hist. litter.*, p. 2 und 3. — Grabe, *Spicilegium* i, 1 ff.; 319 ff. — Rink, *Zeitschrift für hist. Theol.* 1843, ii, p. 3 ff. — Cureton, *Anc. syr. doc.*, Vorrede etc. — Phillips, *The doctr. of Addai,* Vorrede etc. — Bickell, *Zeitschrift für kath. Theol.* 1877. — Alischan, *Labubnia,* 1868.

[2] Vgl. Zahn, *Diatessaron,* S. 351, 378 382.

[3] S. 136—153: La valeur historique de la légende.

[4] Sur le nom d'Abgar, v. l'intéressante dissertion de Wright dans le *Dict. of christ. biogr.* i, p. 5.

[5] *Annal.,* lib. xi, 10; lib. xii, 10—14.

[6] Mansi viii, p. 152.

[7] Vgl. Zahn, *Tat. Diat.,* Texte. §. 26 und Anm. 2. S. 145, 146.

[8] *Labubnia,* Uebers. S. 50.

[9] Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum,* London 1870—1873, ii, p. 600. — *Journal of soc. liter.* 1867, p. 430.

cioniten die Urheber dieser Benennung sein können und es auch wahrscheinlich ist, dass sie um 200 in Edessa aus der Kirche traten, so ist damit bewiesen, dass Palut Bischof von Edessa war (um 200).[1] Nach einer obwohl dunklen Stelle der *Lehre des Addai*[2] und nach den Acten von Scharbil und Barsamja[3] ist Barsamja der zweite Nachfolger Palut's und Zeitgenosse des Bischofs Fabian von Rom (also 236—250). Also Barsamja war Bischof um 240, sein Vorgänger Abschelama um 210 oder 220 und dessen Vorgänger (Palut) um 190 oder 200.[4] Also auch Aggai und Addai lebten nicht in den ersten Jahrhunderten, und Addai der ‚Apostel' ist ein Bischof von Edessa in der Zeit 150 oder 160. So urtheilt Tixeront.

Lipsius geht noch weiter und behauptet,[5] Palut sei eine historische Person, nicht aber Addai und Aggai, die ganz erdichtete Personen sind. Tixeront[6] hingegen nimmt mit Zahn[7] an, dass auch Addai und Aggai historisch sind und Bischöfe von Edessa um 160—200[8] waren. Seine Beweise sind wenigstens mehr haltbar als jene, die von Lipsius angeführt sind.

---

[1] S. 140 und 141.

[2] *Labubnia*, Uebers. 33.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.*, Uebers. S. 43.

[4] La personne qui a écrit la fin de la *Doctrine d'Addaï* et celle des *Acta de Barsamja* n'était pas donc une ignorante, comme le dit M. Phillips (S. 50, Anm.) après M. Cureton, mais au contraire, sur ce point de moins, fort bien enseignée. Vgl. Nestle, *Theol. Literaturzeitung* 1876, Nr. 25, S. 644. Nöldeke, *Literat. Centralblatt* 1876, Nr. 29, S. 938.

[5] Lipsius, *Die edessenische Abgarsage*, S. 9; *Die apokryphe Apostelgeschichte* II, S. 198 ff. Vgl. dessen Artikel *Thaddaeus* in *Dict. of christ. biogr.* IV, S. 880.

[6] S. 145—153. Er bemerkt (S. 147, Anm. 3): Dans l'évangile de Nicomède, pars I, Gesta Pilati, on trouve parmi les trois témoins de l'Ascension de Jésus un docteur nommé Ἀδδᾶς et un Lévite nommé Ἀγγαῖος. Vgl. Tischendorf, *Ev. apocr.* p. 142, 296, 350, 396.

[7] S. 378—382.

[8] Der Verfasser folgert die folgende Liste der Bischöfe von Edessa: Addai, Aggai, Palut (um 200), Abschelama, Barsamja (250 oder 260). Von hier bis Qônâ (+412) bleibt nur eine Zwischenzeit von 40 Jahren. Diese Zwischenzeit füllen die in der *Lehre des Addai* erwähnten Tiridath und Schalula aus.

Endlich bleibt noch die Frage zu beantworten, wann ist diese Abgar-Sage entstanden? Im fünften Kapitel[1] versucht es der Verfasser diese letzte Frage zu lösen. Eusebius hat seine Kirchengeschichte im Jahre 324 vollendet, aber nach Westcott[2] sind die neun ersten Bücher schon gleich nach 313 abgefasst. Die Abgar-Sage soll also um 300 schon bekannt gewesen sein. Anderseits aber haben wir oben gesehen, dass die edessenische Kirche um 160 gegründet wurde. Im Jahre 201 haben die Christen nur eine Kirche und im Jahre 217 sind die Beamten, welche von der Ueberschwemmung berichten, noch Heiden,[3] während die *Acta Edessena* die ganze Stadt als schon zum Christenthum bekehrt darstellen.[4] Also sind diese Acta wenigstens nach 220 entstanden. Die *Lehre des Addai* berichtet, dass der Apostel Thomas den Addai nach Edessa geschickt habe. Daraus nun schliesst Tixeront, die Abgarsage könne nur in jener Zeit entstanden sein, als man gewöhnlich den Apostel Thomas in enger Beziehung zur Stadt Edessa dachte oder vielmehr ihn zu besitzen glaubte. Die *Passio Thomae* berichtet nun, dass Alexander Severus, nachdem er den König (Arta)Xerxes besiegt hatte, auf Verlangen der Edessener die Uebergabe der Reliquien des heiligen Thomas von den Königen Indiens forderte. Die Reliquien wurden in Edessa beigelegt.[5] Severus besiegte aber die Perser im Jahre 232.[6] Nach dieser Zeit muss sich also diese Sage gebildet haben, folglich in den Jahren 232—300. Wenn aber Addai Bischof von Edessa war (um 160—180), konnte die Sage nur dann entstehen, als die Erinnerung dieses Bischofs aus dem Gedächtnisse der Bewohner von Edessa verschwunden war, sonst konnte man einen bekannten Bischof nicht für einen der

[1] S. 154—159: L'origine et la signification de la légende.

[2] Vgl. Lightfoot, in *Dict. of christ. biogr.* II, p. 322 ff.

[3] Assemani, *Bibl. Or.* I, 392. Vgl. Tixeront, S. 10—11.

[4] *Euseb. Hist. Eccl.* II, 1, 7.

[5] Mombritius, *Sanctuarium* II, 333. — Ordericus Vitalis, *Hist. Eccl.* I, lib. II, c. 14. — Lipsius, *Die apokr. Apostelgesch.* I, S. 144 ff.

[6] Eutrope, VIII, 23 (14). — Tillemont, *Hist. des empereurs* III, Alexander, Artikel XXIII.

72 Jünger Christi auszugeben wagen.[1] Das Endresultat dieser Untersuchungen ist also das folgende:[2] En somme, la légende d'Abgar a commencé, si l'on veut, à se former vers le milieu du IIIe siècle : dans le dernier tiers de ce siècle, elle produisait un premier écrit auquel nous avons donné le nom d'*Acta Edessena* : c'est celui qu'Eusèbe a eu sous les yeux. Mais plus de cent ans plus tard, les *Acta* subissaient eux-mêmes une transformation, et devenaient la *Doctrine d'Addaï*.

Das Alles gehört zur eigentlichen Frage. Tixeront aber ist damit noch nicht zufrieden. Er hat noch einen Anhang beigefügt,[3] in welchem er die Erzählung des Addai von der Auffindung des wahren Kreuzes durch Protonike zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gewählt hat. In dieser Untersuchung sind besonders die Acten des Cyriakus und die Acten Sylvesters öfters berücksichtigt.[4] Drei Texte, darunter zwei unedirte, beschliessen das ganze Werk, alle drei den Briefwechsel zwischen Abgar und dem Heiland enthaltend. Der erste, ein griechischer Text, besteht aus vier Papyrus-Fragmenten[5] der Bodleyani-

[1] Daher nimmt Tixeront ungefähr das Jahr 240, mit der Bemerkung, dass man es noch ein wenig hinaufschieben muss. Er fügt hinzu: Nous sommes ainsi reportés au dernier tiers du IIIe siècle, époque attribuée par M. Zahn à la composition de la *Doctrine d'Addaï*, mais qui ne saurait convenir qu'aux *Acta Edessena*.

[2] S. 158.

[3] S. 161—191. Ch. I. Les récits et les légendes sur l'invention de la vraie croix. Le faix (S. 163—175). Ch. II. La légende de Protenicé. §. I. La date de la légende de Protonicé (S. 177—178). §. II. La légende de Protonicé et celle de Cyriacus (S. 179—184). §. III. La légende de Protonicé et les récits concernant Hélène (S. 184—191).

[4] Das Endresultat dieser Untersuchung ist das folgende (S. 190—191): Vers les années 370—380 au plus tard, on fait honneur à la mère de Constantin d'une découverte de la Croix et des basiliques élevées aux lieux de la Passion. Ces traditions passent en Mésopotamie, où une similitude de nom et de circonstances historiques occasionnent une confusion entre l'impératrice romaine et la reine juive de l'Adiabène. Le désir de reporter aux origines du christianisme la possession du bois sacré aidant, on imagine la légende de Protonicé. A peine née, elle est enchâssée dans la vieille légende nationale d'Abgar, et cette insertion lui assure la conservation et la popularité dans ces contrés.

[5] ‚Papyrus d'El-Fayoum.' Nach W. M. Lindsay stammen diese Fragmente aus dem vierten oder fünften Jahrhundert her.

schen Bibliothek in Oxford. Das Fragment wurde von W. M. Lindsay[1] veröffentlicht und von E. B. Nicholson[2] ergänzt. Der zweite Text, ein syrischer, ist aus der Bibliothèque nationale de Paris[3] und ist im Jahre 1264 geschrieben. Der dritte endlich ist dem Cod. Vatic. arab. 51, fol. 54 ff. entnommen.[4] Mai[5] hat diese Handschrift beschrieben. Dem arabischen Texte ist eine Uebersetzung beigegeben.[6]

Soweit über das, was Tixeront zu Stande gebracht hat. Mir kommt es hier nicht zu, die einzelnen Fragen und Ansichten des Verfassers zu beurtheilen. Die Abgar-Frage gab vielen Gelehrten Anlass zu mannigfachen Erörterungen und beinahe jeder Forscher hat seine eigenen Hypothesen aufgestellt. Selbst in den Hauptfragen haben viele der Forscher gerade entgegengesetzte Meinungen ausgesprochen. Der Verfasser hat seine Aufgabe im Allgemeinen mit Erfolg gelöst. Damit ist nicht gesagt, dass alle Meinungen Tixeront's als entschieden gelten können. Hie und da, selbst in wichtigen Fragen, sind die Beweise Tixeront's (wie noch die der meisten anderen Forscher) noch sehr arbiträrer Natur und wenn die Ansichten der Gelehrten selbst in Hauptfragen schroff gegeneinander stehen, so ist wenigstens die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, ein anderer Gelehrter könne vielleicht die betreffenden Fragen in ein ganz anderes Licht stellen. Tixeront hat wenigstens den Ruhm, die Sache gründlich erforscht, viele Fragen entscheidend bewiesen und andere wenigstens angeregt zu haben. Ueber Tixeront's Buch sind schon viele Recen-

[1] Vgl. *Athenaeum* 1885, Sept. 5, p. 304.

[2] Ibid., Oct. 17., pp. 506, 507.

[3] Ms. 56 de la Bibl. nation. de Paris, ancien fonds 12. Golbert 4831, fol. 191. Vgl. Zotenberg, *Catal. des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibl. nat.*, Paris 1874, Nr. 56, p. 20, 21.

[4] Le troisième texte, inédit aussi, m'a été procuré par mon savant ami, l'Abbé H. Hyvernat, qui l'a lui-même édité et traduit.

[5] Mai, *Scriptor. veter. nova collectio* IV, Cod. arab. p. 82: Codex in 16. chartac. foliorum 81, arabicis litteris et sermone exaratus; quo continentur .... 3 Abgari regis Edessae epistola missa ad dominum nostrum Jesum Christum, ante eius ascensionem cum corpore. Init. fol. 54 ... Is codex decimo septimo Christi saeculo videtur exaratus.

[6] Die Texte finden sich SS. 192—201.

sionen erschienen.[1] Ausführlich schrieb J. P. Martin in einer besonderen Gegenschrift,[2] in welcher er die Ansichten und Behauptungen Tixeront's Schritt für Schritt zu widerlegen und die Tradition der syrischen Kirche zu vertheidigen sucht.

[1] R. Lipsius im *Centralblatt* 1888, Nr. 44. — A. Harnack, *Theol. Literaturzeitung* 1888, Nr. 26. — Rubens Duval, *Journal Asiatique*, Serie viii, Tome xii, 3. S. 518—524. — Duchesne, *Bulletin critique* 1889, 3. — O. P. in *Revue des questions histor.* 1889, S. 670. — A. Loisy, *Revue critique* 1889, Nr. 22. — L. C. Casartelli, *Dublin Rev.* 1889, April, S. 342—352. — F. X. Funk, *Lit. Rundschau für das kathol. Deutschland* 1889. Nr. 6. — Zisterer, *Theol. Quartalschrift* 1889, Heft 3. — Guidi, *Giorn. Soc. As. it.* iii, S. 185. — A. d'Avril, *Polybiblion* 1889, Partie litt., Juill. S. 47 ff.

[2] J. P. P. Martin, *Les origines de l'Église d'Édesse et des églises syriennes.* Paris, Maisonneuve, 1889, 153 pp. 8°. Wohl Separatabdruck aus der *Revue des sciences ecclésiastiques*, Amiens 1888, Oct., Nov. et Dec.

(Fortsetzung folgt.)

Türkische Volkslieder.

Mitgetheilt von

Dr. Ignaz Kunos.

(Schluss.)

مانیجی‌یم ازلدن	*Manižji-jim ezelden,*
کوکلم کیتمز کوزلدن	*göjnüm gitmez güzelden;*
کوکلمك کوزی چیقسون	*göjnümün gözü čykšyn,*
کورمیه‌یدم تیز الدن	*görmejejdim tez elden.*

Bin Máni-Sänger von Anfang an,
Mein Herz vom Schönen nicht lassen kann;
O, wäre mein Herz doch blind gewesen,
Dich hätte es nie gesehen dann.

ماویلیم قیمه بکا	*Mavilim kǧjma bana,*
قربان اوله‌یم سکا	*kurban olajǧm sana;*
یلده قربان بر اولور	*jǧlda kurban bir olur,*
هر کون قربانم سکا	*her gün kurban-ǧm sana.*

O, meine Blaue, schone mein,
Ich will Dir gern ein Opfer sein;
Im Jahr ist Opferfest einmal,
Ich aber bin Opfer Dir immerdar.

ایکی قایق یان کیدر	*Iki kajęk jan gider,*
کاه اکلنور کاه کیدر	*kjah ejlenir kjah gider;*
یاری فنا اولانك	*jari fena olanęn*
یورکندن قان کیدر	*jürejinden kan gider.*

Zwei Nachen Seit' an Seite zieh'n,
Bald säumend und bald gleitend dahin;
Und wer ein falsches Liebchen hat,
Dem rinnt vom Herzen das Blut dahin.

بر قوش قویدم اغاجه	*Bir kuš kojdum a'ağa,*
قنادلری الاجه	*kanadlarę alağa;*
یکیدن بر یار سودم	*jeniden bir jar sevdim,*
قاشی کوزی قاراجه	*kašę gözü karağa.*

Ein Vöglein setzt' ich auf den Strauch,
Farbenreich ist sein Gefieder;
Einen Schatz lieb' ich nun wieder,
Dem sind dunkel Brau' und Aug'.

قرنفلسن دارچینسن	*Karanfil-sin tarčęn-sęn,*
پك کوزلسن خرچینسن	*pek güzel-sin hęrčęn-sęn;*
نه کوچکسن نه بیوك	*ne küčük-sün ne büjük,*
تمام بنم خارجیمسن	*tamam benim harǯęm-sęn.*

Ein Näglein, eine Zimmtnelke bist Du,
Bist gar so schön und doch herbe bist Du;
Bist weder klein, bist weder gross,
So recht und ganz mir passend bist Du.

کوکده یلدیز ماهه کیدر	*Gökte jęldęz maha gider,*
کاه اکلنور کاه کیدر	*kjah ejlenir kjah gider;*
بن بو کون یاری کوردم	*ben bu gün jari gördüm,*
صانیرم پادشاه کیدر	*sanęręm padišah gider.*

Zum Mond am Himmel ein Sternlein wallt,
Bald säumend und fortwandernd bald;
Heut' hab' ich den Geliebten geschaut:
Der Padischah, meint' ich, vorüberwallt!

دامده کورک قرلدی — *Damda kürek kęręldę,*
قیز اوغلانه اورولدی — *kęz ōlana vuruldu;*
اوغلان قاچ قاچ دیدکده — *ōlan kač kač dedikte,*
قیز اوغلانه صارلدی — *kęz ōlana saręldę.*

Auf dem Dach die Schaufel ist zerbrochen,
Vor Liebe zum Knaben die Maid ward krank;
Und als der Knabe ‚Flieh, flieh!' gesprochen,
Die Maid ihm in die Arme sank.

جویز قابوق ایچنده — *Dževiz kabuk ičinde,*
سودا یورک ایچنده — *sevda jürek ičinde;*
بنی یاره قاووشدر — *beni jare kavuštur,*
کلهجک آی ایچنده — *geležek aj ičinde.*

Die Nuss in einer Schale wohnt,
Die Liebe in des Herzens Grund:
O bringe mit dem Liebchen mich
Zusammen in dem nächsten Mond.

بر طاش آتدم دره‌یه — *Bir taš attęm dereje,*
قیز کلدی پنجره‌یه — *kęz geldi penžereje;*
قیز آللهی سورسه‌ک — *kęz allahę seversen,*
آل بنی ایچری‌یه — *al beni ičerije.*

In den Thalbach warf ich einen Stein,
Kam an das Fenster ein Mägdelein;
O Mägdelein, wenn Gott Du liebst,
So nimm mich in Dein Haus hinein!

کمیلری یوریدن — *Gemileri jüriüden,*
یلکن ایله سرن در — *jelken ile seren dir;*
او قیزلرک ایوسی — *o kęzlaręn ejisi,*
ایستمه‌دن ویرندر — *istemeden veren dir.*

Was die Schiffe vorwärts treibt,
Ist Segel und Segelstange:
Von den Mädchen da die beste ist,
Die mir gibt, eh' ich's verlange.

كميلردە مردیون	*Gemilerde merdüven,*
شمدی دوشدم دردە بن.	*šimdi düštüm derde ben;*
بن بو درتدن اولورسم	*ben bu dertten ölürsem,*
نیجه یتام یردە بن	*niže jatam jerde ben.*

Am Schiffsbord muss eine Leiter sein,
Ich fiel in Liebesweh und Pein;
Ist Tod von solchem Weh mein Los,
Wie schlaf' ich dann ruhig im Erdenschoss?

مانیجی باشیمیسن	*Manïǰi baš-mę-sęn,*
جواهر طاشیمیسن	*ǰevahir taš-mę-sęn?*
سکا بر نامه یوللاسم	*sana bir name jollasam,*
باشندە طاشیرمیسن	*baš-ęnda taš-ęrmęsęn?*

Bist Du das Haupt der Máni-Sänger,
Bist Du ein kostbar edler Stein?
Den Liebesbrief, den ich Dir sende,
Trägst Du ihn auf dem Haupte Dein?

پورتقالك صاریسی	*Portokalęn sarę-sę,*
دوشدی یرە یاریسی	*düštü jere jarę-sę;*
بنی سودایه دوشردی	*beni sevdaja düšürdü*
قومشومزك قاریسی	*komšumuzun karę-sę.*

Von gelber Apfelsinenschale
Die Hälfte auf die Erde fiel;
Und mich hat meines Nachbars Weib
Versetzt in Liebesglutgefühl.

ایکی چشمه یان یانه	*Iki česme jan jana,*
صو ایچدم قانه قانه	*su ičtim kana kana;*
سنی طوغوران انا	*seni do'uran ana*
اولسون بکا قاین انا	*olsun bana kajn-ana.*

Ein Quell ganz nach dem andern quillt,
Das Wasser hat ganz mir den Durst gestillt;
Die im Schoss Dich trug, die Mutter Dein
Muss meine Schwiegermutter sein.

دره بویی کیدەم	*Dere boju gidemem,*
یدی دوه کودەم	*jedi deve güdemem;*
چک دوەجی دوەکی	*ček deveži deveni,*
بن یارمسز کیدەم	*ben jarimsiz gidemem.*

Das Thal entlang kann ich nicht zieh'n,
Sieben Kamele nicht treiben zur Weide hin;
Treibe nur, Treiber, fort Dein Kamel,
Ohne mein Lieb kann ich nicht zieh'n.

آی طوغار آشمق ایستر	*Aj do'ar ašmak ister,*
بال دوداق یاشمق استر	*bal dudak jašmak ister;*
شو بنم دلی کوکلم	*šu benim deli göjnüm,*
یارە قاوشمق ایستر	*jare kavušmak ister.*

Der Mond geht auf, wünscht Weiterfahrt,
Die Honiglippe des Schleiers harrt;
Und dies mein liebbethörtes Herz
Wünscht mit dem Lieb zu sein gepaart.

قلعه قلعەیه بقار	*Kale kaleje bakar,*
ارەسندن چای آقار	*araşendan čaj akar,*
بک اوغلنک قیزلری	*Bej-ōlunun kęzlarę,*
نه یمان باقشی بقار	*ne jaman bakęši bakar.*

Schloss zum Schloss hinübersieht,
Mitten durch ein Bächlein zieht,
Wie in Pera doch jede Schöne
Gar so gestrengen Blicks dreinsieht.

پنجرەدن سسی کلور	*Penžereden ses gelir,*
درەلردن صو کلور	*derelerden su gelir;*
نیلەیم اویله یاری	*nejlejim öjle jari,*
آیدە یلدە بر کلور	*ajda jęlda bir gelir.*

Vom Fenster eine Stimme kommt,
Die Thäler her das Wasser kommt;
Was mach' ich mit so einem Lieb,
Das im Monat, im Jahr nur einmal kommt!

كيديييورسين اوغور اولسون	*Gidijorsun ūr olsun,*
دريالر يولك اولسون	*derjalar jolun olsun;*
اوستمه يار سورسه‌ك	*üstüme jar seversen,*
ايكى كوزك كور اولسون	*iki gözün kör olsun.*

Wo Du fortziehst, mög' es zum Heil Dir sein,
Durch Meere mag geh'n die Reise Dein;
Doch liebst Du ein Liebchen ausser mir,
Blind sollen Dir beide Augen sein!

باغچه‌لرده انكنار	*Bahčelerde enginar,*
انكنارك دنكى وار	*enginarɣn dengi var;*
بن ياريمى طانيرم	*ben jarimi tanɣrɣm,*
صقالنده بكى وار	*sakalɣnda beni var.*

Erddisteln in den Gärten steh'n,
Erddistel hat einen Widerpart;
Ich kenne mein Liebchen gar zu gut,
Ein Mal ist in seinem Wangenbart.

Nachwort.

Eine der reichsten Abtheilungen der türkischen Volkspoesie ist die der *Máni*-Lieder. Diese Lieder bestehen aus vier Zeilen und geben zumeist einen auf die Liebe Bezug habenden Gedanken wieder. *Máni* (arab. معنى) heisst ‚Bedeutung' und *máni atmak*, ‚*máni* werfen' heisst ungefähr soviel, wie seiner Angebeteten ein bedeutungsvolles Wort zuwerfen; es geschieht dies selten direct, sondern fast stets im Vorbeigehen oder Vorüberfahren. Jedes *Máni* enthält auch ein *nijet*, eine Prophezeiung, und ernstlich Verliebte glauben an das ihnen zugeworfene *nijet* wie an ein kräftiges Amulet.

Der Tag, an dem die meisten *Máni* geworfen werden, ist der erste Frühlingstag, *Hidrelez* (*Hędęrellez*) der ja auch bei den orientalischen Christen als heiliger Georgstag in grossen Ehren steht. Obwohl diese Sitte von den Türken verspottet und missbilligt wird, verfehlen

trotzdem die türkischen Frauen nicht, sich am Vorabende des *Hidrelez* in dem geräumigen Hofe eines Hauses in einem der Stadtviertel zusammenzufinden, um hier, vor männlichen Augen geschützt, aus *Máni*-Liedern ihre Zukunft zu erforschen. Zu diesem Behufe wirft jede anwesende Frau irgend ein Pfand, einen Ring, einen Handschmuck oder dergleichen in einen grossen Topf, der dann fest verbunden und unter einem Rosenstrauch vergraben wird, nicht ohne vorher mit rothen Tüchern oder Bändern umwunden zu werden, da die rothe Farbe bei Heiratsangelegenheiten glückverheissend ist. In Anatolien werden die Liebespfänder anstatt in einem Topf auch in einem Backofen versteckt.

Alles dies geschieht am Vorabende. Am Morgen des ersten Frühlingstages versammeln sich die Frauen zum zweiten Male. Der Topf wird ausgegraben und von einem weissgekleideten, unschuldigen Mädchen geöffnet. Nach einem jedesmaligen *Bismillah* (Im Namen Gottes) greift die Jungfrau in den Topf und nimmt einen der darin geborgenen Gegenstände in die Hand, jedoch so, dass ihn keine der anderen Frauen sehen kann und der Reihe nach singt nun eine der Frauen ein bedeutungsvolles *Máni*-Lied. Dann öffnet die Jungfrau ihre Hand, zeigt den darin verborgenen Gegenstand und gibt denselben ihrer Eigenthümerin zurück, die natürlich sehr erfreut ist, wenn ihr *Máni* eine günstige Zukunft prophezeit hat und tief betrübt ist, wenn ihr Böses bevorsteht. Junge Mädchen, welche trotz mehrmaliger Mitfeier des *Hidrelez* ihren *Kismet* noch nicht gefunden haben, binden sich auch am Vorabend ein grosses Vorhängeschloss in die Haare, welches sie dann am anderen Morgen vor Beginn der Feierlichkeit aufschliessen.

Eine andere Gelegenheit zum Singen der *Máni*-Lieder bieten die langen Winterabende. Am *Lokma*-Abend (*lokma* ist eine süsse, runde Mehlspeise) versammeln sich die Frauen mit ihren *Máni torbasy*, kleinen Säckchen, angefüllt mit Papierstreifen, auf denen *Máni*-Lieder aufgeschrieben stehen. Dann wird je eines der *Máni*-Lieder gezogen und derjenigen vorgesungen, welche einen Blick in ihre Zukunft machen will. Nicht selten erfolgt von Seite dieser

letzteren eine gesungene Antwort, da viele der *Máni*-Lieder aus einem Paar, aus Apostrophe und Antwort, bestehen.

Wie schon erwähnt, beschäftigt sich der Inhalt dieser Lieder am häufigsten mit Liebesangelegenheiten, doch enthalten sie auch manchmal räthselhafte Fragen, auf welche dann mit Improvisationen geantwortet wird. So zum Beispiel wird von Einem, um ihn zu probiren, ob er wirklich ein guter *Máni*-Sänger ist, verlangt, dass er sieben Früchte besinge und als Antwort darauf erfolgt dann die Glorification dieser sieben Früchte als Liebessymbole: der Aprikose als Kuss, der Orange als Brust u. s. w.

Was ihre Classification anbelangt, so bilden die *Máni's* mit den *Türkü's* zusammen die eigentlichen Volkslieder und sind sie nicht metrisch, sondern rhythmisch gebildet. Sie haben sieben oder acht Silben (4 + 4 oder 4 + 3), welche durch eine Cäsur in vier und vier oder vier und drei Silben geordnet werden. Der Reim befindet sich am Schlusse der ersten, zweiten und vierten Zeile und ist zumeist ein reicher Reim. Auch kommt es vor, dass *Türkü's* aus zusammengereihten *Máni*-Liedern, denen dann ein gemeinsamer Refrain beigegeben wird, zusammengesetzt werden.

Some Remarks on the Sarvasammata-Śikshâ.

By

J. Kirste.

In the excellent edition of this Śikshâ published with a commentary and a German translation by O. FRANKE (Göttingen 1886) I have noted the following points, where the interpretation given by the editor seems to me not to be quite correct.

Rule 7. The expression *lakshyânusâratah* is translated by "where it happens" (wo es sich gerade trifft); it would be better to translate "in accordance with the very form of a word". The phonetic rules apply to the form a word affords in its independent state *(pada)*. Thus *arka* — that is the form of the pada-text — becomes *arkka* in the saṁhitâ, the really spoken text. But what is to be done, when the pada-form shows yet a duplication, as *anna* and *vṛiddhi* do? Shall we go further and make according to the general rule of duplication *annna* and *vṛidddhi* ? No; no doubling takes place in that case (see Ath. Prât. III, 30), that is to say *anna* and *vṛiddhi* remain unaltered; there is an absence of varṇakrama. Rule 7 gives therefore an exception to the preceding rules, where duplication is enjoined, whilst FRANKE thinks that the rule opposes euphonic duplication to historical duplication with which a book on euphony has nothing to do.

The rule of our Śikshâ is cited by the commentator of Taitt. Prât. XIV, 5 and as WHITNEY confesses himself incapable of extracting a satisfactory meaning from his exposition, I state that he argues

in quite the same manner as we in explaining rule 7 of the Śikshâ. The commentary there goes on to account for a difference of phraseology, namely *vyañjanapara* (rule XIV, 1) and *vyañjanottara* (r. 5). Why does the Prâtiśâkhya not employ the same term? The reason is, that the rule of doubling laid down in rules 1 and 5 is not obligatory everywhere, that there is a *niyamâbhâvaḥ* in words like *attâ*, *anna*, *addhi* etc. Therefore the different term (*para* and *uttara*) is intended to signify the absence of *niyama*. That this is the true meaning of the commentary appears from Sûtra XIV, 23 which states that a letter followed by a homogeneous one or one of the same mute — series is not doubled. FRANKE is therefore wrong in saying that the Prâtiśâkhyas contain nothing about that subject.

The word *tatra* is not translated by FRANKE. Thereby the second verse of Sûtra 7 looks like a repetition of the second verse of the following rule. That is not the case, the former applying to words like *vṛiddha*, the latter to words as *arddha* where duplication is the result of phonetic rules.

Rule 8. The translation of this sûtra: "By the same reason by which a consonant is doubled a. s. o." is not a good one. It would be better to render it in the following manner: "When by virtue of a phonetic rule a consonant is to be doubled, the doubling consists for aspirates in putting before them the corresponding non-aspirated mute."

The commentator quotes *rakshaḥ*, which is considered out of place by the editor. He has overlooked the doctrine, mentioned by all the Prâtiśâkhyas and prescribing the aspiration of a tenuis standing before a sibilant (see e. g. Ath. Prât. II, 6). *Rakshaḥ* becomes therefore *rakhshaḥ* and then by our rule *rakkhshaḥ*. The doctrine is of great importance for the history of the groups *ksh* and *ps*. Very often *khsh* and *phs* are really the intermediate steps between *ghs* and *bhs*, as in *bapsati* and *psâ* from the root *bhas*, or in *akshan* and *jaksh* from the root *ghas*. We learn by that doctrine that *baphsati*, *phsā*, *akhshan* and *jakhsh* were yet existing at the time of the Prâtiśâkhyas; compare for the latter the participle *jagdha*. *Rakshaḥ* is a derivate of the

root *rah* becoming successivly *raghs, rakhsh, raksh.* In the Greek language we find also ΧΣ and ΦΣ (CURTIUS, *Etymologie*[5] p. 414) in the earliest inscriptions instead of Ξ and Ψ, and in the Semitic transcription of Greek words Ξ is rendered by סכ or שכ (RENAN, *Éclaircissements* p. 9).[1]

In rules 11 and 12 FRANKE translates *dvirûpavat* by "doubled". That is impossible, because then the Indian phonetists would teach us, that the anusvâra is at the same time simple (of the length of one mâtrâ) and double (of the length of two mâtrâs). I cannot understand, how FRANKE has not seen that anusvâraḥ is a masculin and *dvirûpavat* a neutre. The latter is therefore adverb and must be translated by "as if it were doubled". There are three kinds of anusvâra, the simple, the double and the heavy *(guru)*. Rule 11 acknowledges all three, rule 12 the double and the heavy, rule 13 the simple and the heavy. Of the phonetic value of these three kinds I hope to speak in an other paper.

Rule 14. The editor enters in a long discussion about the nature of the yamas. It appears that he did not know my paper on this subject, where I have sought to prove the correctness of the Indian doctrine in accordance with modern physiology (*Mém. de la Société de Ling. de Paris,* v, 81 sqq.).

Rule 31. FRANKE blames the commentator who explains nâsikyaḥ by anusvâraḥ (but see my paper p. 82) and asserts that the examples of the commentary contain no anusvâra, although Taitt. Prât. xv, 3 shows the contrary. The following Sûtra of that Prâtiśâkhya, not cited by FRANKE, confirms the conjecture *srâdivishaya* made by him under rule 12 (p. 13)

Rule 42. FRANKE is of opinion, that it makes no difference whether e. g. in the word *brahma* the *h* is nasalized or a nâsikya intercalated between the *h* and the *m*. I cannot agree with him, because only the pronunciation of the nasalized *h* in that case is blamed by Ṛig.

[1] Whether we have real aspirates in the Zend groups *khs* and *fs* is a matter of question.

Prât. XIV, 10, whereas the *nâsikya* is one of the constituents o alphabet (see my paper pp. 91, 92).

Rule 46. FRANKE is not right in saying that the Prâtiśâk give nothing about the *raṅga*. The exemples of our Śikshâ viz. ślok and sumaṅgalâṁ 3 are quoted by Taitt. Prât. II, 52 and the com tator of Taitt. Prât. I, 1 brings in the *raṅga* as a constituent o alphabet. In conclusion I must express my surprise that FRANK where quotes the Ṛiktantravyâkaraṇa published by BURNELL. T is on page XXXIII a long description of the *raṅga* taken from a Śil

Südasiatische Miscellen.

Von

Wilhelm Tomaschek.

Es möge mir vorerst gestattet sein zu dem von Ibn Khordâdbeh p. 61 folg. geschilderten indisch-sinischen Seewege einige Bemerkungen vorzubringen; auf einer so sicher gefestigten Grundlage, wie sie DE GOEJE's Text und Notenmaterial darbietet, ist gut weiter zu bauen. Gleich zu Beginn des Routiers zeigen sich einige Schwierigkeiten: Insel Lâwân لاوان (cod. B. لابن), 7 Fars. weiter Abrûn ابرون, 7 Fars. weiter Khain خَيْن, 7 Fars. weiter Kîš كِيش, 18 Fars. weiter Lâfet (jetzt Kišm, 12 Fars. lang). Für Lâwân muss unstreitig Lâr لار oder لارة gelesen werden, nach Yâqût ‚eine Insel, gelegen zwischen Sîrâf und Qais, 12 Meilen Umfangs, mit Perlenfischerei'; es ist die Insel des Šeikh Abû Šu'aib, welche auf den portugiesischen Seekarten den alten Namen ylha de Lara trägt. Für Abrûn dürfte Andarûn اندرون eingesetzt werden; der heutige Name Andarâbeh findet sich schon bei Abu'lfeda. Khenn wird stets nur als Synonymum von Kîš oder Qais angeführt, z. B. von KEMPTHORNE, *Journ. of the geogr. soc.* v, 281; 7 Fars. hinter Andarâbeh gibt es in der That nur eine Insel, nämlich Kîš: Ibn Khordâdbeh war also, falls er sich nicht selbst einer Dittographie schuldig gemacht hat, zum mindesten übel benachrichtigt. — An der Grenze von Fâris und Sind, 7 Fahrten hinter Hormuz und 8 Fahrten vor Daibol, erscheint als einziger Hafenplatz Thârâ تارا (cod. B. نار), wozu DE GOEJE bemerkt ‚fortasse Tîz تيز'; ich glaube, dass hier Bâdarâ بادرا oder Bâdar بادر gelesen werden muss,

d. i. Βάδαρα der antiken Zeit, nach Philostratus ein Ort reich an Bäumen aller Art (vgl. skr. *vadarâ* ‚Baumwollstaude' oder auch skr. *badarî* ‚zizyphus jujuba'); Gwâdar گوادر nennt diesen Hafen erst der türkische Moḥît, nach der Aussprache der Balučen, welche für *v* oder *b* im Anlaut *gw* einsetzen. — Die indische Pfefferküste wird im Text مُلَى Molai vocalisirt; allein die sinischen Lautzeichen für Mo-lai gehen, sonstiger Analogie zufolge, auf älteres Ma-lê zurück, und auch Kosmas schreibt Μαλέ, entsprechend dem malabarischen *malei, malê* ‚Bergland'. Was den Pfefferhafen Bollîn بُلِين betrifft, wo sich die Schiffswege theilten, so dürfte die Variante بَلْتَق Beachtung verdienen; gemeint ist wohl der heutige Uferort Veḷḷian-gaḍ ‚weisse Veste', in 10° 33′ N., Beliancor, Baliancote der portugiesischen Schriftwerke, bei Ptolemaeus genannt Ἐλαγκὼρ ἐμπόριον, in der Tab. Peut. BLINCA, daher im Periplûs Βαλίτα zu verbessern in Βαλίγκα. — Von da bringen zwei Tagfahrten nach بابتن, wofür جارفتن Ǧârafattan eingesetzt werden darf, als Ueberfuhrhafen nach Sailân, d. i. der 14 miles vor Kanya Kumârî gelegene Platz Kaḍia-patnam oder, wie die Portugiesen schreiben, Cariapatão; an Budu-fattan des Ibn-Baṭûṭa, Πουδοπάτανα des Kosmas, port. Pudipattanam, ist nicht zu denken, weil dieser Platz zu weit hinterwärts in 11° 34′ N. zwischen Kananôr und Qâliqût gelegen war; aus demselben Grunde ist bei dem angeblichen السنجلى der Čoromandala-Küste keinesfalls an Šinkeli (= Kranganôr, nach H. YULE) zu denken; liegt in dem später folgenden كودافريد wirklich die Godâvârî vor, so müssen entweder einige Stationen ausgefallen oder die drei folgenden voranzustellen sein. Samandarî, wohin man von Sailân in vier Tagfahrten gelangte, halte ich für die im Godâvarî-Delta gelegene Metropole Râǧamandarî; für den Strom selbst sind auch die Bezeichnungen Maṣulî, Gangâ und ‚Fluss der Specereien' überliefert. So kann dann in dem folgenden اورنشين wirklich Orissa vorliegen, was unmöglich wäre, wenn wir im Flusse von Samandar den Brahmaputra erkennen möchten. — Die Erklärung der hinterindischen Routen, wofür VAN DER LITH und DE GOEJE in den Noten zum *Kitâb 'aǧâyib al-Hind* ein erstaunlich reiches Material niedergelegt haben, wird so lange zweifelhaft bleiben,

bis nicht entschieden wird, ob unter Šelâhiṭ (bei Seth vocalisirt Σελαχήτ) die Strasse von Singapur oder die Strasse von Sunda — in letzterem Falle wurde Sumatra an der Westseite umschifft — verstanden werden soll; beide Wege werden von den Malayen mit Selat bezeichnet. Die hinter Šelâhiṭ folgende Insel Harlağ oder Haranğ, welche nach einer Notiz bei Ibn-Baitar Kampher producirte und ‚Klein-Čina' genannt ward, könnte mit Ho-ling der sinischen Berichte verglichen werden. — Bei Lûqîn لُوقِين, dem ersten Hafen von Čîna, 100 Farsang hinter Ṣanf (Čampâ), also an der Nordgrenze von Tong-kin gelegen, muss Jedermann auffallen die Gleichheit der Schriftzeichen mit لوبين oder لوفين 'Ağâyib cap. 61 p. 112, einem Handelsplatz für Moschus an der sinischen Grenze, den Van der Lith mit der Tribus Lhô-pa in Buṭân vergleichen will; in den sinischen Schriftwerken wird jedoch wiederholt eines Ortes Lu-pin gedacht, welcher im Süden des an Kiao-či grenzenden Gebirges und am schildkrötenreichen Ufer des Čang-hai lag; Moschus konnte dahin über Yün-nan gelangen. In Bezug auf Čang-hai bemerke ich, dass diese sinische Bezeichnung des Golfes von Tong-kin und Hai-nan auch bei den arabischen Seefahrern üblich war, und zwar in der Form baḥr Ṣanğî صَنجِي: dieser an baḥr-Ṣanf sich anschliessende Meerestheil wird als besonders gefährlich geschildert wegen der dort häufigen Calmen und Taifune.

Unter den Leistungen, welche die Sinologie in den letzten Decennien hervorgebracht hat, nimmt Groeneveldt's Abhandlung *Notes on the Malay Archipelago and Malacca* (*Bataviaasch Genootschap v. K. en W.*, xxxix, 1877) eine rühmliche Stelle ein. Eine wichtige Aufgabe auf diesem Gebiete bleibt noch zu lösen, die Herausgabe, Uebersetzung und Deutung des Kao-fa-ko-sang des buddhistischen Pilgers I-tsing a. 672, worin über die zwischen Sailân und Canton gelegenen Küsten und Inseln gehandelt wird. Aber auch ohne diese wichtige Quelle ist es Groeneveldt gelungen, über die ungemein schwierige Topographie der sinischen Literatur, soweit sie das Sundagebiet betrifft, ins Klare zu kommen. Einen entschiedenen Missgriff hat er, glaube ich, begangen mit der Hineinziehung des Artikels Po-li (S. 80 folg.) und mit der Verlegung dieses Gebietes an die Nordküste

Sumatras. Po-li muss vielmehr im Bereiche der Šan-Staaten gesucht werden; die grosse Ausdehnung des Landes, die buddhistischen Reminiscenzen, die Sitte des Radwerfens (skr. *čakra* ‚gezähnte Wurfscheibe aus Eisen'), sowie endlich die im Thang-šu überlieferte Glosse *mà* ‚Pferd' — dies Alles weist uns auf Siam. — Ich nehme hier Anlass, das mehrmal genannte, aber unerklärt gebliebene Gebiet So-li (p. 40 folg. 74) zu deuten. Marco Polo III, 20 nennt in Ma'abar ein Reich SOLI, worin YULE mit Recht das Tamilreich Sola, skr. Čola, erkannt hat; die von Kâverî nach Sailân seit a. 200 eingedrungenen Ḍamila heissen in den singalesischen Annalen Soli. Ibn-Baṭûṭa IV, p. 99 erwähnt in Kaulam-Malê Kaufleute der Ṣôlî صوليين, und im Moḥîṭ heisst es (*Journ. As. soc. of Bengal* 1836, V, p. 466); ‚die Tâmil oder Šôliyân شوليان kennen die Wege durch die Malaqa-Strasse.' Aus dem indischen Lande Čo-liën kamen nach den Annalen der Sung a. 1015 ff. Gesandte an den sinischen Hof; Ṣôliyân nennt Abu'lfedâ den Fluss Vaipâṛu im Golf von Manar, und dazu stimmt vortrefflich Σωλὴν ποταμός bei Ptolemaeus. — In sin. Pa-la-la (GROEN. 30) suche ich den sumatranischen Staat Parlaq, Ferlec; in Pi-la (42) die Stadt Behlâ in 'Omân.

Eine andere Leistung, welche der Aufmerksamkeit aller Orientkundigen werth ist, weil sie die Handelsverhältnisse der vorderasiatischen Culturländer berührt, hat F. HIRTH in seinem überaus lehrreichen Buche *China and the Roman Orient* 1885 geboten, welches sich den Arbeiten BRETSCHNEIDER's würdig anreiht. Die grosse sinoparthische Handelsstrasse nach Mesopotamien und Syrien, der Seeweg bis Charax und Alexandria, die Handelsgegenstände des Ostens und Westens, — werden aus sinischen Schriftwerken erläutert und in wahrhaft genialer Weise wird die Deutung der Ortsnamen, mit denen sich v. RICHTHOFEN und zuletzt v. GUTSCHMID vergeblich abgemüht hatten, durchgeführt; ich erinnere nur an die unwiderlegliche Gleichstellung von Li-kan mit Rekam, Πέτρα, und von Fu-lin, dem Mittelpunkte der nestorianischen Glaubenswelt, mit Bethlehem.

Antiochia (sin. An-tu) war in der römischen Kaiserzeit, wie schon früher unter den Seleukiden, ein Hauptemporium des orienta-

lischen Handels. Wir besitzen noch eine hier um 350 verfasste Schrift *Descriptio totius orbis* (*Geogr. Gr. min.* ed. Müller II, p. 513), welche über die indische Länderwelt freilich nur phantastische Angaben bietet; dass jedoch der Handel bis Kamboğa gereicht haben muss, erkennen wir aus der Schilderung der seligen Serer unter der Bezeichnung Καμαρῖνοι, womit offenbar die Khmer, arab. Qimâr قِمار Ibn-Khord. 66, gemeint sind; Κιμάρα (vgl. Cimirris G. Rav.) kennt Ptolemaeus an der Vereinigung der beiden Quellflüsse des Σῆρος, also dort, wo sich die alte Metropole der Khmer befand. Schwieriger zu deuten sind, von den Brahmanen und den biblischen Eviltae abgesehen, die Namen Emer (vielleicht Δίμουροι, Damila), Nebus (völlig undeutbar; Ἄβασα nennt Pausanias eine Insel der Serer), Dypsap (vielleicht Sapadypa, skr. Yâva-dvîpa), gens Ioneum (Yavana-dvîpa, bei Hiuen-Thsang wiedergegeben mit den Silben Yen-mo-na čeu, für die Halbinsel Malaka), endlich gens Diva (vgl. Divae et Serendivae, Amm. Marc. 22, 7). — Die weite Verbreitung der syrischen Nestorianer im Orient bezeugt schon der Mönch Kosmas; interessant ist die Bemerkung, dass bereits a. 500 die Abendländer von den Indiern Ῥωμεῖς genannt wurden, womit Rumis, Rumes der portugiesischen Berichte a. 1500 übereinstimmt. Καλαμίνη oder Qalimaia der Thomaslegende kann entweder auf Κάλαμα der gedrosischen Küste oder auf das malabarische Claminia G. Rav. p. 42 bezogen werden; Qalaçî der Konkana-Küste wage ich mit ἐκκλησία zu deuten, wie Qolais bei Kûfa. In späteren Jahrhunderten haben sich die nestorianischen Christen den Parsen angeschlossen und die persische Sprache bevorzugt. Orte wie Tanâçarî (deh-Naṣarî) und Marṭabân waren ursprünglich Ansiedelungen solcher persisch redenden Christen; von diesen rührt auch her die Bezeichnung Šahr-i-nau für Navapuri und das ganze Reich Siam — wir finden diesen Ausdruck bezeugt im Seğarat-Malâyu, bei 'Abd er-Razzâk, im Roteiro des Vasco de Gama (p. 109 Xarnaù), in den Berichten des Albuquerque (ed. Biker I, p. 8, IV, p. 54 el Rey de Syam ou Sarnaù e Tanaçary) und des Fernão Mendez Pinto cap. 36; Ludovico Varthema VI, 14. 20. 31 spricht ausdrücklich von nestorianischen Kaufleuten, welche nach Sarnau

Handel trieben. Es wäre an der Zeit, dass irgend ein Syrologe die in den syrischen Schriftwerken reichlich vorhandenen topographischen Angaben sammelte; schon die *Anecdota* von LAND bieten ein noch nicht verwerthetes Material.

Ueber Hinter-Indien bietet Ptolemaeus einen wahren Schatz von topographischen Angaben, deren Verständniss vielleicht durch fortgesetzte Inschriften- und Denkmälerforschung erschlossen werden wird. Hier sei nur auf einige vor-ptolemäische Berichte eingegangen. Dem Eratosthenes galt als äusserstes Ende des Taurus oder, wie Neuere sich ausdrücken, des ‚eurasischen Kettengebirgssystems' das Vorgebirge Τάμαρος (Strabo p. 509) oder, wie Mela schreibt, Tamus; auf der augusteischen Weltkarte vertrat diese Stelle das Vorgebirge SAMARA (Orosius 1, 2 vgl. Samar G. RAV. p. 40), welches ausläuft ‚inter gentes Eoas et Passyadras', wobei entweder an skr. Pâriyâtra oder an skr. *prâča* prakr. *passa* ‚östlich" + *adri* ‚Fels' gedacht werden kann. Eine dritte Form begegnet bei Ptolemaeus, Τημάλα ἀκρωτήριον neben Τημάλας ποταμός: es ist das Vorgebirge Negraës mit dem westlichsten Mündungsarm des Irâvadî, wo in der That das ‚eurasische' Gebirge seinen Abschluss findet. Ob dem Worte skr. *tamâla* ‚laurus cassia' oder **tâmara* ‚finster' (in barbarischer Aussprache *ϑamara*, *samara*) zugrunde liegt, lässt sich schwer entscheiden. Pomponius Mela nennt überdies eine wichtige Landmarke am Ostrande der Erde ‚mons mari Eoo inminens, nomine TABIS', wahrscheinlich das äusserste Ziel der Fahrten malayischer Völker, Formosa; vgl. makass. *tabing*, *tapi* ‚hohes Ufer'. Ueber die dazwischen liegenden serischen, d. h. hinterindischen Küstenstriche hatte zur Zeit der Seleukiden der Hellenoperser Ἀμώμητος (*amô-mâta* ‚mit Kraft geschaffen') Nachrichten verbreitet, welche Plinius VI, §. 55 im Auszuge mittheilt; Bestätigung derselben gab im ersten Jahrhundert der Kaufmann Alexandros, welchen Ptolemaeus benützt hat. Plinius führt folgende Flüsse an: Psitharas, Cambari, Lanos; dann folgt die Halbinsel Chryse, hierauf sinus Cyrnaba mit dem Flusse Atianos, zuletzt sinus Attacorum, der Golf von Bengalen, von dem aus ein Handelsweg tief ins Land der Trans-Himavat-Völker oder Uttarakuru sich hinzog. Der Fluss Ψιθάρας

rscheint bei Ptolemaeus in reinerer Form Ἀσπίθρας, in deren Stamm-ilbe vielleicht pers. *çpaita,* skr. *çveta* vorliegt. Da die nördlicheren Flüsse Σαΐνας und Ἀμβάστης, an deren Mündung bereits Σῖναι ἰχθυοφάγοι und Ἄμβάσται skr. Ambaṣṭha (genereller Ausdruck für Barbaren) hausen, der Küste von Tong-kin und dem Song-kà-Delta angehören, so muss der Aspithras irgend einen Flusslauf näher an Čampâ (civitas Sampa G. RAV. p. 40, Σάμφη bei Simon Seth, arab. Ṣanf) und Mahâ-Čampâ vorstellen, etwa den Fluss von Phai-pho, einem uralten Hafenplatze, von wo der vorzügliche Zimmt des Berglandes der Moï (arab. Mâyyid) und das berühmte Adlerholz (ἀγάλλοχον Σίνφι bei Chariton) exportirt wurden. Der folgende Fluss Cambari erscheint bei Ptolemaeus als Σῆρος, weil im Mündungsgebiete desselben das älteste Emporium für sinische Seide sich befunden hat; gemeint ist der Mä-khong mit seinem vom Toli-sap-See und dem Lande der Khmer kommenden Nebenfluss; Cambari ist wahrscheinlich der Fluss der Khmer oder Κάμαροι; gewaltsamer dünkt uns die Annahme einer Verunstaltung aus Cambages, Kamboğa. Das Inland erscheint bei Ptolemaeus als Χαλκῖτις χώρα skr. Tâmra-dvîpa, mit der Metropole Κόρτθα d. i. Khorta, siam. Ko-rath, wo sich ausgezeichnetes Kupfer, Magneteisen, Zinn, Antimon und andere Metalle vorfinden. — Der dritte Fluss Lanos, richtiger Δᾶνος, heisst bei Ptolemaeus Δοάνας und seine Anwohner heissen darum Δοᾶναι, bei Steph. Byz. Δάονες. Man könnte hiebei an Dai, den herrschenden Stamm Siams, denken; der Strom selbst ist sicherlich der Mä-nam ‚die Mutter der Gewässer'. Liegt aber nicht vielmehr in Δᾶνος eine malayische Bezeichnung des Stromes vor? vgl. tagal. *danao,* mal. *danau, ranau,* madagask. *rano,* dayak. *danum* ‚grosses Wasser, Strom, See'. Die Bewohner von Čampâ sprechen, wie dies neuerdings wieder KUHN erwiesen hat, einen alterthümlichen, malayischen Dialect, und in alter Zeit mögen Malayen auch noch an der Mündung des Mä-nam gehaust haben. — Chryse bezeichnet bekanntlich die malayische Halbinsel, skr. Suvarṇa-dvîpa; auf das Vorkommen von Flussgold zielen die Namen Χρυσοάνας bei Ptolemaeus und Χρυσορρόας bei Orosius; Gold fanden die Portugiesen im granitischen Berglande von Pahang, und diese Minen will gerade

jetzt wieder eine englische Gesellschaft ausbeuten. Silber mag sich dort auch vorgefunden haben; vgl. den Namen Pērak d. i. mal. *pēraq*, batt. *pirak*, tag. *pilak*, formos. *pila* ‚Silber'. Ob auch das Zinn der Halbinsel schon im Alterthum zur Verwendung kam? Die meisten Forscher haben dies bezweifelt, weil skr. *kastîra* ein Lehnwort aus der Sprache der Phöniker und Griechen ist und weil im Periplūs κασσίτερος als Importartikel der indischen Häfen erscheint. Aber es können die Yavana das zur indischen Bronzebereitung nothwendige Zinn aus Χρυσῆ selbst geholt haben, wie später die arabischen Händler aus Kalah. Ueberdies darf ein directes Zeugniss bei Steph. Byz. nicht übersehen werden: Κασσίτερα, νῆσος ἐν τῷ ὠκεανῷ, τῇ Ἰνδικῇ προσεχής, ἐξ ἧς ὁ κασσίτερος. Das ist doch deutlich genug! Ausser den Yavana haben gewiss auch die Malayen selbst das Zinn ihrer Heimat den indischen Emporien zugeführt; noch jetzt benennen die singalesischen Bewohner der Malediven-Atolle ‚Zinn' mit dem Worte *timara*, welches malayischen Ursprungs ist: dayak. *tambarah*, makass. *timbèra*, batt. *simbora*, mal. jav. *tīmah*, tag. *tingga*. Ueberhaupt bedürfen manche ostasiatischen Producte im einzelnen noch einer gründlicheren Untersuchung. Eine Musterarbeit dieser Art liegt zum Beispiel in SCHUMANN's Untersuchung über die Zimmtländer vor (Ergänzungsheft Nr. 73 der *Geogr. Mittheilungen* a. 1883). Freilich gibt es auch da allzu kühne Annahmen, z. B. die Zurückführung von ägypt. *khisi-t* auf sin. *kueï-ši*; auch hätte bemerkt werden sollen, dass bereits Garçia de Orta a. 1563 nachgewiesen hat, dass das Sundagebiet und der Süden Čînas seit Alters den Zimmt geliefert haben und nicht die Aromata-Küste Afrikas; für den besten Zimmt galt den Chinesen selbst das Product der Plantagen von Kiao-či und Kieu-čin; die malayische Bezeichnung des Zimmt als ‚Rinde' *kūlit* und ‚süsse Rinde' *kūlit-manis* findet ihre Analogie in skr. *tvača* δούακα, in arab. *qirfa* und *neǧeb*, sowie in malediv. *phoniambu-tori*, *foni-tori* ‚süsse Rinde'; die Zimmtsorte *lada* bei Plinius hat überhaupt irgend ein beissendes Gewürz bedeutet, vgl. makass. tag. *lada* ‚beissend, stechend', mal. *lāda* ‚Pfeffer'; in γίζιρ der griechischen Droguisten erblicke ich ‚Insel-Zimmt' d. h. Zimmt vom Emporium Barbara-gezîra an der Somaliküste; in arab. *gabalī*,

Berg-Zimmt' aus dem sailânischen Emporium Gabali-gâma d. i. Point-de-Galle.

Was Vorder-Indien betrifft, so finden wir eine summarische Berechnung der Küstenlänge bei Plin. VI, §. 72: von der Mündung des Ganges zum Vorgebirge der Kalinga und zur Stadt Dantapura 625 m. p. = 5000 stadia; von da bis zum Vorgebirge Τρόπινα 1225 m. p. = 9800 stadia; von da bis zum Vorgebirge und Hafen Perimula 750 m. p. = 6000 stadia; von da bis Patala 625 m. p. = 5000 stadia. Die Stadt der Kalinga lag im Deltagebiet der Godâvarî, das Vorgebirge selbst nennt Ptolemaeus Παλοῦρα; serra de Palur e rio Palur haben die portugiesischen Seekarten in $19^1/_2°$ N.; der nahe Hafen Κατικάρδαμα (skr. *kardama* ‚Sumpf') war auch auf der augusteischen Weltkarte als Calicardama verzeichnet, Orosius 1, 2. Τρόπινα stellt C. Kumârî vor; bis dahin betrug die Länge der Ostküste 1850 m. p. = 14.800 stadia; die in richtigem Verhältniss dazu auf bloss 1375 m. p. = 11.000 stadia berechnete Westküste hat als Mittelstation Pari-mûla, wo nach IX, §. 106 Perlenfang betrieben wurde. Die Gissung führt uns in den Sund von Bombay, zur Insel Karanǵa, und man vergleiche die Bemerkung in Godinho's Reisebericht a. 1663, cap. 15: alguns aljofres se tem achados em mãos de Colles na nossa ilha de Caranjâ. Berühmter war allerdings die Insel Περίμουλα im Manargolf, deren Aelian und Tzetzes Chil. XI, 456 gedenken; so wie der Hafen gleichen Namens an der Ostküste der malayischen Halbinsel, bei Ptolemaeus; vgl. mal. *per-mûla* ‚an der Wurzel, am Anfang gelegen', und *Mûla-Ǧâva* ‚das eigentliche Yâva, d. i. Menang-Kabau, Heimatgebiet der Malâyu', wo die arabischen Berichte das Emporium Qâqola ansetzen, d. i. mal. *ka-kuâla* εἰς τὸν λιμένα. Eine Stadt Automula nennt Plinius VI, §. 75 im Grenzgebiet von Kačča und Guǧerat.

Völlig räthselhaft dagegen erscheinen einige Distanzangaben, welche die Tab. Peut. auf dem Bilde Vorder-Indiens eingetragen zeigt, wobei selbst die Gattung des Wegmasses unsicher bleibt; es erscheinen da Namen, wie Elymaïs, Thimara, Calippe und nahe der Gangesmündung sogar ein Antiochia Tharmata, womit sich vergleichen lässt Ἄρματα, πόλις Ἰνδική, Steph. Byz. Sollten hier in der That indische

Handelsplätze vorliegen, welche die griechischen Schiffsleute nach Oertlichkeiten des seleukidischen Reiches benannten? Oder liegen hier bloss Entfernungen indischer Plätze von Häfen Elymaeas und Babylonias vor? — An der Ostküste finden wir verzeichnet die Flüsse Calingicus, Paleris, Aunes; im Inland ein Waldgebirge (Gondvâna) mit der Bemerkung ‚in his locis elefanti nascuntur' und südwärts davon Andrae Indi, skr. Andhra. In PALERIS erkennen wir den mehrmals vorkommenden dravidischen Flussnamen Pal-âṛu ‚Milchwasser'; für AUNES könnte man zwar Τύνας, die Kṛšṇa, einsetzen wollen, aber näher liegt die Gleichstellung mit der Vêṇâ. Der Ravennate p. 41 verzeichnet die Küstenplätze Antiochia Tharmata, Dosara, Coropatina, Garafana (gewiss ein Wort kolarischer Abkunft), Pitynna, Camagora, Paloris, Agaris; p. 72 Modura, Soli, Caveri. Alle diese Angaben hat LASSEN in seiner indischen Alterthumskunde nicht berücksichtigt.

Reichhaltiger erweist sich die Tabula in der Topographie der malabarischen Küste; sie erwähnt von Süden nach Norden die Orte Cotiara, Blinca, Nincildae, Muziris, Tundis und Pisanta (Βυζάντιον?) und der Ravennate hat überdies Claminia, Elyma, Patinnae, Ceta, Corucara und Patitana (= Pratisthâna, Παίθανα?); im Inlande hinter den Piraten erscheint Dimyrica, Damyrica, d. i. das Land der Dramila, Damila. Cotiara, Cotziara, μητρόπολις Κοττίαρα des Ptolemaeus, wonach das Pfeffergebiet Cotionara, Κοτιοναρική benannt wurde, war der alte Name von Kaulam, Koilun oder Quilon. Muziris wird mit Recht dem heutigen Mangaluru, Μαγγαρούθ des Kosmas, gleichgestellt; Muziri-t mit angehängtem Artikel hat im Munde der ägyptischen Kauffahrer einfach ‚ägyptischer (Hafen)' bedeutet; die Tabula zeichnet hier einen breiten Creek lacus Muzirit(anus) und darüber templum Augusti d. i. Σεβαστοῦ, des Çiva; diese berühmte Pagode wird noch von 'Abd er-Razzâk beschrieben. Am schwersten zu bestimmen ist die Lage von Tundis; das heutige Kunda-pur wird nämlich erst in neuerer Zeit genannt, niemals in der portugiesischen Periode (1500—1600).

Aber nicht bloss für die Kunde Indiens, auch für die Arabiens lässt sich — zwar nicht aus der Tabula Peutinger's — aber doch

aus dem vollständigeren Exemplare des Ravennaten ein kleiner Nutzen ziehen. Es sind allerdings nur Ortsnamen, ordnungslos durcheinander gewürfelt und keineswegs nach Strassenzügen geordnet; gleichwohl dürften Kenner des Landes und seiner älteren Inschriften in manchen derselben gute Bekannte wiederfinden. Wir führen sie hier an: (p. 55) Gabonita, Sargo, Empurium (Ἀραβία ἐμπόριον oder Gadana, ʿAden, schon bei Nearchos genannt Ἐμπορίη), Misaria, Luta, Minaea, Olafi, Sata, Simfea, Lacha, Dusar, Marthi, (p. 56) Thuris, Marata, Athima, Datilum, Sabi, Sabot, Maefa, Cosaba, Menfaba (Μέναμβις?), MARIBA, Obiae, IABRI, Baxaturis, Divitia, Tamuda, Novaca, Caldis, TAEMA, Coria, Boanum (Bainûn?), AGAR (Haǧr in Yemâma?), (p. 57) Dante, Lachinat, Borea, Valiae (al-ʿOlà?) Amara, Camaron, Cyrituca, NEGRA, TAFRA, EGRA, Sacamum, CORNAN, Leuce come (al-Ḥaurâ), Corona, Salati, Carcha, GERRA, TABOCA (Tabûk), Taba, Ommae, Samematride u. A.

Für die Kunde Babyloniens erweist sich der Nutzen als etwas grösser. Hier sei bloss der Schiffsweg am Tigris von Seleucia bis Charax besprochen, dessen Länge nach Plinius 2560 Stadien = 320 römische Meilen betrug; in seltener Uebereinstimmung dazu beträgt die Summe der Entfernungen auf der Tabula 318 m. p.; die Stationen lauten: Seleucia 45 m. p., Dorista (Δαριστάνη, Steph. Byz.?) 20 m. p., Abara 20 m. p., Currapho 35 m. p., Thamara 20 m. p., Cybate (Βαβυτάκη, Steph. Byz.?) 40 m. p., Donantitia 20 m. p., Dablan 13 m. p., Aserga 40 m. p., ANAR (das heutige Qorna an der Vereinigung des Furât mit dem Diǧla) 25 m. p., Assabe 25 m. p., Spara 15 m. p., SPASINU CHARAX (gegenüber Obollah, nahe an Moḥammera gelegen). Die dritte Station möchte ich mit geringer Aenderung Çurapho, Surapho lesen und dazu den Namen des in den keilinschriftlichen Denkmälern erwähnten Flusses oder Canales Surâpu vergleichen; Surapho hat ungefähr die Lage des heutigen Kût el-ʿAmâra, wo sich der Tigris spaltet, indem sich vom Hauptarm der Canal el-Ḥaï oder der Tigris von Kaškar-Wâsiṭ gegen Süden abzweigt; demnach wäre Surâpu identisch mit diesem südlichen Hauptcanale; die mit Surâpu zugleich genannte Tribus Gambulu wird ohnehin mit

der von den arabischen Geographen erwähnten Oertlichkeit Ğabbûl (noch jetzt angeblich Gambol?) in Verbindung gebracht, welche mitten zwischen die Stationen Abara und Surapho fällt, nahe an Zor-Fâmiya oder das ‚untere Apamea'. Der Hauptarm des Tigris hat zur Seleukidenzeit genau denselben Lauf verfolgt wie heutzutage; zur Khalifenzeit dagegen wurde der Ḥai als Hauptarm betrachtet, mit dem Beisatze jedoch, dass es einen älteren, gegen Osten gerichteten Tigrislauf gebe, welcher die Ravine Ğaukhà und das Gebiet von Maisân durchfliesst und sich mit dem vereinigten Furât-Diğla bei al-Madhâr (= Qorna) vereinige. — Die vor Gründung Kûfas vielgenannte Handelsstadt Ḥîra, deren Ruf bis nach Čîna gedrungen war (sin. Yü-lo nach HIRTH's Gleichstellung), syr. Ḥêrtâ, Ἔρθα bei Steph. Byz., glaube ich in Derta der Tabula, Dertha des Ravennaten wiederzufinden: die Lage mitten zwischen den paludes Chaldaicae entspricht aufs Beste und eine Entstellung der Schreibweise aus ursprünglichem Herta ist kein Ding der Unmöglichkeit. — Dann noch eine etwas kühnere Vermuthung. Seit D'ANVILLE sind wir gewohnt, folgende Namensformen als identisch zu betrachten: Ἄμπη, Verbannungsort der Milesier, am unteren Tigris (Hdt.); Ἄγνις, Handelsplatz im Sumpfgebiet zwischen Susa und dem Pasitigres (Nearch); Aple, nahe der Vereinigung des Euphrat und Tigris gelegen (Plin.); Ange, Ort nahe der innersten Bucht des Persergolfes (Jul. Honorius). Schreibt man diese Namen mit altgriechischer Grossschrift, so vereinigen sich dieselben insgesammt in einer vorauszusetzenden Grundform Ἀγμή oder Ἀγμίς. Jener Handelsort, welcher ungefähr die Lage des heutigen Ḥoweiza oder ‚Klein-Hûza' einnahm, erhielt diesen seinen Namen Ἀγμή von den benachbarten Sümpfen: assyr. *agammê*, aram. *aghmâ* (von Qodâma direct bezeugt als synonym mit arab. Baṭâiḥ). RAWLINSON hat zwar Ἄγνις mit Dûr-Yakin der Keilinschriften vergleichen wollen; aber diese Veste, welche eher in Plinius' Durine vorliegt, lag am Ufer des Furât, und zwar auf der Anhöhe der Beni-Manṣur zwischen Qorna und den alten Ruinenstätten Arku, Uru, Êridu.

Gross ist der Sprung von Bâbel und Sumir zu den oceanischen Inseln Madagaskar und Formosa, den Endpunkten der malayischen

Welt; weil wir aber malayische Verhältnisse mehrmals gestreift haben, so seien uns auch die folgenden Bemerkungen gestattet. Wiederholt wurde in jüngster Zeit betont, die Bantu-Rasse habe weder im Typus noch in der Sprache auf das madagassische Volksthum eingewirkt. Diese Ansicht steht aber im Widerspruche mit gut bezeugten Thatsachen. Auf der öden Südwestseite Madagaskars hausten portugiesischen Berichterstattern zufolge Kaffernstämme mit dunkler Hautfarbe, casta negra Buque, eine Bezeichnung, die auf der gegenüber liegenden Küste von Mozambique mehrmals wiederkehrt; im Gegensatz dazu werden die Stämme an der ganzen Ostküste der Insel, zumal no reyno de Madagassi, als licht gefärbt hingestellt und von diesen letzteren (den Vorfahren der Howa in Ang-Kowa) habe die ganze Insel den zuerst von Marco Polo bezeugten Namen Madagas-car erhalten, worin *car, čar* ein von den indischen Banïanen hinzugefügtes Affix mit der Bedeutung ‚Bewohner' darstelle. Wir fügen hinzu, dass die meisten Ausdrücke für Hausthiere im Malagaš dem Kreise der Bantu-Sprachen entstammen und dass die Suaheli noch heutzutage Madagaskar nie anders benennen als Búki oder (mit Localsuffix) Buki-ni. Aber auch auf der grossen Seekarte des Vaz Dourado a. 1580 heisst die Insel ilha Buqui. — Fr. Müller hat im Sprachschatz des Malagaš dem Batta verwandte Elemente gefunden; wir möchten unserseits hinzufügen, dass auch merkwürdige Uebereinstimmungen mit der Sprache der Dayak vorhanden sind und dass eine wichtige Eigenschaft, die Neigung zu vocalischem Abschluss der Wörter, das Malagaš verbindet mit den Dialecten von Çelebes, Buru, Ambon und Ceram: es scheinen somit die nördlichen Gestade der Sundasee zu beiden Seiten der Makassarstrasse das Ausgangsgebiet der madagassischen Malayen darzustellen. — Terrien de Lacouperie (*Journ. of the As. soc.* xix, 413—494, London 1887) glaubt in den auf Formosa gesprochenen Dialecten eine starke Mischung mit Elementen der monosyllabischen Šan- und Miau-tse-Sprachen wahrzunehmen; er hat aber leider nicht ein einziges concretes Beispiel für diese Annahme vorgebracht. Im Gegentheil, die Vocabularien bezeugen (abgesehen von einigen Lehnwörtern aus dem Sinischen) die völlige

Unvermischtheit der malayischen Sprachen Formosas und deren nächste Verwandtschaft mit der Gruppe der auf den Philippinen (sowie in Ćampâ?) gesprochenen Sprachen — eine Thatsache, welche bereits in überzeugendster Weise von H. C. v. d. GABELENTZ und von FR. MÜLLER erhärtet worden ist.

The date of the poet Mâgha.

By

Joh. Klatt.

Regarding the date of the poet Mâgha, nothing certain is known at present, though various conjectures have been put forward. Professor Jacobi, the scholar who has last discussed the question *ante*, vol. III, p. 144 ff., attempts to prove from internal evidence that he was older than Bâṇa and Subandhu, and thus cannot have lived later than in the middle of the sixth century. But, in the Prabhâvakacharitra of the Jainas, there is a tradition, never yet published, in which Mâgha is said to be the cousin of Siddharshi. The latter composed the Upamitabhavaprapañchâ kathâ, according to the colophon of that work, in Vikrama Saṁvat 962 (A. D. 906). This is the final result of my researches; I now proceed to give the tradition in extenso.

I.

In the Prabhâvakacharitra, Śṛiṅga XIV, verses 3 and 156, the prince of poets *(kavîśvara)*, Mâgha, is mentioned as a relative and contemporary *(bandhu* and *sahaja)* of Siddha, and as a descendant of Suprabhadeva.[1] In Gurjaradeśa, in the town of Śrîmâla, the

[1] Śrî Siddharshi[ḥ] śriyo deyo[â]d viyâmadhyânadhâmabhûḥ |
nirgraṁthagraṁthatâm âpur yadgraṁthâḥ sâṁpû[pra]taṁ bhuvi || 1.
Suprabhaḥ pûrvajo yasya suprabhaḥ pratibhâvatâ [taḥ] |
ba[ṁ]dhur baṁdhurabhâgyaśrîr yasya Mâghaḥ kavîśvaraḥ || 3.
śrîmat- Suprabhadevabh[n]irmmalaksha[ku]lâlaṁkârachûḍâmaṇiḥ
śrîman- Mâghakah[v]îśvarasya sahajaḥ prekshâparîkshânidheḥ | .. 156.

Prabhâvakacharitra says, reigned King Charmalâta. His prime minister *(mantrin)* was the above-named Suprabhadeva, who in his youth had been a friend *(bâlamitram)* of king Bhoja. Suprabhadeva had two sons, named, respectively, Datta and Śubhaṁkara; the son of the latter was Siddha, whose history is related in the rest of Chap. XIV.[1]

These notes suffice to identify the Mâgha of the Prabhâvakacharitra with the author of the Śiśupâlavadha, who, at the end of his poem, calls himself the son of Dattaka, and grandson of Suprabhadeva. The king, whose prime minister Suprabhadeva was, is variously named in the different manuscripts of the Śiśupâlavadha, Dharmanâbha, Dharmanâtha, Dharmadeva, Varmalâkhya, Varmalâta, Varmanâma, Nirmalânta (Śiśup., edited by Durgâprasâd and Śivadatta, Bombay 1888, preface, p. 4). In the Berlin Śâradâ MS., written on birch-bark (MSS. or. fol. 1060, leaf 370^{b}), and in an other Berlin manuscript (MSS. or. fol. 830, WEBER, *Verzeichniss*, Vol. II, Nos. 1537 and 1549), the form Dharmalâbha occurs, and in a third (MSS. or. fol. 1496), Dharmalâta. Charmalâta in the Prabhâvakacharitra seems to be a mistake for Varmalâta or Dharmalâta.

As regards the authenticity of the Praśasti of the Śiśupâlavadha, it is proved by the fact that it is explained by Vallabhadeva, the oldest commentator, who lived in the first half of the tenth century, and was perhaps even a contemporary of Mâgha.[2]

That Mâgha was a native of Gujarât, is also mentioned in the stories of Merutuṅga and Ballâla (Śiś. ed. Bombay 1888, preface, pp. 1—4), and a tradition to this effect is still current in India. In

---

[1] I do not give the Sanskrit text, as the single manuscript at my disposal is very incorrect. The said MS., which I owe to the kindness of Professor BÜHLER, is now in the library of the India Office (BÜHLER MSS. 1888, No. 298, see *ZDMG* vol. XLII, p. 551; Professor BÜHLER's second copy goes only as far as Chap. XIV. v. 500).

[2] Kayyaṭa, the grandson of Vallabhadeva, wrote a commentary on Ânandavardhana's Devîśataka, in Kali 4078, i. e., A. D. 977 (*Kâvyamâlâ* I, p. 101, note 4). Mallinâtha, who lived in the fourteenth century, gives no commentary on the Praśasti. Hence Prof. AUFRECHT (*Catal Bodl.*, p. 118^{a}) doubted its authenticity

his poem, Mâgha describes the ocean and Mount Girnâr; and this fact also agrees well with this supposition (*ante* vol. III, p. 145).

The town of Śrîmâla, Bhillamâla or Bhinnamâla (the modern Bhînmâl, in southern Mârvâḍ, close to the northern frontier of Gujarât) was, at the time of Hiuen Tsiang, the capital of the northern kingdom of the Gurjaras; and the astronomer, Brahmagupta, composed there his Siddhânta, A. D. 628 (BÜHLER, *Indian Antiquary*, vol. XVII, p. 192).[1]

That Śrîmâla was the birthplace of Mâgha, is confirmed by a remark to that effect in the colophon of one of the MSS. of the Śiśupâlavadha: *iti śrî-Bhinnamâlavavâstavya-Dattakasûnor mahâvaiyâkaraṇasya Mâghasya kṛitau Śiśupâlavadhe* (Bombay edition 1888, preface, p. 4, note 1). Merutuṅga too, in his Prabandhachintâmaṇi (composed in Saṁvat 1361) calls Mâgha a native of Śrîmâla, and relates that King Bhoja of Dhârâ changed the name of Śrîmâla into Bhillamâla, because the people of Śrîmâla left Mâgha to die in want and distress. Siddharshi, the cousin of Mâgha, says likewise, concerning himself, that he wrote the Upamitabhavaprapanchâ in Bhillamâla, living in the temple of Jina (PETERSON, *3rd Report*, App., p. 148, l. 3 from below).

King Bhoja, who is mentioned in the Prabhâvakacharitra as the friend of Suprabhadeva, grandfather of Mâgha and Siddha, is, of course, not king Bhoja of Dhârâ, who reigned in the eleventh century, but probably the king of Gwalior and Kanauj, whose inscriptions are dated Saṁvat 919 and 933 (HULTZSCH, *ZDMG.*, vol. XL, p. 28).[2]

II.

Before proceeding further, I give the history of Siddha, cousin of Mâgha, according to the Prabhâvakacharitra, because it well illustrates the history of Mâgha and in itself contains many interesting facts.

---

[1] See also Bêrûnî, India I. 153, where the distance of Bhillamâla from Aṇhilvâḍ is correctly given. [G. B.]

[2] See also *Indian Antiquary*, vol. XV, p. 110. [G. B.]

One day, the Charitra asserts, Siddha's mother, seeing her son's young wife weeping, questioned her as to the cause of her sorrow, and in answer was informed that Siddha never came home until after midnight. She tried to calm her daughter-in-law, saying, 'I will warn my son with words both severe and friendly; sleep thou in peace to night, my child, I will keep watch'.[1] When her son the next time came home late at night, she did not open the door, ordering him to seek some place where the doors were kept open at so late an hour. Siddha then went to the Jaina monks, whose doors are always open. They recognised in him a future Prabhâvaka and received him kindly at their monastery. His father tried in vain to dissuade him from becoming a monk; reminding him of his duty to his mother and his wife, and of his large property. Siddha was received into the Jaina community by Gargarshi, who on that occasion is made to relate the list of his preceptors *(gachchhasaṁtati)*, beginning with Vajra, whose pupil, Vajrasena, had four pupils, Nâgendra, Nirvṛiti, Chandra and Vidyâdhara (*Indian Antiquary*, vol. XI, p. 247, No. 17). From the second of these, the Nirvṛitigachchha, to which Sûrâchârya, the teacher of Gargarshi, belonged, is said to have taken its origin.[2]

It is not mentioned in the Prabhâvakacharitra that Gargarshi composed any work; but Siddha, his pupil, is there said to have composed, firstly, a commentary on the Upadeśamâlâ, and secondly, the Upamitabhavaprapañchâ mahâkathâ, in 8 prastâvas. On account of this latter work, he received from the Saṁgha the surname *Vyâ-*

---

[1] sutaṁ svaṁ bodhayishyâmi vachanaiḥ karkaśapriyaiḥ ‖ adya svapihi vatse tvaṁ niśchintâ, 'haṁ tu jâgaraṁ kurve. vv. 33. 34. The tale agrees, in part even to the very words, with the story of the foundation of the Digambara sect (see, for instance, WEBER, *Verzeichniss*, vol. II, p. 975, 'vatse! yady evaṁ tarhi tvaṁ adya svapihi, svayam evâ 'haṁ jâgarishyâmi', and JACOBI, *ZDMG.*, vol. XXXVIII, p. 3).

[2] tachchishya-Vajrasenasyâbhûd vineyachatushṭayî |
Nâgeṁdro Ni[r]vṛitiś Chaṁdraḥ khyâto Vidyâdharas tathâ ‖ 84.
âsîn Nirvṛitigachchhe cha Sûrâchâryo dhîyâṁ nidhiḥ |
tadvineya[ś cha] Gargarshir ahaṁ dîkshâgurus ûvaḥ [tava] ‖ 85.

This Gargarshi is perhaps identical with the author of Karmavipâka and Pâsakakevalî (PETERSON, *3rd Report*, App., pp. 6—7, 212—213).

khyâtṛi 'the expounder'.[1] Both these works exist in old palm-leaf manuscripts. The oldest existing manuscript of the former was written in Saṁvat 1291 (PETERSON, *3rd Report*, App., pp. 25, 130, 172 and 184). The Upamitabhavaprapañchâ bears Saṁvat 962 as the date of its composition (KIELHORN, *Report*, pp. 5—9; PETERSON, *3rd Rep.*, App., pp. 146—153; 3—5; 91, v. 21 and a manuscript was written in Saṁvat 1261 (BÜHLER, *Report on Sanskṛit Mss.* 1874—1875, p. 4). Siddha was also the author of another work, a commentary on the Nyâyâvatâra ('composed by sitapaṭa-Siddhavyâkhyânaka', see KIELHORN, *Report*, p. 89; PETERSON, *3rd Rep.*, App., pp. 34—35, 109);[2] but this is not mentioned in the Prabhâvakacharitra. To another Siddharshi must probably be ascribed the medical text, Siddha-yogamâlâ (*Catal. Decc. Coll.*, 1888, p. 272).

The Prabhâvakacharitra further relates that Siddha's fellow-student, Dâkshiṇyachandrasûri, composed the kathâ Kuvalayamâlâ (*Catal. Decc. Coll.*, p. 207).[3]

The story of Siddha's life then continues as follows. He resolved to go to the country of the Buddhists, in order to study their philosophical works.[4] Against the will of his teacher, he went to the

---

[1] sa voya[chopa]deśamâlâyâ vṛiddhavâlâvavodhinîṁ[ṁ] |
vidadhe 'vahitaprajñaḥ sarvajña iva gîrbharaiḥ || 88.
ittham uttejitasvâṁtas tenâsau nirmame vudhaḥ |
ajñadurvodhasaṁbaṁdhâṁ[ṁ] prastâvâshṭakasaṁbhṛitâḥ[ṁ] || 95.
ramyâm uparimita[upamita]bhavaprapaṁchâkhyo[âṁ] mahâkathâ[ṁ] |
suvodhakavitâṁ c[v]idvaduttatta[utta]mâṁgavidhûnanîṁ[ṁ] || 96. yugmaṁ.
graṁthâ[aṁ] vyâkhyânayogyaṁ yad enaṁ chakre śamâśrayaṁ |
ataḥprabhṛiti saṁgho 'sya vyâkhyâtṛivirudaṁ dadau || 97.

[2] The passage, *tat sâdhavaḥ kṛitakṛipâ* mayi śodhayantu, p. 35, l. 6, which recurs p. 131, v. 2; p. 146, l. 4, proves that this commentary was composed by our Siddha.

[3] ch[s]ûrir Dâkshiṇyachaṁdrâkhyo gurubhrâtâsti tasya saḥ |
kathâṁ Kuvalayâmâlâṁ chakre śṛiṁgâranirbharâ[ṁ] || 89.

[4] tarkagraṁthâ mayâ 'dhîtâḥ sve 'pare 'pî 'ha ye sthitâ[ḥ] |
bauddhapramâṇaśâstrâṇi na syus taddeśam aṁtarâ || 100.
âpaprachchhe guruṁ samyagvinîtavachanais tataḥ |
prâṁtarasthitadeśeshu gamanâyo 'nmanâyitaḥ || 101.

town of Mahâbodha (or Mahâbauddha), which belonged to the Buddhists, studied their sacred books, astonished them by his sagacity and quick understanding of their scriptures and finally embraced their religion.[1] In course of time he returned to his former teacher, Gargasvâmin, and was kindly received by him. Garga put into his hands the Lalitavistarâ, a commentary on Chaityavandanasûtra by Haribhadra. The perusal of this book re-converted Siddha to Jainism.[2]

This account of the Prabh.-char. seems to be confirmed by the colophon of a manuscript, (written in Saṁvat 1291), of Siddha's commentary on the Upadeśamâlâ, in which Siddha is called Jaina-Jaimini-Kaṇabhuk-Saugatâdidarśanavedin (PETERSON, *3rd Rep.*, App., p. 172). — Two pupils of Haribhadra's (died Saṁvat 585), Haṁsa and Paramahaṁsa, are also said to have gone to a Buddhist teacher, paraśâsanarahasyagrahaṇârtham (*Ind. Antiqu.*, vol. XI, p. 247b, No. 24), and even in the 12th century of our era, Vîrasûri is said to have disputed with the Buddhists and defeated them at Mahâbodhapura (Prabh.-char., Śṛinga 20, v. 30).

[1] ity uditvâ praṇamyâtha sa jagâma yathepsitaṁ |
Mahâvodhâbhidhâvo[au]ddhapuram avyaktaveshabhṛit || 113.
kuśâgrîyamates tasyâkleśenâpi pravodhataḥ |
vidvaddurbhedaśâstrâṇi teshâm âsîch chamatkṛitiḥ || 114.
śanair bhrâṁtamanovṛitti[r] vabha[û]vâ 'sau yathâtathâ |
tadîyadîkshâm âdatta jainamârgâtinispṛihaḥ || 117.
dhyâtvety uttha[â]ya gurubhis taṁ niveśyâsanerppitâ |
chaityavaṁdanasûtrasya vṛittir lalitavistarâ || 125.
ûv[ch]uś cha yâvad âyâma[ḥ] kṛitvâ v[ch]aityanatiṁ n[v]ayaṁ |
graṁthas tâvad ayaṁ th[v]îkshya ity uktvâ te 'gaman vahiḥ || 126.
tata[ḥ] Siddhaś cha taṁ graṁthaṁ vîkshamâṇo mahâmatiḥ |
vyamṛiśat kim akâryaṁ tan mayârabdham achiṁtitaṁ || 127.
ko 'nya eva[ṁ]vidho mâdṛig aviv[ch]âritakârakaḥ |
svârthabhraṁśî y[p]arâkhyânair maṇi[ṁ] kâchet[n]a hârayet || 128.
mahe[o]pakârî sa śrîmân Haribhadraprabhur yataḥ |
madartham eth[v]a yenâm[s]au graṁtho 'pi niramâpyata || 129.
âchâryâ[a]- Haribhadro me dharmavodhakaro guruḥ |
prastâve 'bhâvato haḥ[ṁ]ta sa evâdye niveśitaḥ || 130.
anâgataṁ parijñâya chaityavaṁdanaṁ[a]saṁśrayâ |
madartha[ṁ] nirmmitâ yena vṛittir laṁbhitathi [lalitavi]starâ || 131.
visha[ṁ] vinirddha[û]ya kuvâsanâmayaṁ vyavîchacha [chîcha]rad yaḥ kṛita[kṛi]p[illegible]
madâśay[illegible]
achi[ṁ]tyavîryeṇa suvâsanâsudhâṁ namo 'stu tasme[ai] Haribhadrasûraye || 1[illegible]

Siddha himself composed verses 130—132. For they occur in the Praśasti Upamitabhavaprapañchâ (PETERSON, *3rd Report*, App., p. 148), and v. 132 is also

III.

We pass now to the question of the age of Siddha. As the Prabhâvakacharitra contains no date in the chapter belonging to Siddha, we give here a complete list of the chronological dates contained in the latter part of that work.

Śṛiṅga 9, Haribhadra, no date.

Śṛiṅga 10, Mallavâdin, author of the Padmacharita, with the date 884 Vîra.

11. Bappabhaṭṭi, Saṁvat 800—895.

12. Mânatuṅga, author of the Bhaktâmarastotra, in the time of the poet Bâṇa and King Harsha.

13. Mânadeva, author of the Śântistavana.

14. Siddha vyâkhyâtṛi.

15. Vîragaṇi, Saṁvat 938—991, in the time of King Châmuṇḍa of Aṇahillapura (v. 105), who reigned Saṁvat 944—971, according to Merutuṅga. The dates of Vîragaṇi's birth, consecration and death are contained in vv. 164—165:

vasuvahninidhau 938 janma vrata[ṁ] vyomavasugrahe 980 |
i[ṁ]dunaṁdagrahe varshe 991 'vasânam abhavat prabhoḥ || 164.
gârhasthyam abhavat tasya dvichatvâriṁśataṁ samâḥ |
ekâdaśa vrate 'thâyus tripa[ṁ]châśa[t sa]mâ abhût || 165.

16. Śântisûri, surnamed Vâdivetâla, of the Thârâpadragachchha, in the time of King Bhîma of Aṇahillapura, who reigned Saṁvat 1078—1130, and of King Bhoja of Dhârâ (vv. 5, 44). He was the author of an Uttarâdhyayanasûraṭîkâ, died Saṁvat 1096 (v. 130).

17. Mahendra, teacher of Śobhana. — Dhanapâla.

18. Sûrâchârya, in the time of the Kings Bhîma and Bhoja.

19. Abhayadeva, the commentator.

---

be found in the Praśasti of the commentary on the Upadeśamâlâ (ib. pp. 130 and 184). From these verses Professor LEUMANN has inferred that Haribhadra was the actual teacher of Siddha, and must therefore have lived in the second half of the ninth century. But, from the context, it is clear that Siddha did not know Haribhadra himself, but was converted merely by means of the book which he had written.

20. Vîrasûri, of the Khaṇḍellagachchha, in the time of King Jayasiṁha-Siddharâja (Saṁvat 1150—1199).

21. Vâdi-Devasûri, born Saṁvat 1143, died Saṁvat 1226.

22. Hemachandra, born Saṁvat 1145, died Saṁvat 1229.

Here we have, beginning with the XV. chapter, an unquestionable chronology, settled by the dates of the patriarchs and the names of the kings, for the period between Saṁvat 950 and the death of Hemachandra. On the other hand, the dates of the predecessors of Siddha are uncertain. In the Prabhâvakacharitra Mânatuṅga is succeeded by Mânadeva, but in the Paṭṭâvalîs of the Kharatara and Tapâgachchhas, the order of these two names is reversed; and then follows Vîrasûri, who was contemporary with Devarddhigaṇi (Saṁvat 510), according to the Kharatara list, but who lived about Saṁvat 300, according to the Tapâ list (*Ind. Antiqu.*, vol. XI, pp. 247[b], 252[b]). But, as Mânatuṅga is stated to have been contemporary of the poet Bâṇa and of King Harsha, he must have lived at the beginning of the seventh century of our era.

It is evident therefore, from the foregoing, that we cannot determine the age of Siddha and Mâgha from the Prabhâvakacharitra alone. But all mere conjectures are unnecessary, because Siddha himself, as already stated, fixes his own time saying in the Praśasti of the Upamitabhavaprapañchâ kathâ, that he finished that work at Bhillamâla, in the year Saṁvat 962, jyeshṭhe sitapanchamyâṁ punarvasau gurudine (PETERSON, *3rd Report*, App., p. 149; KIELHORN, *Report*, p. 9). According to the calculations of Professors JACOBI and KIELHORN, the astronomical facts connected with the date are correct. It corresponds to Thursday, the 1st of May 906 A. D. (*ZDMG.*, vol. XLIII, 1889, p. 348, note 1; *Ind. Antiqu.*, vol. XVIII, 1889, p. 87, note 3).

IV.

The year 906 of our era would consequently fall in Mâgha's time, or, at least come close to it. But against this assumption it may be urged that the poet is quoted by authors, who lived much earlier

1. To Udbhaṭa (2nd half of the eighth century) is ascribed the verse, 'tâvad bhâ Bhâraver bhâti yâvan Mâghasya nodayaḥ', in *Târânâtha's Vâchaspatya sub voce* Mâgha. But this single verse, which has not, as yet, been traced in any of Udbhaṭa's works, seems not to be of much weight.[1]

2. The verse of the Śiśupâlavadha, *madhye samudraṁ kakubhaḥ piśangîr* (III, 33) is quoted in the Abhidhâvṛittamâtṛikâ of Mukula (about 875—900 A. D., see BÜHLER, *Det. Report*, p. 66).[2]

3. Four verses of the Śiśupâlavadha are quoted in Vâmana's Kâvyâlaṁkâravṛitti (JACOBI, *ante*, vol. III, p. 141, note 3). The age of Vâmana has not yet been fixed. Only this is certain, that he is quoted by Abhinavagupta (beginning of the XI. century), who says, that Ânandavardhana composed a verse with reference to Vâmana. Vâmana is therefore earlier than Ânandavardhana, who, according to the Râjataraṅgiṇî, was a contemporary of King Avantivarman of Kaśmîr (855—884 A. D.), but, according to Professor PISCHEL, seems to have been the teacher of Abhinavagupta (Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka, ed. by PISCHEL, introd., p. 22). There is no other reason to identify the rhetorician Vâmana with the minister of King Jayâpîḍa (779—813 A. D.), than the present tradition of the Kaśmîrian Paṇḍits (BÜHLER, *Det. Report*, p. 65). Professor JACOBI thinks it important, that Vâmana does not quote the Murârinâṭaka or Ratnâkara, and therefore he believes him to be older than either.

4. Two verses of the Śiś. (V, 26 and III, 53) are quoted in the 2nd uddyota of Ânandavardhana's Dhvanyâloka[3] (see the new Bombay edition of the Śiś., preface, p. 4).

---

[1] In the Subhâshitârṇava the verse is not ascribed to Udbhaṭa, but is anonymous (BÖHTLINGK, *Indische Sprüche*, 2. ed., vol. 3, No. 5487). The verse certainly does not occur in Udbhaṭa's Kâvyâlaṁkârasaṁgraha, as Professor PISCHEL informs me (see also Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka, ed. PISCHEL, introd., p. 6).

[2] I have to thank Professors BÜHLER and PISCHEL for this quotation.

[3] The part of the 2nd uddyota of the Dhvanyâloka hitherto printed in the Kâvyamâlâ, does not contain the quotations, as Professor JACOBI tells me; but Professor PISCHEL has found the quotations in a manuscript (BÜHLER, *Det. Report*, No. 257, leaf 153a), vide infra.

5. Finally Mâgha is quoted in two couplets, ascribed to Râjaśekhara (see Karpûramanjarî, in the Kâvyamâlâ, Bombay 1887, preface, pp. 7 and 10, and JACOBI, *ante*, vol. III, p. 134, note 1). Râjaśekhara lived about the first quarter of the x. century, as has been proved by FLEET (*Ind. Antiqu.*, vol. XVI, 1887, pp. 175—178).[1]

V.

Though the quotations, given above (pp. 9—10, sub 1—5), raise doubts, they seem hardly sufficient to make us reject the tradition

---

[1] Professor PISCHEL has had the great kindness to note for me the quotations from Mâgha, which are contained in about twenty rhetorical works; and I take this opportunity of publicly thanking him for the trouble which he has taken in my behalf.

The works and authors which mention Mâgha are the following: Alaṁkâraratnâkara, Alaṁkâraśekhara, Bâlakṛishṇa, Daśarûpâvaloka, Ânandavardhana, Hemachandra's Alaṁkârachûḍâmaṇi, Kâvyaprakâśa, Kavidarpaṇavṛitti, Kâvyaprakâśanidarśana, Amarachandra's Kaviśikshâ, Kuvalayânanda, Mukula, Rudraṭa, commentary (now printed in the Kâvyamâlâ), Ruyyaka's Alaṁkârasarvasva, Sâhityadarpaṇa, Śiśuprabodha, Jayaratha's Udâharaṇa, the younger Vâgbhaṭa.

Professor PISCHEL has also communicated to me the following couplets concerning Mâgha:

Mâghaś Śiśupâlavadhaṁ vidadhat kavimadavadhaṁ vidadhe |
Ratnâkaras svavijayaṁ Haravijayaṁ varṇayan vyavṛiṇot ||

(Alaṁkâravimarśinî, BÜHLER, No. 230, fol. 171b); and

Murâripadachintâ chet tadâ Mâghe matiṁ kuru |

(Anargharâghava, in the Kâvyamâlâ, p. 1, note; see also Subhâshîtaratnabhâṇḍâgâram, Bombay 1886, p. 53, sub voce Murâri).

It is noteworthy that Murâri, and not Mâgha is quoted by Ratnâkara (middle of the ninth century), at any rate, as far as is at present known.

Mâgha is further quoted in Somadeva's Yaśastilaka, composed A. D. 959 (PETERSON, *2nd Report*, p. 45); in a verse ascribed to Dhanapâla, A. D. 972 (AUFRECHT, *ZDMG.*, vol. XXVII, p. 41); in Halâyudha's Chhandovṛitti, composed in the time of King Muñja, second half of the tenth century (WEBER, *Ind. Studien*, vol. VIII, p. 196); in Dhanika's Daśarûpâvaloka, composed under the same king (Daśarûpa, ed. HALL, p. 198, v. 80; BÜHLER, *Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. Wiener Akad.*, vol. CXVI, p. 622); in Bhoja's Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇa, first half of the eleventh century (AUFRECHT, *Catal. Bodl.*, p. 208b); in Kshemendra's Auchityâlaṁkâra, composed under King Ananta of Kaśmîr, A. D. 1029—1064 (PETERSON, *JBBRAS.*, vol. XVI, p. 176).

of the Jainas. But they make it necessary to place the composition of the Śiśupâlavadha a few decades earlier than the year 906 A. D. Nor is this impossible.

For first, Mâgha was probably older than Siddha, because Mâgha's father was the elder of the two brethren.

Secondly the assertion of the Prabhâvakacharitra, that Siddha composed the Upamitabhavaprapañchâ before going to the Buddhists, is refuted, at it seems, by the colophon in which he praises Haribhadra as the teacher who delivered him 'from the poison of the heresy' (of Buddhism). From this we may venture to infer, that Siddha had already made the journey and was an old man, when he composed the Upamita°, in A. D. 906, while Mâgha, on the contrary, may have written his poem in his youth.

Hence follows the possibility of Mâgha's being a contemporary of King Bhoja of Gwalior (A. D. 862 and 876, above p. 3). The later tradition of Mâgha's meeting with King Bhoja of Dhârâ may rest upon his being mistaken for the Bhoja of Gwalior.

Finally, we may believe that Mâgha was, in his youth, already famous enough to be cited as an authority in rhetorical works. This opinion is confirmed, to a certain degree, by the stories of Merutuṅga and Ballâla concerning the honours done to Mâgha by King Bhoja.

But we cannot hope that all doubts as to the truth of the Jaina tradition will be removed, until all the old writers on poetics have become known, and until it has been proved that Mâgha is not quoted by them.

Anzeigen.

Paṇḍit Dînanâtha Vidyâlaṅkâra. *The Vivâda-ratnâkara, a treatise on Hindu Law by Chaṇḍeśvara;* edited by —. Calcutta, 1885—1887. *Bibl. Ind.,* Nos. 549, 550, 588, 592, 599, 619, 630.

The learned editor of this useful and important work, in the Sanskrit Preface prefixed to it, refers to the fact that Chaṇḍeśvara, the author of the Vivâdaratnâkara, made a present of his own weight in gold to an assembly of Brahmans in the year rasaguṇabhuja-chandraiḥ sammite śâkavarshe, i. e. A. D. 1314. This statement has been taken apparently from the Praśasti to the Vivâdaratnâkara (pp. 670, 671). It had been used previously, as a means of fixing the date of that compilation, in Rajkumar Sarvadhikari's volume of Tagore Law Lectures, published in 1882. Mr. Sarvadhikari, referring to a 'Sanskrit College MS.', quotes it from Chaṇḍeśvara's Preface to his work, whereas the present edition of the Vivâdaratnâkara, which is founded on three good MSS., has it at the close of the work only. This no doubt is its proper place, but the reading *uttaraḥ Soṇanâthaḥ* (p. 671) requires to be changed into Mr. Sarvadhikari's reading *uttaraṃ Somanâthât,* the meaning being that the liberal act in question took place 'north of Somnath', which place has not been identified. Chaṇḍeśvara was the prime minister of king Harasiṃhadeva of Mithilâ (Tirhut), the renowned conqueror of Nepal, and Mr. Sarvadhikari has collected from other sources evidence tending to show that the reign of that monarch falls in the early part of the fourteenth century. The predecessors again from whose works Chaṇḍeśvara has

drawn or whose opinions he objects to, are all of them standard writers of the earlier centuries of the middle ages of India. Thus e. g. he mentions Asahâya, Medhâtithi, the earliest Commentator of Manu, Vijñâneśvara's Mitâksharâ, Halâyudha, and Lakshmîdhara's Kalpataru. We may note here by the way that Mr. Sarvadhikari has fallen into an error when he places Lakshmîdhara 'between Chaṇḍeśvara (1314 A. D.) and Mâdhava (1361—1375)', and when he makes out Chaṇḍeśvara to have been contemporaneous with Pratâpa Rudra, the author of the Sarasvatîvilâsa. Lakshmîdhara, as pointed out by Mr. Sarvadhikari himself, is frequently referred to in the Vivadaratnâkara, and the Pratâpa Rudra, who wrote the Sarasvatîvilâsa, has been identified by Mr. Foulkes in his edition and translation of the Dâyabhâga section of that work, with the Gajapati King of Orissa, who reigned in the beginning of the sixteenth century A. D. Nor is Mr. Sarvadhikari right in referring the composition of the Madanapârijâta to the year 1231, and in identifying that work with the Pârijâta quoted by Chaṇḍeśvara.[1]

The Vivâdaratnâkara is one of the most comprehensive works of its kind, and simply invaluable as a collection of numerous Smṛiti texts never published hitherto. Together with other works of the Mithilâ school, which is among the earliest law schools of India, it has been used very largely by the writers of the Bengal school, as may be seen e. g. from COLEBROOKE'S Digest. The print under notice does much credit to the care and industry adhibited by the editor. The text as printed by him is readable throughout, and we have noted a comparatively small number of misprints only. A MS. preserved in the Library of the Asiatic Society of Bengal has served as the principal foundation of this edition, but the editor has noted likewise the more important *variae lectiones* of two other MSS., and has added explanations of his own of a number of rare and obscure terms.

---

[1] See, on this point, the Introduction to Professor BÜHLER'S Manu, S. B. E. XXV, p. CXXV, note 2.

For the Smṛiti texts quoted in the Ratnâkara, the editor might have availed himself advantageously of the printed editions of the Smṛitis and of other Dharmanibandhas besides the Ratnâkara. The following are some of the corrections suggested by adopting this method. P. 46, text of Kâtyâyana, for *abhyarditena* read *abhyarthitena*. P. 53, Manu, for *kṛitavyayaḥ* read *kṛito vyayaḥ;* see Manu VIII, 166. P. 55, Bṛihaspati, for *ujjâmâdikam* in the text and Commentary, read *uddhârâdikam*. P. 69, Kâtyâyana, for *viṇmûtrasaṃjñâ* read *viṇmûtraśaṅkhâ*. The former reading is supported by the Commentary however. P. 196, Nârada, for *avîkshitam* read *avikshatam;* see Nâradasmṛiti IX, 2 (P. 160). The Commentary explains *avîkshitam* by *aparîkshitam*. This shows that the reading *avîkshitam* is not a mere misprint; but the other reading is required by the sense and corroborated by the Vîramitrodaya, COLEBROOKE's Digest and other Lawbooks. P. 209, Manu, for *śûnyâṃś cha vanagocharân* read *anyâṃś cha vanagocharân;* see Manu VIII, 260. P. 345, Kâtyâyana, for *naraḥ* read *nṛipaḥ*. P. 354, Vishṇu, for *gṛihakuḍyâdyupajño* read *gṛihakuḍyâdyupabhettâ;* see Vishnu V, 108. P. 354, Vishṇu, for *na cha tân yajyât* read *na cha tâñ jahyât;* see Vishṇu V, 114. P. 356, Yâjnavalkya, for *vṛikshakshudrapaśûnâṃ* read *vṛishakshudrapaśûnâṃ*; see Yâjñavalkya II, 236. The clause *kshudrapaśûnâm* shows that *vṛisha* is the true reading, though Chaṇḍeśvara must have read *vṛiksha*, as may be gathered from his gloss on this text. P. 360, Yâjñavalkya, for *ashṭaśato* read *ashṭaguṇo;* see Yâjñavalkya II, 239. P. 443, Hârîta, for *sûtrasavanam anishṭvâ nâvaset* read *anusavanam ishṭvâ vaset*. P. 446, Nârada, for *svabhagaṃ* read *subhṛiśaṃ;* see Nâradasmṛiti XII, 88 (P. 185). P. 615, Nârada, the second and third lines seem to be wrong and to have been inserted by an interpolator; see Nâradasmṛiti XVI, 7 (p. 215).

J. JOLLY.

J. Epping, S. J., *Astronomisches aus Babylon oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel.* Unter Mitwirkung von P. J. N. Strassmaier, S. J. Mit Copien der einschlägigen Keilschrifttafeln und anderen Beilagen. Freiburg, Herder, 1889.

Dass die astronomischen Kenntnisse der Alten aus Babylonien stammen, war eine allgemeine Ansicht bei den Schriftstellern des Alterthums und wird von Herodot ausdrücklich bezeugt. Es ist daher nicht zu verwundern, dass schon unter den ersten babylonisch-assyrischen Keilschrifttafeln, welche von Sir Henry Layard in Kujundschik entdeckt und nach Europa gebracht wurden, sich zahlreiche Nummern vorfanden, welche Berichte über Beobachtungen von Mond und Sonne und von anderen Gestirnen enthielten. Die erste derartige Inschrift veröffentlichte Hincks in den *Transactions* der irischen Akademie vom Jahre 1856. Es bedurfte aber erst mehrerer Jahre, bis, hauptsächlich durch die Bemühungen Dr. Oppert's und Prof. Sayce's, der wahre Charakter dieser Aufzeichnungen erkannt wurde, die sich als astrologisch entpuppten, wobei die absolut nothwendigen Angaben für eine astronomische Berechnung fehlten.[1] War man somit damals in der berechtigten Hoffnung, es werde gelingen, die berühmte babylonische Astronomie auf Grund der genannten Documente zu reconstruiren, gründlich enttäuscht, so gaben doch mehrere Angaben bilinguer Texte, unter denen sich schon früh Listen von Monatsnamen gefunden hatten, sowie vor allem die unzweifelhafte Aufzeichnung einer Sonnenfinsterniss in den 1862 von Sir Henry Rawlinson entdeckten Eponymencanones die volle Berechtigung, das Nachsuchen nach wirklich astronomischen Inschriften nicht aufzugeben. Erfolggekrönt waren endlich die Bemühungen Pater Strassmaier's, der zuerst von der letzten von G. Smith erworbenen und 1876 ins British-Museum gebrachten Sammlung einige Inschriften rein astronomischen Inhalts copirte, denen sich später

[1] Heutzutage kennen wir freilich ein paar datirte derartige astrologische Berichte, z. B. 83, 1—18, 286 und 287.

ähnliche von Spartali und von Rassam erworbene anreihten. In der richtigen Erkenntniss des eminenten Werthes dieser Denkmäler gewann Strassmaier zu weiteren Untersuchungen die Mitarbeiterschaft des Astronomen Jos. Epping und konnte schon 1881 auf dem internationalen Orientalisten-Congresse zu Berlin eine Frucht ihrer gemeinsamen Studien[1] vorlegen, wodurch unter Anderm mit Hilfe einer Planetenbeobachtungen enthaltenden Tafel der 1. Nisan des Jahres 189 der seleukidischen Aera = Jahr 125 der arsacidischen als der 25. März des Jahres 123 v. Chr. bestimmt wurde (wobei geschichtlich höchstens noch ein Unterschied von ± 1 Jahr zulässig sein könnte).

Die Fortsetzung und den vorläufigen Abschluss seiner neunjährigen Arbeiten legte Pater Epping in dem vorliegenden Buche nieder, in dem er nicht nur das Mass der vorausgesetzten Kenntnisse des Lesers auf das geringste reducirte, sondern auch durch eine höchst anschauliche genetische Entwicklung seiner und Strassmaier's Entdeckungen und durch gewinnende Darstellung die Lectüre desselben zu einer anziehenden gemacht hat.

Auf ‚einleitende Bemerkungen über astronomische Keilinschriften' aus der Feder P. Strassmaier's folgt zunächst die Erklärung dreier aus dem Keilschrifttext transscribirter Tabellen zur Berechnung des Neumondes, aus denen sich auf den ersten Blick arithmetische Reihen ergeben, womit allein schon die Annahme rechnungsmässig niedergelegter Beobachtungen seitens der Babylonier bewiesen ist. Cap. III gibt drei inschriftliche Tabellen von Mond-Ephemeriden für die Jahre 188, 189 und 201 der Seleukiden-Aera nebst ausführlichen Datumsbestimmungen, einer Liste der verzeichneten Finsternisse und einer auf die Angaben der letzteren und die Zeitabstände zwischen Neumond und Neulicht basirten, bis auf den Zeitraum von 1—6 Monaten detaillirten, indirecten Beweisführung, dass bei Annahme einer Verschiebung der seleukidischen Aera von der christlichen (nach obiger Angabe) um ± 7 Jahre kein Theil der von Oppolzer mitgetheilten ‚periodischen' Finsternisse sich mit den babylonischen

[1] *Stimmen aus Maria-Laach* XXI, 277 ff.; vgl. *Verh. Or.-Cgr. Berl.*, 1. Theil, S. 70 ff.

ufzeichnungen deckt. Besonders hervorzuheben dürfte in diesem apitel (§. 3, bes. S. 47 ff.) die Methode sein, die Verfasser schliesslich lazu zwingt (S. 61), die babylonischen Zahlenangaben zur Zeit des Neumondes nicht als Elongations-, sondern als Zeitgrade (= 4 Minuten) zu deuten. Wie innig die Arbeit des Assyriologen hier zum Theil mit der des Astronomen Hand in Hand gehen musste, um zu einem befriedigenden Resultate zu führen, geht besonders aus §. 7, ‚die Bedeutung der Zahlenangaben bei den Finsternissen,' hervor, zu deren Bestimmung eine weitläufige Correspondenz der Verfasser nöthig war: die einfache Transscription und philologische Uebersetzung der keilinschriftlichen Ideogramme einerseits, ihre Auffassung als astronomische Termini anderseits.

Das gleiche zeigt sich bei Betrachtung des vierten Capitels, über die babylonischen Planeten-Ephemeriden, welches das längste und bei weitem interessanteste des ganzen Werkes bildet. Wir müssen uns in dieser knappen Anzeige darauf beschränken, die hauptsächlichsten der hier erzielten Resultate zusammenzufassen, als welche etwa die folgenden gelten können: 1. Die Babylonier gaben die Daten für Constellationen von Planeten mit Ekliptiksternen (sogenannten ‚Normalsternen') an, sei es dass blos die Namen dieser Sterne oder die der betreffenden Ekliptiksterngruppe erwähnt wurden. Zur Erhärtung und Einzelerklärung dieses Satzes führt Verfasser 28[1] derartige Constellationen für die Jahre 189 und 201 SA. auf, welche zuerst übersetzt und dann vom astronomischen Standpunkte aus sachlich erklärt werden. 2. Die Babylonier bezeichneten die heliakischen Auf- und Untergänge der äusseren Planeten Mars, Jupiter und Saturn, und zwar den Aufgang durch *namir*, den Untergang durch šu = *erib* (S. 141). 3. Sie bemerkten desgleichen, und durch dieselben Ideogramme, die heliakischen Auf- und Untergänge der inneren Planeten Venus und Merkur. Besonders interessant ist zu verfolgen, wie Verfasser durch seine ersten tastenden Versuche, dem babylonischen Planetentext einen Sinn unterzulegen, von der un-

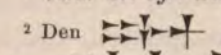
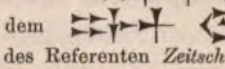
[1] Vgl. über diese Zahl S. 187.

richtigen, auch 1881 noch von Oppert vertheidigten[1] Gleichung GUT-TU = Jupiter abkam und durch die Mittelstufe der gleichfalls unrichtigen Gleichung GUT-TU = Mars endlich zur richtigen Erklärung von GUT-TU = Merkur gelangte (S. 112 f.). 4. Die Babylonier bezeichneten die ‚Opposition' mit der Sonne, d. h. das Aufsteigen der äusseren Planeten am östlichen Himmel kurz nach Sonnenuntergang mit *ina i-a;* 5. sie deuteten die Kehr- oder Stationspunkte derselben Planeten durch uš = *emid* an. 6. Sie besassen eine Reihe von Sterngruppen in der Ekliptik, von denen zwölf, soweit assyriologisch erklärbar, grossentheils in ihren Namen und bis auf einige Grade auch in ihrer Ausdehnung unseren Thierkreis-Sternbildern entsprechen. Endlich 7. sie bestimmten die heliakischen Auf- und Untergänge des Sirius und 8. die Anfangstermine der astronomischen Jahreszeiten, vermuthlich vom Herbstäquinoctium ausgehend. Wenn wir dazu noch die genaue Veröffentlichung, Transscription und Uebersetzung der beiden Tafeln Sp. Nr. 128 und 129, eine kritische Zusammenfassung der chronologischen und astronomischen Resultate sowie eine Reihe äusserst wichtiger assyriologischer Bemerkungen über Zeit- und Massangaben, die Zeichen des Thierkreises, die Namen von Planeten und anderen Sternen[2] nebst Beigabe einer die betreffenden Ideogramme erklärenden Tabelle erwähnen, so ist damit der Rahmen des Buches aufs knappste erschöpft.

Ueber den astronomischen Theil der Arbeit kann sich Referent kein Urtheil erlauben, würde aber ein solches wohl über die rein philologische Partie des Buches wagen.

---

[1] *Verh. Or.-Cgr. Berl.*, I, 70.

[2] Den  scheint Strassmaier jetzt geneigt mit dem  , d. h. dem Sirius zu identificiren: S. 175, Nr. [illegible] vgl. des Referenten *Zeitschr.* 1888, S. 251. — Es ist vielleicht verstattet, zu dem dort (S. 249 ff.) gegebenen ‚Nachtrag' noch einen weiteren hinzuzufügen, der ferneren Studien über den vielbesprochenen Stern erleichtern dürfte. Referent hat denselben neuerdings noch in den folgenden von Kujundschik stammenden Texten gefunden: K. 2132 (s. *Catal.*, p. 411), K. 2253, K. 2310, K. 6121, K. 7274, K. 7931, K. 795[illegible] K. 7992, K. 11092, Sm. 1317, Sm. 1329, Rm. 477, Rm. II 114, Rm. II 174, Rm. II 36[illegible] 80, 7—19, 39; 82, 5—22, 512; 83, 1—18, 209 und 317.

Nach dem, was ihm bei der Lectüre der letztgenannten Abschnitte klar geworden ist, zieht er es aber vor, die beiden Herausgeber zu ihren Erfolgen zu beglückwünschen. Und mit Recht kann sich P. EPPING rühmen, dass er ‚diesen alten Astronomen den Ehrenplatz in der Wissenschaft wieder errungen habe, der ihnen in früheren Zeiten eingeräumt worden ist'. Das moderne, vielbeliebte *‚Chaldaeos ne consulito!'* war denn doch wohl etwas verfrüht?

London, December 1889.

C. BEZOLD.

Kleine Mittheilungen.

Dr. Stein's discovery of a Jaina temple, described by Hiuen Tsiang. – In his account of the Panjab the Chinese pilgrim Hiuen Tsiang narrates (BEAL, *Siyuki*, vol. I, p. 144) that he saw 40 or 50 *li* to the south-east of the hill-town Siṅghapura by the side of ten sacred tanks, a Stûpa built by Aśoka, a deserted Buddhist monastery and a temple of the White-robed heretics. He adds that in that spot, 'the original teacher of the White-robed ascetics arrived at the knowledge of the principles he sought, and first preached the law,' as well as, 'that there was an inscription to that effect.' Some further remarks on the laws and the images of this teacher leave no doubt that the sectarians, settled near Siṅghapura,[1] were Śvetâmbara Jainas. The latter point was first noticed by Professor LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, vol. IV, p. 670, and his identification has been accepted unhesitatingly by all other Orientalists.

The geographical position of Siṅghapura and of the sacred spot near it has been repeatedly discussed by Sir A. CUNNINGHAM. In the *Archaeological Survey Reports*, vol. II, p. 191 f, he states that Hiuen Tsiang's description of Siṅghapura would fit either Ketâs or Malot in the Salt Range, but gives the preference to the latter town. In his *Ancient Geography*, p. 124 ff, he decides for Ketâs. But, after another tour in the Panjab, he returns (*Archaeological Survey Reports*, vol. V, p. 90) to his first opinion. He again identifies Siṅghapura

[1] I use throughout the form *Siṅghapura* instead of *Siṁhapura*, because Hiuen Tsiang's transcription points to it, and because it occurs in the Lakkâ Maṇḍal Praśasti.

with Malot and further expresses his belief that Ketâs is identical with the site of the Buddhist and Jaina sanctuaries, because it still possesses, a large pool of great sanctity as well as a number of smaller ponds which presumably represent the ten tanks mentioned by Hiuen Tsiang. This view he declares to be further confirmed by the existence of a ruined monastery on a mound 400 feet to the west of the pools, which would correspond to the deserted monastery of Hiuen Tsiang. But in none of the three accounts of Ketâs occurs any mention of Jaina ruins.

The latter circumstance made me suspect long ago that there must be something wrong or wanting in Sir A. CUNNINGHAM's identifications, and I urged at various times friends who resided in the Panja or visited it on archaeological expeditions, to examine carefully the ancient sites in the Salt Range and especially the neighbourhood of Ketâs in order to discover Hiuen Tsiang's Jaina temple and, if possible, the highly important inscription which he mentions. My appeals had, however, no result, until I addressed myself to the present energetic Principal of the Oriental College at Lahore, Dr STEIN, of whose excellent work some account has been given in the pages of this Journal, vol. II, p. 271. Dr STEIN made a trip to Ketâs during the last Christmas holidays, which resulted in the discovery of the temple and moreover made it possible to fix with accuracy the site of Siṅghapura which since the publication of the Lakkâ Maṇḍal Praśasti in the *Epigraphia Indica* has become a place of considerable interest. I give his own account of the journey, translating it from a German letter dated December 28, 1889. He says there:

"I left Lahore on Christmas eve and arrived next morning in Khewra, the terminus of the branch-line of the Sindh Sâgar Railway, which leads to the salt works. From Khewra I intended to start for Ketâs where Sir A. CUNNINGHAM tried to find Hiuen Tsiang's Jaina temple and tanks. The officials in charge of the salt works, were not able to give me much information. So I left Khewra, where, in spite of the great age of the mines, neither inscriptions nor any other antiquities are found, by the Ketâs road which runs up the the steep

south-eastern scarp of the hills. The first village on the plateau of the Salt Range, which I reached, was Rotucha, where the old inhabitants, whom I questioned regarding ancient ruins, pointed without hesitation to the other side of a hill-chain situated in a westerly direction. They asserted that a place, called Mûrti, was found there in the Gamdhala valley, which yielded stone-images and beautifully cut blocks, such as had been taken away a few years ago for the erection of the new bridge at Choya Saidan Shah. As the latter town lies on the road to Ketâs, I rode on and soon convinced myself by ocular inspection that the materials for the bridge, just mentioned, which partly are adorned with relievos, must have been taken from an old temple. I further found similar fine slabs of red sandstone in the gateway of the Ziarat at Saidan Shah, which building seems to date from the times of the Moghuls. On account of these discoveries I resolved to stop for the night in the bungalow at Choya Saidan Shah and to visit Mûrti on the following day. Yesterday in the morning I followed the rivulet which flows from Ketâs down the Gamdhala valley, and was not a little surprised, when after a march of about two English miles my guide showed me the place where all the sculptures had been found in a spot which seems to agree most remarkably with Hiuen Tsiang's description. The bed of the Ketâs brook forms in the narrow and very pitturesque Gamdhala valley a number of small tanks, and at a bend, where there are two larger basins, stands the hill of Mûrti. It rises on a basis of solid sandstone to about one hundred feet above the level of the water, and its top expands into a small plateau, about 225 feet long and 190 broad. On this plateau lies a small mound about 40 feet high and on its west-side an enormous mass of rubbish, marking the site of an ancient temple. Two trenches, about 70 feet long, which run north and west, show where the walls stood, the fundaments of which were excavated eight years ago by order of the Ass^{t} Commissioner's in order to furnish materials for the bridge near Saidan Shah. Small fragments of richly ornamented capitals and of friezes can be picked up without trouble from the heap of ruins. From the

top of the hill I heard distinctly the murmuring of the brook, which on leaving the chief tank, forces its way between a number of boulders. Dense groups of trees, such as Hiuen Tsiang describes, are reflected in the limpid water of the tanks, which still swarm with fish and frequently attract the sport loving officers of the Jhelam cantonment. On the whole I have not seen in the neighbourhood any place to which Hiuen Tsiang's description, 'altogether it is a lovely spot for wandering forth' would more justly apply. But I anticipate the results of my further excursions of yesterday and of to-day.

In order to ascertain as quickly as possible, if the situation of Mûrti agreed with the distances given by Hiuen Tsiang, I started for Ketâs after a cursory inspection of the plateau and of its surroundings. As I suspected that the small mound on the plateau enclosed Aśoka's Stûpa, which Hiuen Tsiang mentions in the immediate neighbourhood of the Jaina temple, I set, previous to my departure, twenty Kulis to remove the rubbish which covers it. Ketâs which lies about four miles north-west from the Gamdhala valley, I reached about noon. I at once examined the Tîrtha, already described by Sir A. CUNNINGHAM, and the group of ancient temples, called Sat-Ghara. I was soon convinced that there is at Ketâs no group of tanks such as that described by Hiuen Tsiang. For the brook, after leaving the *one* large tank flows downwards in a narrow stony bed. The five tolerably well preserved temples of Sat-Ghara show the Kaśmîrian style, no trace of Jaina architecture. On further inquiries after ancient sculptures, I was conducted to a modern temple which one of the Purohitas of Ketâs built during the Sikh period with stones, brought from Mûrti. It really showed the same square blocks and delicately chiselled ornaments which I had found in Mûrti. To my still greater joy I was shown in the courtyard of the temple of Mahant Sarjû Dâs two richly ornamented stone-pillars which were stated to have come likewise from Mûrti. They have been cut out of the same red sandstone which furnished all the sculptures in the latter place, and they have on two sides deep holes which look as if they were intended for fitting in wooden railings. The sculptures on their

capitals differ, but are decidedly in the Jaina style, showing seated, naked male figures with garlands in their hands. You will understand that they forcibly reminded me of Hiuen Tsiang's 'balustrades of different shapes and of strange character'. In the large Stûpa, situated before the east-front of the Sat-Ghara temples, I believe to recognise the Stûpa of Aśoka which, as Hiuen Tsiang says, lay to the south of the town of Siñghapura. The completely ruinous state of this monument, which rises to the height of nearly fifty feet, would agree well with Hiuen Tsiang's remark, 'the decorations are much ruined'. From this last remark you will see that I consider Ketâs rather the field of ruins, lying 1—2 miles further north, to be the site of the ancient town, which according to the Chinese pilgrim stood [illegible] perhaps 6—7 miles) north-west from the Jaina temple. That Ketâs possessed a greater importance than that derived from [illegible] Nâga sacred tank) is proved by the ruins of ancient forts on [illegible] surrounding hills, which would not be necessary for a mere [illegible] pilgrimage.

[illegible] slept last night at Dalwal, a large village without any ancient [illegible] I rode this morning south-west to Shib Gangâ and Malot, [illegible] inspected the well preserved temples in the Kaśmîrian style. [illegible] both places are too distant (10 and 14 miles respectively) from Mûrti and cannot have been the sites of Siñghapura. Besides the [illegible] to Mûrti (and Ketâs) would not agree. It would be north-[illegible] south-east as Hiuen Tsiang says.

When I returned in the afternoon to Mûrti, I found that [illegible] of the mound had been laid free, and the rough walls of [illegible] covered with a layer of mortar, two feet thick, [illegible] that the mound was not a natural hillock, but a [illegible] put the Kulis to work on the south front of [illegible] depth of not more than one foot beautiful capi-[illegible] of pillars turned up and somewhat later a re-[illegible] which apparently had adorned the top of a [illegible] in all, we found to-day twenty fragments [illegible] can be [illegible]

In a postscript from Lahore Dr Stein states that he obtained by further excavations on December 29 fifty more fragments of sculptures 'which were deposited in the bungalow at Saidan Shahi pending their transference to the Lahore Museum.' Some pieces, which he brought with him to Lahore, he showed to Mr. Kipling, the Director of the Museum, who fully agreed with him in considering them to be Jaina sculptures.

It seems to me impossible to deny that Dr Stein has found Hiuen Tsiang's long looked-for Jaina temple and that he has shown Sir A. Cunningham's second opinion regarding the site of Siṅghapura to be the correct one. These discoveries possess a very great interest. Whether they will become still more important by the recovery of the curious inscription which Hiuen Tsiang saw, will depend on the result of an application to the Govt of the Panjab for the means to fully excavate the site of Mûrti. I trust that it will be successful. For, ancient Jaina sculptures are not very common in Northern India, and the inscription or inscriptions which will certainly come to light, will be invaluable for the history of the Jaina sect.

G. Bühler.

Ueber Vendidad I, 20 (Sp.). — Der Grund-Text lautet: *marçδām-ća wīϑušhām-ća*. Dazu die Huzvaresch-Paraphrase: [Pahlavi][1] [Pahlavi]. ‚Schlechte Nachrede der Genossen, d. h. die Nachrede der Genossen dieses Ortes machen sie schlecht, d. h. mit Schlechtigkeit befleckt ist dieser Ort.' Darnach entspricht [Pahlavi] dem Worte *marçδām* und [Pahlavi] dem Worte *wīϑušhām* des Grund-Textes. Das letztere kann nur Genit. plur. von *wīϑuš-* ‚Bekannter' sein, so dass die Stelle *marçδām-ća wīϑušhām-ća* durch ‚sowohl üble Nachrede (überhaupt), als auch unter Bekannten' übersetzt werden muss.

[1] So muss statt des sinnlosen [Pahlavi] gelesen werden, welches durch einen flüchtigen Copisten hieher gerathen ist.

Ueber Vendidad I, 22 und 24 (Sp.). — Der Grund-Text lautet: *bāχδīm srīrām ęręδvo-drafšhām — brawarępm-ća usaδas-ća;* was Spiegel übersetzt: ‚Bakhdhi, das schöne, mit hohen Fahnen — fressende Thiere.‘ Die Huzvaresch-Uebersetzung dieser Stelle lautet: [illegible] [illegible][1] [illegible]. ‚Balkh, schön zum Ansehen, mit erhobener Fahne, d. h. sie halten die Fahne hoch erhoben. Es gibt Einige, welche also sagen: sie erheben sie zahlreich, d. h. ziehen sie in die Höhe. — Eine weitausgedehnte (feindliche) Front erscheint oft. Es gibt Einige, welche also sagen: zum Orte kommt eine Reiterschar, sie versteckt sich, (so dass) ihre Front weit ausgedehnt wird.‘

Auffallend ist die Uebersetzung der beiden Worte *brawarępm-ća usaδas-ća* durch das eine Wort [illegible]. Offenbar hatte der Paraphrast bloss eine Kenntniss der Tradition ohne die Worte zu verstehen. — Nach der Tradition aber lag gewiss der Sinn darin, dass Raubzüge vorkommen, in Uebereinstimmung mit dem Epitheton der Stadt. Ich möchte daher die Stelle *brawarępm-ća usaδas-ća* übersetzen: ‚Plünderung und Fortschleppen in die Fremde,‘ indem ich *usaδah-* = *ut-saδah-* *(ut-sadas-)* erkläre.

Ueber Vendidad I, 30 (Sp.). — Diese Stelle lautet im Grund-Text: *harojūm jim wiš-haręzanęm.* Dazu die Huzvaresch-Uebersetzung mit einer Glosse: [illegible][2] [illegible]. ‚Harae, welches Stämme loslässt. Und das Stämme-Loslassen besteht darin, dass wir die unseren neun Nächte und (respective) einen Monat lang zurückhalten, sie aber auf einmal (sie) loslassen, (so dass) sie (frei) ziehen.‘

Die Stelle *harojūm jim wiš-haręzanęm* = [illegible] hat offenbar den Sinn: ‚Haraēwa, welches Stämme (Colonien) entsendet.‘ Diesen

[1] [illegible] hat hier dieselbe Bedeutung wie ճակատ im Armenischen. Man sagt ճակատ զօրու ‚army drawn up in order of battle‘. Vgl. den Gebrauch von avest. *ainika* und skrt. *anīkā.*

[2] [illegible] ist, wie schon de Harlez u. A. eingesehen haben, = semit. *ŠBQ*, ist also *šabakanntann* zu lesen.

infachen Sinn hat der in dogmatischen Anschauungen verrannte Paraphrast so gefasst, dass das Land Haraēwa seine Bewohner bei vorkommenden Verunreinigungen einer kürzeren Procedur, als sie bei ihm zu Hause üblich war, unterzieht, indem es dieselben gleich frei lässt, während sonst nach den Vorschriften des Mazda-Glaubens je nach der Jahreszeit neun Tage oder ein Monat (vgl. Vendidad v, 130) zur Reinigung nothwendig sind. — Dies dürfte der Sinn der Glosse sein, welche allen bisherigen Erklärern (vgl. Spiegel, *Avesta-Comm.* I, 27, Justi, *Handbuch der Zendspr.* 277, 1 Columne) unverständlich geblieben ist.

Friedrich Müller.

Liste der bei der Redaction eingelaufenen Bücher.

Otto Stoll, Die Maya-Sprachen der Pokom-Gruppe. I. Theil: Die Sprache der Pokonchi-Indianer. Wien (Alfr. Hölder) 1888.

G. Budde, Erfahrungen eines Hadschi. Leipzig (F. W. Grunow) 1888.

H. Oldenberg. Die Hymnen des Rigveda, Band I. Berlin (Hertz) 1888.

A. Müller, Orient. Bibliographie, II, 2—3. Berlin 1888.

J. Kirste, Zur Pehlevi-Paläographie. Mit einer Schrifttafel. Wien 1888.

الجزء الثانى من فهرست الكتب العربيّة المحفوظة بالكتبخانة المصريّة

The American Journal of Philology, ed. by Basil L. Gildersleeve. Vol. IX, 3—4, X, 1.

Orta-Oyounou, Théâtre populaire turc, text turc avec transcription et traduction hongroise par Ignace Kunos, Dr. phil. Budapest 1888. Extrait du Journal Nyelvtudományi közlemények de l'Académie d. sc. hongroise.

Merveilles biographiques et historiques ou Chroniques du Cheikh Abd-el-Rahman el Djabarti, traduit de l'arabe par Chefik mansour Bey, Abdulaziz Kahil Bey, Gabriel Nicolas Kahil Bey et Iskender Amoun Efendi. Tome I—III. Le Caire (Brockhaus) 1888.

Arab. Bibel-Chrestomathie, herausgegeben von B. G. Jacob. Berlin, (H. Reuther) 1888.

Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung assyr. und babyl. Texte, in Verbindung mit Abel, Bezold, Jensen, Pusen, Winckler herausgegeben von Eberhard Schrader. Band I. Berlin, H. (Reuther) 1889.

Die Sprüche der Väter (פרקי אבות), herausgegeben und erklärt von Prof. Dr. H. L. Strack. Berlin, H. (Reuther) 1888.

R. SIMON, Beitr. zur Kenntniss der ved. Schulen. Kiel (Haeseler) 1889.

La Legenda di Maometo in Occidente, par ALESSANDRO D'ANCONA. (Estratto dal Giornale storico della letteratura italiana 1889, vol. XIII.)

SIMONSEN D., Sculptures et inscriptions de Palmyre. Copenhague, (Th. Lind) 1889.

ARENDT C., Bilder aus dem häuslichen und Familien-Leben der Chinesen. Berlin, (Reuther) 1888.

NESTLE EB., Syrische Grammatik. Berlin, (Reuther) 1888.

STRACK H. L., 'Aboda Zara, Der Mischnatractat ‚Götzendienst'. Berlin, (Reuther) 1888.

DHRUVA H., The mugdhāvabodha auktika. Bombay 1889.

LUDWIG A., Ueber die Kritik des Rgveda-Textes. Prag 1889.

C. SALEMAN und V. SCHUKOVSKI, Persische Grammatik. Berlin (Reuther) 1889.

SOCIN, Arabische Grammatik. Berlin (Reuther) 1889.

Antonii Placentini Itinerarium, ed. Dr. J. GILDEMEISTER. Berlin (Reuther) 1889.

KLAMROTH M., Die fünfzig ältesten Suren des Korans in gereimter deutscher Uebersetzung. (Mit einem Anhange über die übrigen mekkanischen Suren.) Hamburg (Herold'sche Buchhandlung) 1890.

ZIMMERN H. Die Assyriologie als Hilfswissenschaft für das Studium des alten Testamentes und des classischen Alterthums. Königsberg i. Pr. 1889 (Wilh. Koch).

كتاب كليله ودمنه Книга Калилаг и Димнаг. Москва 1889.

KARL SCHMIDT's Geschichte der Pädagogik. Vierte Auflage, bearbeitet von Dr. FRIEDR. DITTES und Dr. EM. HANNAK. Cöthen (Paul Schletter's Erben) 1890.

DIE REDACTION.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. IV — Nro 2

VIENNA, 1890.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Der Quantitätswechsel im Auslaute vedischer Wörter.

Von

Dr. Jos. Zubatý.

(Schluss.)

48. Die Partikel *kíl*ă kehrt in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 12mal wieder, darunter 6mal mit folgendem Anlaute zusammengezogen (II, 12, 15, b. VI, 47, 1, a. b. X, 97, 5, c. 159, 4, d. 174, 4, d). Die beiden Varianten *kíl*ā und *kíl*a erscheinen je dreimal, ohne dass die betreffenden Stellen irgend welche Aufklärung über das Vorwiegen der einen oder der anderen Form uns zu geben vermöchten: *kíl*a steht vor Doppelconsonanz (X, 10, 13, c) und vor der Cäsur einer Langzeile (X, 111, 3, a. 8, a, beidesmal mit folgender Doppelconsonanz), *kíl*ā so, dass dessen Schlusssilbe die drittletzte Hebung eines Triṣṭubhstollens bildet (I, 32, 4, d. VII, 33, 4, b. X, 94, 10, a). Man kann also keine Vermuthung darüber wagen, ob in der vedischen Zeit *kíl*a *kíl*ā nach rein metrischen, oder nach sprachlichen Rücksichten geschieden wurde.

49. *Prá* scheint auch eine Nebenform *prá* gehabt zu haben; ob im Sinne von dem Nr. 45 bemerkten? Man vergleiche das alte Nomen *prā-vṓṣ-*, wo *prá* (an *prá*+*á* ist schwerlich zu denken) die bei *prá* in der Composition so häufige ingressive Bedeutung hat. Auch *prā*+*vṛ-* gehört hieher (s. das Petersburger Wörterbuch s. v.), so wie *prāsara- prāváraṇa- právṛta- prāvṛti-* und vielleicht noch Anderes. In der Ṛksaṃhitā finden wir einmal *práprā* (*práprā vo asmé* | *svàyaçobhir*

ūtí I, 129, 8, a); sonst finden wir *práprā* 3mal zusammengezogen (I, 150, 3. III, 9, 3. VII, 8, 4), *prápra* einmal vor Doppelconsonanz (IX, 9, 2, a), 7mal vor einfacher Consonanz am Versanfang, wo also die auslautende Kürze wohl den jambischen Tonfall verletzt (I, 40, 7, c. 138, 1, a. V, 5, 5, c. 58, 5, b. VI, 48, 1, c. VIII, 69, 1, a).[1]

50. Ein nicht besonders stark beglaubigtes *ivā* führt Benfey aus AS. IV, 4, 7, c an. In der Ṛksaṃhitā kommt nur *ivă* vor, wobei die Schlusssilbe zweimal sicherlich gegen das Metrum verstösst (*madhuçcútaṃ | ghṛtám iva súpūtam* IV, 57, 2, c, *úpa chāyám iva ghṛ́ṇeḥ* VI, 16, 38, a; über X, 25, 4, d vgl. Benfey II, 51).

51. *Evá, evâ⌣, evá, evám* dürften wohl Varianten einer und derselben Grundform sein; die ersten drei Formen fassten auch die Verfasser des Pada als ein und dasselbe Wort. Doch wollen wir zunächst die Formen *evá evá* in Betracht ziehen. Dieselben kommen in der Ṛksaṃhitā im Ganzen in 161 Belegen vor: darunter 81mal als *evá*, 39mal als *evá*, 41mal so, dass der Auslaut mit dem folgenden Worte zusammengezogen ist (z. B. I, 77, 5, a. 108, 13, a. 124, 6, a. 165, 12, a. II, 13, 8, d. III, 17, 2, c).

Evă ist ein Wort, das vorzugsweise am Anfange eines Satzes, resp. Verses gebraucht wurde. Von allen 161 Stellen machen diejenigen, wo *evă* den Stollenanfang bildet, nicht weniger als 105 aus: und zwar erscheint hier immer *evá*, 29 Stellen abgerechnet, wo das Wort zusammengezogen ist. Nach allem bisherigen erwarten wir natürlich, dass *evá* nur vor einfachen Consonanten stehen wird: man findet aber consequent auch vor Doppelconsonanzen im Versanfang *evá*: so in *evá tvám* V, 78, 8, c, *evá platéḥ* X, 63, 17, a = 64, 17, a, *evá tvā* X, 149, 5, c (*evá triṇāman* AS. VI, 74, 3, c = TS. II, 1, 11, 3, 1, *evá strīṇām* AS. VII, 13, 1, c; Benfey III, 12). Ausserhalb des Stollenanfangs steht *evá* nur 5mal: 4mal bildet die Endung die drittletzte Hebung einer Langzeile (I, 161, 2, c. IV, 33, 6, a. 50, 8, c. VI, 48, 17, c?), einmal die vierte Silbe eines Achtsilblers: *nákir evá*

[1] Ein arisches *prá* wird auch durch das slavische *pra* neben *pro (pradědъ praotьcь)* und lit. *prõ* in Schutz genommen; allerdings könnte sl. *pra* auch ein *prōd*, das durch lat. *prōd prō* verbürgt ist, repräsentiren.

yáthā tuám IV, 31, 1, c. Nachdem die Länge hier überall nur dem metrischen Zwange zu verdanken sein könnte, ist es nicht unmöglich, dass der wirkliche Sprachgebrauch bei unserem Worte den langen Auslaut nur am Satzanfange duldete, hier aber auch vor Doppelconsonanzen.

Evá finden wir zunächst vor Pausen: so im Ausgang von Hinterstollen (X, 120, 9, b. 161, 2, b), im Ausgang von Vorderstollen (VII, 31, 12, a. X, 82, 3, c), vor der Cäsur einer Langzeile (I, 51, 6, d. 61, 9, a. 10, a? 62, 12, a. 140, 7, b. 164, 13, d. II, 12, 1, a. IV, 5, 7, a. 20, 6, a. 51, 9, a. V, 44, 6, a. VI, 19, 2, a. VII, 41, 5, a. VIII, 53, 8, c. 113, 4, a. X, 100, 10, c. 109, 3, a. 125, 5, a. 8, a). Inmitten eines Verses steht nun, die obigen fünf Stellen abgerechnet, immer, 16 mal, nur *evá*, mag eine einfache Consonanz oder Doppelconsonanz folgen (das letztere *x*, 18, 9, c. 85, 42, a). Die Endung macht die neunte Silbe eines Jāgatastollens, also eine entschiedene Senkung X, 10, 13, a aus.

Zweimal finden wir im Stollenanfang vor Vocalen *evá‿: evá‿ agním* V, 6, 10, a. 25, 9, a. Wir werden schwerlich irren, wenn wir in dieser Stellung *evá‿* für älter halten, als die im Veda bei weitem üblichere Contraction. Eine offenbar dem echten Mantradialect fremde Form ist *evám* X, 151, 3: es ist wichtig, dass diese Form ein einzigesmal, und zwar in einem späten Hymnus steht; es hat dort ganz die Bedeutung des vedischen *evă* (vgl. Grassmann s. v.). Belehrend ist, dass für *evá* IV, 31, 1 der Sāmaveda hat *evám* eintreten lassen: dieses *evám* ist hier wohl unzweifelhaft ein Eindringling aus dem späteren Dialecte.

Das Verhältniss der vier Formen *evå‿ (*evám), evám, evá, evá* untereinander ist uns dunkel, trotzdem glauben wir nicht, sie von einander trennen zu dürfen. Wir dürften in denselben einen adverbialen Instrumental des pronominalen Stammes *oivo-* (Fick I^3, 505) vor uns haben. Prof. Ludwig's Ansichten über die Existenz von vedischen Instrumentalen Sg. auf *-ām* erfreuen sich allerdings, so viel ich sehe, in den Kreisen der vedischen Philologen keines sonderlichen Credits; man begreift aber in der That nicht warum. Die Belege,

die der genannte Gelehrte aus dem Veda gesammelt hat (s. bes. *Rigveda* IV, 393; man vergl. auch unsere Bemerkung im *Sborník prací filol.*, vyd. na oslavu jub. prof. J. Kvíčaly. V Praze 1881, S. 199 [8]), sind doch wohl unbestreitbar, und die lautlichen Bedenken, die gegen die Annahme von vedischen Instrumentalformen auf *-ām* erhoben werden könnten, lassen sich auch leicht erledigen. Das unzweifelhafte Nebeneinander von *-ōn, -ō* im Nom. Sg. der *-en*-Stämme (Bremer in Paul u. Braune's *Beitr.* XI, 38, Brugmann, *Grundriss* I, 492) und im Nom. Sg. des Participium Präs. Act. (slav. *bery bera* = **bhérōn*, **bhérō*, vgl. *Listy filol.* XIII, 365, XVI, 197), von **eǵóm* (**egh'óm?*) **eǵó* sollte wohl auch die Annahme eines ähnlichen Formenpaares für den Instr. Sg. berechtigen; man sollte glauben, dass das Nebeneinander von skt. *táyā áçvā áçvayā* und slav. *tojǫ rǫką rǫkojǫ* augenfällig genug sei. Jedenfalls ist der nasale Auslaut des Instr. Sg. viel besser verbürgt denn die imaginäre Instrumentalendung *-a*.

Dass anderseits im Altindischen auslautendes *-ām (-ōm?)* mit *-am* wechseln konnte — ursprünglich war natürlich dieser Wechsel durch die Natur des im Satze folgenden Anlautes oder durch die Stellung im Satze überhaupt geregelt — steht fest, wenn wir gleich auch nicht mehr zu erkennen vermögen, in welchem Maasse, ob auf dem ganzen altindischen Gebiete, ob nur dialectisch. Der sicherste Beleg, auf den wir uns hier einstweilen beschränken wollen, ist der Wechsel in der Adverbialendung *-tarám, -tarám* zwischen der Ṛksaṃhitā einerseits, anderen altindischen Denkmälern anderseits; der unzweifelhafte Wechsel von *vitarám pratarám : vitarám pratarám* berechtigt uns jedenfalls einen ähnlichen Wechsel zwischen **evám : evám* anzunehmen. Falls zu *-tarăm* das gr. -τερω gehören würde (Prof. Ludwig, *Rigveda* V, 158, 159), hätten wir zugleich ein Analogon zum Wechsel **evám : evá* gefunden: dass -τερω sehr wohl ein indisches *-tarām (-terōm)* repräsentiren kann, geht schon aus dem Nebeneinander von ἐγών ἐγώ hervor.

Ich wiederhole, dass mir das gegenseitige Verhältniss der Formen **evám, evám, evá, evá* im Einzelnen nicht klar genug ist. Wir haben hier mit Unterschieden zu thun, die ursprünglich durch die

Satzphonetik und wohl auch durch Differenzirung und Mischung verschiedener Dialecte hervorgerufen, bereits in der vorhistorischen Zeit in verschiedenen Fällen und in verschiedenen Dialecten verschieden ausgeglichen worden sind, oder wenigstens begonnen hatten, ausgeglichen zu werden; wir stehen vor Resultaten, deren Entwickelungsgeschichte sich gänzlich unserer Beobachtung entzieht, was uns natürlich nicht im geringsten berechtigt, die Resultate von vornherein zu beanstanden und z. B. *vitarám* von *vitarám, evám* von *evá* ohne weiters mit absoluter Sicherheit zu trennen.

52. Das hervorhebende *ha* erscheint nur ausnahmsweise in der Form *hā*. Auf 173 Belegstellen entfallen nur 2 mit *hā*, nämlich *á hā padéva gacchasi* IV, 31, 5, a und *á hā vahato | mártiāya yajñám* V, 41, 7, d. Ob *hā* als ein Ueberbleibsel älteren Bestandes oder eher als ein späteres Analogieproduct aufzufassen, wird natürlich Niemand mit voller Sicherheit sagen können.

53. *Viçváhă* — der Pada lässt bei diesem Worte wieder einmal das Schwanken der Saṃhitā in Bezug auf die Auslautsquantität bestehen — dürfte mit *viçvádhă* ein und dasselbe Wort sein; *h* für *dh* ist offenbar volksetymologisch eingedrungen; das Wort wurde als *víçvā áhā* aufgefasst (*áhā víçvā* kommt vor). Wie *viçvádha* (s. o. Nr. 38) steht auch *viçváha* nur vor Doppelconsonanzen; so II, 12, 15, c. VII, 21, 9, a? VIII, 48, 14, c. Zusammengezogen finden wir das Wort IV, 31, 12, a. VI, 47, 15, b; sonst steht immer *viçváhā*, und zwar nicht nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten (II, 35, 14, b. VI, 1, 3, d. X, 88, 14, a), sondern auch im Ausgang von vorderen und auch hinteren Stollen (I, 111, 3, c. 160, 5, c. II, 24, 15, a. X, 100, 4, a — II, 32, 3, d. VIII, 43, 26, b. X, 78, 6, b. 91, 6, d).

Neben *viçváhă* besitzt der Veda auch ein *viçváhā*. Dieses *viçváhā* ist entweder direct als *víçvā áhā* zu fassen, oder ist es mit *viçváhă* identisch, hat aber der vermeintlichen Etymologie zuliebe durch *-ā-* für *-a-* einen Schritt weiter gethan. Es scheint, dass *viçváhā* die im wirklichen Sprachgebrauche üblichere Form gewesen. *Viçváhă*, den metrisch räthselhaften Stollen *sákhāyas ta indra viçváha syāma* VII, 21, 9, a ausgenommen, steht immer so, dass *viçváhă* stark den

Rhythmus verletzen würde: es bildet nämlich gewöhnlich den Schluss eines akatalektischen Verses, so dass *-çvá-* eine entschiedene Senkung ausmacht, oder aber es steht hinter der Cäsur einer Langzeile (dies II, 12, 15, c. 35, 14, b. VI, 1, 3, d. VIII, 48, 14, c. X, 88, 14, a).[1] *Viçváhā* steht dagegen auch so, dass *-çvā-* den jambischen Tonfall des Versanfangs stört (VI, 47, 19, c. X, 53, 11, c). *Viçváhā* selbst bewahrt immer den langen Auslaut, etwa die Stellen abgerechnet, wo es contrahirt ist (I, 100, 19, a. VII, 98, 1, d. X, 18, 12, d. 37, 2, d), selbst vor Doppelconsonanz (X, 37, 7, a vor *tvā*), vor der Cäsur einer Langzeile (VI, 47, 19, c. X, 53, 11, c), auch im Strophenausgang (I, 90, 2, c). Der lange Auslaut blieb auch dort, wo ein *viçváhă* entschieden besser den Rhythmus wiedergeben würde, so I, 25, 12, a. 160, 3, d. III, 16, 2, d. IV, 42, 10, d. VI, 75, 8, d.

54. Das Adverbium *ihā* kommt in der Ṛksaṃhitā sehr oft vor, nach MÜLLERS *Padaindex* 250mal, *ihéha* ausserdem 7mal. Trotzdem das Wort sehr oft im Innern des Verses vor einfachen Consonanten steht, lautet es nur 3mal *ihá*, immer offenbar nur dem Metrum zu Willen: *ádha te agne | kím ihá vadanti* IV, 5, 14, c, *asmá ihā vṛṇīṣva* IV, 31, 11, a, *suastáye | tárkṣyam ihá huvema* X, 178, 1, d. Umgekehrt steht auch *ihá* im directen Gegensatz mit den unzweifelhaften metrischen Forderungen: *çáṃ nas tváṣṭá | gnábhir ihá çṛṇotu* VII, 35, 6, d. Ob *ihá* eine organische Form ist oder nicht, wagen wir nicht zu entscheiden.

55. Als Simplex hat *áti* nur kurzen Auslaut: ebenso in der Regel in der Composition. Einige Composita weisen indessen auch *atī* auf: *atīkāçá-, atīréka-, atīvāda-, atīšaṅga-, atīsāra-*. Man sieht, dass *atī-* nur vor einfachen Consonanten steht; dass die ‚Dehnung' rein metrisch wäre, wird hier schwerlich Jemand behaupten wollen.

56. Ebenso verhält sich die Sache mit *práti*. Auch *pratī* existirt nur in Compositis wie *pratīkāra-, apratīkārya-, pratīkāçá-, pratīghāta-, apratīghātin-, pratītoda-, pratīdarçá-, pratīnāha-, pratīpāna-, pratībodhá-,*

[1] Man würde darnach *viçváhā* auch im Verse *viçváhāpo | viçváhód eti sūriaḥ* X, 37, 2, d erwarten; nach der Cäsur ist hier *viçváhā* offenbar einer genaueren Wiederholung zu Willen gesetzt.

pratīmāná-, pratīrādha-, pratīvartá-, pratīvāpa-, pratīvāha-, pratīvi-, pratīveça-, pratīsāram, pratīhartár-, pratīhārá-, pratīhāratā, pratīhāratva-, pratīhāram, pratīhāsa-. Wiederum steht *pratī-* nur vor einfachen Consonanten. Altind. *pratī-* erscheint im slav. als *proti*.

57. *Yádī* kommt in der Ṛksaṃhitā 75mal vor; darunter sind sieben Stellen mit inbegriffen, wo das Wort mit dem folgenden zusammengezogen ist (I, 79, 2. 161, 2. IV, 5, 11. V, 2, 11. X, 27, 2. 167, 4. 179, 1). *Yádī* finden wir nun 40mal, *yádī* 28mal.

Yádi steht zunächst immer vor Doppelconsonanz: I, 30, 8, a. VI, 34, 3, c. 46, 14, b. VII, 56, 15, a. VIII, 1, 15, a. 12, 8, a. 33, 9, c. X, 161, 2, a. 179, 1, c. Als kein abschliessendes Wort ergibt sich *yádī* schon durch seine Bedeutung; es steht daher auch nie am Schluss eines Verses. Oefters finden wir es allerdings vor der Cäsur einer Langzeile, und zwar in der Regel als *yádi* (I, 56, 4, a. 173, 8, d. III, 31, 13, a. IV, 21, 6, a. 26, 5, a. V, 48, 4, c. IX, 86, 46, d. X, 61, 25, a. 115, 1, c); nur 2mal steht so *yádī: vidád yádī | sarámā rugṇám ádreḥ* III, 31, 6, a, *tákšad yádī | mánaso vénato vāk* IX, 97, 22, a. — 22mal haben wir *yádi* gefunden, wo der kurze Auslaut durch die alte Sprachregel geboten ist; 18mal finden wir es jedoch auch sonst; ausserhalb eines Schlusses vor einfacher Consonanz. Vorläufig wollen wir nur diejenigen Stellen anführen, wo *yádi* nach der Cäsur einer Langzeile steht, wo also ⏑⏑ der gesuchte Rhythmus war: I, 27, 13, c. 161, 8, c. 178, 3, d. V, 3, 10, b. VI, 22, 4, a. 25, 6, d. VII, 82, 8, b. 104, 15, a? VIII, 100, 3, b. X, 16, 3, c. 95, 4, b. 161, 1, c. 2, a).

Yádī steht — die oben angeführten zwei Stellen abgerechnet — nur ausserhalb eines metrischen Abschlusses und zwar nur vor einfachen Consonanten. Es steht immer, wo *yádi* den Ausgangsrhythmus stören würde: so in den Versen *svávṛg devásya | amṛ́taṃ yádī góḥ* X, 12, 3, a, *kakšívantaṃ yádī púnaḥ* X, 143, 1, b. Dem rhythmischen Bedürfnisse zu Willen steht *yádī* fast immer (sechs Stellen abgerechnet) im Stollenanfang, 3mal bildet die Endung die vierte Silbe eines Achtsilblers: eine Stelle, wo *yádī* durch seine Auslautslänge den Rhythmus stören würde, wissen wir nicht beizubringen.

58. *Ádhī* für das sonst allgemein übliche *ádhi* steht nur in einigen Compositis, und zwar wieder nur vor einfachen Consonanten. So in *adhīkāra-, adhīmantha-, adhīvāsa-* (Wohnort), *adhĭvāsa-* (Ueberwurf), *adhīvāsas-*.

59. Dasselbe gilt von *ní*, das in *nīkaršin-, nīkāra-, nīkāça-, nīnāhá-, nīvāka-? nīvāha-, nīvíd-, nīvṛt-, nīvṛti-, nīveśyà-, nīçāra-, nīšáh-, nīhārá-*. Gegen die Regel verstösst das unbelegte *nīkleda-*. — Ueber *nī* neben *ní* vergl. auch Kuhn's *Zeitschr.* xxxi, 58. Jahrg.

60. Auch *ápī* ist nur auf diese Art zu belegen durch *apīju-, apīnasa-*.

61. Es fehlt nicht viel, dass wir dasselbe von *abhí* zu sagen hätten. Auch dieses Wort erscheint in einigen Compositis augenscheinlich alten Ursprungs als *abhī*, so in *abhīcāra-, abhīpada-, nirabhīmāna-, abhīmānin-, abhīmodamúd-, abhīlāpaláp-, abhīvargá-, abhīvartá-, abhívṛt-, abhīçāpa-, abhīšaṅga-, abhīšah-, abhīšāha-, abhīsāra-*; als Simplex finden wir jedoch fast nur mehr *abhí*. Unter den 739 Stellen, die Max Müller im *Padaindex* unter *abhí* anführt, sind nur 14 solche, wo die Saṃhitā *abhí* bietet. Dieses *abhí* steht — im Einklang mit den angeführten Compositis — nur vor einfachen Consonanten und zwar nur ausserhalb eines metrischen Verschlusses. Augenscheinlich ist *abhí* in der vedischen Zeit neben dem allgemein üblichen *abhí* weiter nichts mehr als ein metrischer Nothbehelf gewesen: es steht nur im Versanfang, dem jambischen Rhythmus desselben zu Willen (12mal), oder aber bildet *-bhí* eine der Ausgangshebungen (*táṃ no agne abhí náraḥ* v, 9, 7, a, *táṃ duróšam abhí náraḥ* ix, 101, 3, a). Bemerkenswerth ist, dass für *abhí* ṚS. ix, 98, 1 *(abhí no vājasátamam)* die SS. *abhí* hat.

Abhí steht natürlich überall, wo *abhí* gegen die sprachlichen Regeln verstossen würde; so vor Doppelconsonanz, z. B. i, 5, 1, b. 10, a. 10, 4, a. 11, 2, c. 8, b. 19, 9, a. 24, 3, a. 33, 11, d. 37, 1, c. 45, 8, b, im Ausgang eines selbständigen oder hinteren Stollens (i, 86, 5, b. ii, 8, 4, c. iv, 7, 4, b. v, 54, 15, b. vi, 28, 4, b. viii, 66, 10, d. ix, 71, 7, b. x, 90, 4, d. 98, 5, d), im Ausgang eines Vorderstollens (vii, 15, 2, a. ix, 40, 1, a. 48, 3, a. 72, 3, a. 79, 3, c. 101,

9, c. 106, 12, c. x, 53, 11, c. 60, 6, a), gleichenfalls vor der Cäsur einer Langzeile (ix, 88, 6, d. 110, 2, c. 8, c). Auch auf Unkosten von *abhi* hat sich *abhí* fast zur Alleinherrschaft erhoben. Man findet *abhí* allerdings im Einklang mit dem Metrum, z. B. mit den Forderungen des Schlussrhythmus (so z. B. i, 25, 11, b. 48, 7, d. 80, 3, a. 92, 23, b. 101, 6, c. 121, 6, d. 136, 5, d. 140, 5, c), oder nach der Cäsur einer Langzeile (z. B. i, 31, 18, b. 33, 9, c. 48, 14, c. 51, 1, d. 89, 2, b. 92, 10, b. 95, 10, b. 125, 7, d. 139, 8, a u. s. w.). Aber die kurz auslautende Form ist so vorherrschend gebräuchlich gewesen, dass man sie selbst im Widerspruch mit den Forderungen des Schlussrhythmus finden kann (*mahó víçvā॰ abhí šatáḥ* viii, 23, 26, a); sehr oft steht *abhí* auch im Stollenanfang.

62. *Párī* neben *pári* findet man wiederum nur in Compositis vor einfachen Consonanten; so im Infinitiv *parīṇáçe* (i, 54, 1), in *parīṇáh-, parīṇāha-, parīṇāma-, parīṇaya-, parītat- (tan), parītāpa-, parītoša-, parīdāha-, parīdhāna-, parīpāka-, parībhāva-, parīmāṇa-, parīrambha-, parīvarta-, parīvartam, parīvāda-, parīvāpá-, parīvāpya-, parīvāra-, parīvṛta-, parīvāha-, parīvettar-, parīveša-, parīçāsá-, parīçeša-, parīšahā, parīšeka-, parīsara-, parīsarpa-, parīsaryā, parīsāra-, parīhāra-, parīhāsa-.* Der Wechsel zwischen *párī* und *pári* in der Composition hat sich, wie zu sehen, bis in die klassische Zeit erhalten, vor allem natürlich als ein bequemes metrisches Hilfsmittel.

Der Name *parīkšit,* falls er überhaupt von der Wurzel *kši* abzuleiten ist, würde *parī* vor Doppelconsonanz bieten: jedenfalls wäre aber *parīkšit* den zahlreichen Ableitungen von *pári-īkš-* nachgebildet. Auch in der desiderativen Bildung *parīcikšišu-* ist *parī* wohl desselben Ursprungs.

63. Ein *vi* neben dem vorherrschenden *ví* existirt gleichfalls nur in Compositis, in *vīkāça-, vītaṃsa-, vīnāha-? vībarhá-, vīmārga-, vīrúdh-, virudha-, vīrudhā, vīrudhi-, vīvadhá-? vīvadhika-, vīvāhá-, vīsarpa-.*

64. Ein *hi* neben *hí* erscheint meines Wissens nie: *hí* erscheint ja sogar einigemal auch in unzweifelhaften Ausgangshebungen, wo der Sänger sicherlich ein *hi* gesetzt hätte, wenn ihn der Sprach-

gebrauch dazu irgendwie berechtigt hätte.[1] Aber ein *hí* hatte einmal existirt: wenn wir vorläufig auf das avestische *zī* kein Gewicht legen wollen, so können wir auf das im Veda mehrmals vorkommende *nahí* (neben *nahī*) hinweisen. *Nahí* hat sich nur in Verbindung mit dem halb enklitischen *nú* erhalten, und selbst hier nicht immer. *Nahī* erscheint in der Ṛksaṃhitā 55mal, 8mal vor Vocalen als *nahy*, 44mal als *nahī*, 3mal als *nahī*; speciell mit *nú* verbunden erscheint es 6mal, 3mal als *nahī nú* (I, 167, 9. IV, 18, 4. VIII, 3, 13), 2mal als *nahí nú* (I, 80, 15. VI, 27, 3), 1mal als *nahī nú* (VIII, 21, 7). *Nahí nú* entspricht jedenfalls dem älteren Sprachgebrauche, während *nahī nú*, da an beiden Stellen ein *nahí nú* doch viel besser dem Rhythmus entsprochen hätte, als ein Beleg zu betrachten ist, wie das später allgemein üblich gewordene *nahí* siegreich die Schwesterform *nahī* aus ihrer letzten Position zu verdrängen beginnt; *nahí nú* hat im wirklichen Sprachgebrauche sicherlich nie existirt, und an der betreffenden Stelle (*úti abhūma | nahí nú te adrivaḥ*) ist es (wie z. B. *u śú*, *u nú*) als ein Verstoss gegen den Sprachgebrauch, dem Rhythmus zu Willen begangen, zu betrachten.

Nahí ist ursprünglich wohl nur vor Doppelconsonanzen üblich gewesen: es steht so in der Saṃhitā 17mal (z. B. I, 10, 8, a. 57, 4, c. 129, 4, d. 138, 4, f). In eine Pause ist *nahí* schwerlich je zu stehen gekommen: das Wort scheint durch den Sprachgebrauch an den Anfang eines grammatischen (in der Poesie rhythmischen) Ganzen beschränkt gewesen zu sein, womit natürlich ganz wohl vereinbar ist, dass *nahī* in der Ṛksaṃhitā zwar in der Regel am Stollenanfang steht, einigemal aber (I, 164, 11, a. 17, d. 179, 2, c. VIII, 21, 7, b. X, 27, 18, b. 95, 13, d. 107, 3, b. 142, 1, b) auch, natürlich als *nahī* oder *nahy*, nach der Cäsur einer Langzeile. — Nicht weniger als 27mal steht *nahí* auf Unkosten des nach der alten Regel erwarteten *nahī* vor einfachen Consonanten, selbst in Versen, wo durch *nahī* hätte der schönste jambische Rhythmus gewonnen werden können

[1] *yó gá udājad | ápa hí valáṃ váḥ* II, 14, 3, b. *ná tá agṛbhrann | ójaniṣṭha hí šáḥ* V, 2, 4, c. *yáṣpād amuñco | áçamiṣṭa hí šaḥ* ib. 7, b. *hṛṇāyámāno | ápa hí mád āíyeḥ* ib. 8, a.

(so I, 54, 1, b. 80, 15, a. IV, 55, 7, c. VI, 27, 3, a. VII, 59, 4, a. VIII, 30, 1, a. 60, 14, a. 102, 19, a. X, 119, 6, a); der beste Beweis, dass in der historischen Zeit *nahí* bereits so gut wie verschollen war.

65. Die enklitische Partikel *ă̄* steht im Veda ziemlich selten in der langen Form *ū*. Sie erscheint in der Ṛksaṃhitā im Ganzen 660mal,[1] aber nur 80mal (und wenn man wie billig den Refrain I, 112, 1—23 als éinen Beleg zählt, eigentlich nur 58mal) als *ū*; 363mal dagegen finden wir *u*, ausserdem 22mal *v*, das natürlich auch *u* zu lesen ist.[2] Dieses ungünstige Verhältniss gestaltet sich aber noch ungünstiger, wenn wir erkannt haben, dass *ū* im Veda fast nur noch auf gewisse Verbindungen beschränkt ist, die offenbar mit *ū* in einer Zeit fest geworden sind, wo noch *ū* im Satze vor einfachen Consonanten der Regel nach immer gebräuchlich war:[3] sonst war bereits in der vedischen Zeit *ū* auch vor einfacher Consonanz dem ursprünglich vor Doppelconsonanz und vor Vocalen (ob auch

---

[1] Bei Müller *(Padaindex* s. v. *ūm iti)* fehlt VI, 71, 1. 4; ausserdem sind dort 26 Belege von *u loká-* in Abzug zu bringen, hingegen noch 195 Stellen hinzuzudenken, wo *u* mit einem vorhergehenden *-ă̄* zusammengezogen ist (bei Müller s. vv. *átho, ápo, aryamó, aviṣṭo, imó, ihó, utó, úpo, éto, evó, eṣó, ó, kathó, kéno, kvó, gavyó, cattó, co, jániṣṭho, tátro, tápo, dáço, drávino, nó, pró, bhūyāmo, mó, yó, rákṣo, vido, vṛṣo, sápto, sáho, só, hánto iti*).

[2] I, 28, 1—4. II, 3, 11. III, 5, 2. IV, 9, 6. V, 30, 15. 34, 4. VI, 27, 1. 45, 6. VII, 18, 17. 35, 7. 9. 63, 1. VIII, 15, 1. 66, 13. X, 27, 7. 69, 2. 72, 4. 102, 10. 132, 3. Bekanntlich haben unsere Texte *u* statt *v* auch vor Vocalen, und zwar nach *y* (VII, 81, 1. X, 27, 7), oder nach einer Vivṛtti (I, 46, 10. 105, 2. II, 24, 6. IV, 58, 9. V, 17, 3. 73, 9. VII, 68, 4. 88, 2. VIII, 66, 7. IX, 61, 20. X, 65, 10. 149, 3); Prāt. 160. Selbst *ū* steht vor Vocalen VI, 71, 5. X, 88, 10 (Prāt. 175. 176.).

[3] Nebenbei bemerkt, das regelmässige Bestehen von *ū nú, ū tú, ū šú* gilt uns auch als ein Beweis, dass die übliche Auffassung von *u loká-* trotz der von einer sehr competenten Seite her gegen dieselbe vorgebrachten Bedenken die richtige ist. Die Verbindung *u loká-* müsste jedenfalls in einer sehr alten Zeit stehend geworden sein; abgesehen davon, dass man absolut nicht begreift, warum gerade *u loká-* so zu einer Einheit hätte verschmelzen sollen, dass es ungeachtet der entschieden enklitischen Natur von *u* im Stollenanfang stehen kann — denn nur so, nicht durch die Möglichkeit einer Proklise würde man den erwähnten Umstand erklären müssen — so würden wir dann wohl ein *ū loká-* zu erwarten haben. Man vgl. auch die *Monatsber. d. Berliner Akademie* 1868, 245.

vor einer Pause?) üblichen *u* gewichen, so dass sich in den erhaltenen Texten nur mehr ganz vereinzelte Spuren des ursprünglichen Sachbestandes belegen lassen, die dazu noch wohl nur metrischen Bedürfnissen zu verdanken sind.

Was die Partikel *ŭ* ausserhalb der erwähnten, für sich zu behandelnden Verbindungen betrifft, so erscheint sie 347mal als *u*, nur 15mal als *ū*; Stellen, wo *u* als *v* erscheint oder mit dem vorhergehenden Vocale zusammengezogen ist, schliessen wir von den folgenden Betrachtungen aus. Die Form *ū* erscheint allerdings nicht immer den allgemeinen Regeln gemäss vor einfachen Consonanten ausserhalb eines Schlusses: einmal steht *ū* vor Doppelconsonanz (*ví-ū vrájasya* | IV, 51, 2, c), 2mal vor Vocalen (*úd ū ayān* | VI, 71, 5, a, *tám ū akṛṇvan* | X, 88, 10, c), 1mal vor der Cäsur einer Langzeile (*hótā tám ū* | *námobhir á kṛṇudhvam* I, 77, 2, b). Die zuletzt genannte Stelle aber vielleicht ausgenommen, dient *ū* immer metrischen Zwecken: es bildet die sechste Silbe eines Achtsilblers VIII, 61, 12, d, die achte oder zehnte Silbe einer Langzeile II, 18, 2, c. X, 56, 1, a — I, 140, 4, b. IV, 6, 11, b. X, 130, 2, c, oder die zweite Silbe eines Versanfanges (II, 35, 3, c. IV, 51, 2, c. VI, 71, 5, a. VIII, 22, 13, b. 66, 10, a. IX, 45, 4, a. X, 88, 10, c. 94, 8, c).

U steht also in der Regel — die oben S. 92 angeführten 14 Stellen ausgenommen — im Innern des Verses vor Consonanten Und zwar nicht nur vor Doppelconsonanzen, ein Fall, dem wir 141mal begegnen (z. B. I, 37, 10, a. 50, 1, a. 61, 1, a. 3, a. 15, a. 62, 6, a. 78, 2—4, a. 80, 7, d. 92, 1, a), sondern auch, 153mal, vor einfachen Consonanten. Bei einem so schmiegsamen Wörtchen versteht es sich von selbst, dass es zunächst in Senkungssilben gebraucht wurde: wir finden so *u* in der fünften und siebenten Silbe eines Achtsilblers (III, 24, 4. IV, 8, 4. VIII, 7, 17. 22. 44, 9. 52, 10. 62, 12. IX, 112, 1. X, 86, 13. 137, 6. 173, 2 — II, 5, 3. VIII, 82, 3), oder in der neunten Silbe einer Langzeile (I, 156, 1. III, 31, 11. 53, 4. IV, 7, 9. 22, 7. 23, 10. VIII, 3, 20. 21, 9. 23, 7. X, 2, 3. 31, 7. 81, 4. 167, 1. 3), 34mal in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (z. B. I, 34, 6. 35, 6. 82, 6. 91, 18. 110, 1, a. d. 113, 4. 139, 4. 145, 7.

164, 16. 19, a. b. 48), andere Senkungssilben vorläufig unbeachtet. Wir finden jedoch *ŭ* auch in unzweifelhaften Ausgangshebungen, in den Versen *dhíyaṃdhiyaṃ vo | devayá u dadhidhve* I, 168, 1, b, *té hí çréṣṭha- | varcasas tá u naḷ* VI, 51, 10, a, *çatáṃ hemantáṅ̀ | chatám u vasantán* X, 161, 4, b.

Dem Schlusse eines grammatischen und folglich auch eines metrischen Ganzen scheint *ŭ* geradeso fremd gewesen zu sein, wie es — *u loká-* abgerechnet — dem Anfang fremd gewesen. Am Schluss eines Stollens, gleichviel ob es ein Vorderstollen (IV, 58, 9, a) oder ein Hinterstollen (I, 24, 5, b. 164, 5, d. 28, b. III, 46, 5, d. IV, 21, 9, d. V, 2, 10, b. 29, 2, d. 31, 4, d. 83, 10, b. VII, 4, 8, d. 44, 5, d. VIII, 96, 5, b. X, 14, 2, b. 95, 14, b. 125, 6, b. 160, 5, b. 182, 3, b) ist, steht *u* fast nur in der immer noch räthselhaften Verbindung mit Infinitiven auf *-tavāí*. Ziemlich befremdlich ist *vayáṃ ghā te tué íd u[v] | índra víprā āpi šmasi* VIII, 66, 13.[1] Es ist daher als ein Verstoss gegen den ursprünglichen Charakter der Cäsur aufzufassen, wenn man vor einem solchen *ū* (I, 77, 2) oder *ŭ* (I, 52, 8. 61, 2. 4—8. 11—13. II, 35, 15. III, 1, 3. 31, 7. IV, 5, 11. 21, 9. 38, 2. 39, 5. 43, 2. VII, 44, 2. 85, 2. X, 142, 3) trifft.

66. Wesentlich anders verhält sich *ŭ* in Verbindung mit *tú, nú, sú*. Hier ist die Quantitätsbeschaffenheit *ū tú, ū nú, ū šú* für den echten Sprachgebrauch des Mantradialectes wohl als unzweifelhaft hinzustellen.

Ū tú kommt allerdings nur einmal vor, doch so, dass die Länge *ū* wohl schwerlich den metrischen Bedürfnissen entspricht: *māyám ū tú | yajñíyānām etám* X, 88, 6, c.

Aber schon bei *ŭ́ nú* stellt sich die Sache ganz unzweifelhaft dar. Diese Verbindung kommt in der Ṛksaṃhitā 24 mal vor. Und zwar 8 mal so, dass *ŭ́* mit einem vorhergehenden *-ắ* zu *-o* zusammengeflossen ist (V, 29, 13, a. c. VI, 47, 1. VIII, 24, 19. 25, 23. 40, 10.

[1] Offenbar haben wir hierin einen Beleg des Zusammenfliessens von zwei benachbarten Achtsilblern zu sehen, analog Fällen wie *ṛténa mitrāvaruṇāv | ṛtāvṛdhāv ṛtaspṛçā* I, 2, 8, oder *imám me varuṇa çrudhī | hávam adyá ca mṛḷaya* I, 25, 19 (s. o. III, 283). Vergl. auch oben II, S. 311[2].

66, 9. 80, 5). 8mal steht *ū nú*, 2mal *ū nv* (natürlich gleichfalls *ū nú* zu lesen), wobei *ū* zwar in der Regel entschiedene Hebungssilben hergibt (so die zehnte Silbe eines Eilfsilblers x, 61, 24, b, die zweite Anfangssilbe i, 179, 1. 2. ii, 29, 3. iv, 36, 2. viii, 63, 5. 66, 9. x, 27, 6, die vierte Silbe i, 113, 11), einmal aber doch gegen das Metrum verstösst (*imám ū nú | kavítamasya māyám* v, 85, 6, a). Allerdings finden wir auch *u nú*, im Ganzen 5mal, und zwar nicht nur so, dass es dem rhythmischen Zwange zu verdanken sein könnte (*āçúṃ dadhikrám | tám u nú ṣṭavāma* iv, 39, 1, a, *dadhikrávṇa íd u nú carkirāma* iv, 40, 1, a, *yásmā írasyásid u nú-* x, 86, 3, c), sondern auch so, dass die Quantität des *ŭ* metrisch vielleicht gleichgültig gewesen wäre, oder gar *ū* dem Metrum besser entsprochen hätte (*índra yá u nú te ásti* viii, 81, 8, a, *ká u nú te | mahimánaḥ samasya* x, 54, 3, a): wir werden kaum fehl gehen, wenn wir in *u nú* wenigstens zum Theil einen Eindringling aus der späteren Sprache in den Mantradialect erblicken wollen. Nur einmal steht *u nŭ*, unzweifelhaft durch Metrumzwang herbeigeführt: *kíṃ svid vakšámi | kím u nŭ manišye* vi, 9, 6, d.

Die Verbindung *ŭ šŭ* finden wir in der Saṃhitā 79mal.[1] 37mal als *-o šŭ*, wobei *šú* 27mal kurz (i, 37, 14. 38, 6. 82, 1. 105, 3. 138, 4. 139, 8. 165, 14. 182, 1. ii, 18, 3. 34, 15. iii, 33, 9. iv, 32, 6. vii, 32, 1. 59, 5. 89, 1. viii, 2, 19. 7, 32. 33. 46, 10. 67, 15. 92, 30. 103, 1. ix, 61, 13. x, 27, 20. 59, 4. 8. 113, 10), 7mal als *šv* (d. h. wiederum *šú*) erscheint (iv, 2, 6. vii, 59, 5. viii, 2, 20. 5, 13. ix, 65, 5. x, 133, 1. 178, 2); nur 3mal steht *-o šú*, wobei *šú* als in der zweiten Verssilbe stehend überall wohl durch metrischen Zwang zu erklären sein wird (i, 139, 7, a. 173, 12, a. iii, 55, 2, a). 32mal finden wir *ū šú* (resp. *šv*), und zwar, wie wir noch weiterhin sehen werden, öfters so, dass *ū* gegen das Metrum verstösst. Nur 8mal dagegen steht *u šú*, und zwar immer so, dass *ŭ* dem metrischen Zwange zur Last gelegt werden darf (*ŭ* in der dritten Silbe i, 26, 5 = 45, 5 = ii, 6, 1. vii, 93, 6, in der zweiten Silbe nach der

[1] Den Refrain i, 112, 1–23 als einen Beleg gezählt.

Cäsur I, 164, 26. X, 40, 11; zu *índrāvišṇū | nṛvád u šú stávānā* IV, 55, 4, c, vgl. oben II, S. 59 folg.). Nur 2mal steht umgekehrt *u šú*, beidesmal offenbar dem Metrum zulieb: *ávaršīr varšám | úd u šú gṛbháya* V, 83, 10, a und *yuvór u šú ráthaṃ huve* VIII, 26, 1, a; wie sehr ein *u šú* dem Sprachgebrauche zuwider war, geht daraus hervor, dass der Sänger sich IV, 20, 4, a nur zu *u šú* zu versteigen wagte, obgleich ein *u šú* dem Metrum besser gedient hätte (*uçánn u šú ṇaḥ |*).

67. *Tū* steht in der Saṃhitā 54mal, darunter 13mal als *tv* (I, 5, 1. III, 30, 12. 50, 2. 51, 10. VII, 29, 1. 31, 4. 86, 1. VIII, 1, 10. 26. 51, 4. 82, 4. 95, 2. X, 1, 5). Die beiden Varianten *tú*, *tú* kommen fast gleich oft vor: *tú* finden wir 18mal, *tú* 23mal (mit dem Refrain I, 29, 1—7, also recte 17mal). Allerdings spricht für das Vorherrschen von *tú* in der vedischen Zeit der Umstand, dass *tú* nur regelrecht im Innern des Verses vor einfachen Consonanten, *tú* aber auch (10mal) gegen die Regel in derselben Stellung erscheint; ausserdem finden wir *tú* ein einzigesmal so, dass es nicht aus metrischem Zwange zu erklären ist (*tuáṃ tú naḥ |* I, 169, 4, a).

Tú steht zunächst vor Doppelconsonanz (I, 132, 3, a. III, 30, 2, b. VI, 21, 8, a. 36, 5, a. VII, 29, 1, b. VIII, 13, 14, a. IX, 87, 1, a), einmal vor der Cäsur einer Langzeile (X, 88, 6, a, nach *ū*). Sonst steht *tú* noch 10mal, zunächst in unzweifelhaften Senkungssilben (in der fünften oder siebenten Silbe eines Achtsilblers X, 85, 35, d — VI, 48, 9, d. VIII, 27, 14, c, in der zweiten nach der Cäsur einer Langzeile I, 177, 4, c). *Tú* steht einmal in einer Ausgangshebung (*hótaç cikitva | ihá tú nišádya* V, 2, 7, d), 21(15)mal in der zweiten Silbe, 1mal in der dritten, und, wie gesagt, immer nur vor einfachen Consonanten.

68. Wenigstens den Verfassern des Pada zufolge würde auch *míthŭ* unter die doppelauslautigen Wörter gehören. Die Ṛksaṃhitā kennt nur *míthū*, welches allerdings nur zweimal vorkommt, beidesmal vor einfachen Consonanten und so, dass *-thū* eine Ausgangshebung bildet (I, 162, 10, d. VI, 18, 8, a). Man vergleiche die Composita *mithūkŕt-*, *mithūdŕç-*.

69. Ziemlich interessant gestaltet sich die Art und Weise, wie im Veda *nú*, *nū* behandelt wird. Zunächst müssen wir hier zwei wesentlich verschiedene Fälle unterscheiden: nämlich ob *nŭ* am Anfang oder an einer anderen Stelle des Verses erscheint.

Im ersten Falle, der in der Ṛksaṃhitā 54mal erscheint, steht immer *nú*, selbst vor einer Doppelconsonanz (*nú šthirám* I, 64, 15, a, *nú štutáḥ* IV, 16, 21, a, *nú çrutám* V, 74, 6, b, *nú tvám* VII, 7, 7, a) oder vor Vocalen (*nú itthá* I, 132, 4, a, *nú indra* VII, 19, 11, a. 27, 5, a, *nú anyátrā* VIII, 24, 11, a). Nebenbei gesagt, ich kenne keinen einzigen Vers der Saṃhitā, wo es nöthig wäre, *nú* zweisilbig zu lesen (vgl. GRASSMANN s. v., BENFEY IV, 2, 27. 31), d. h. wo der Abgang einer Silbe nicht durch anderweitige vedische Analogien nicht genügend geschützt wäre; an eine Verbindung *nú ŭ* hier zu denken würde schon aus dem Grunde unzulässig sein, weil für den Mantradialect nur die Folge *ŭ nú* sicher verbürgt erscheint und die Sprache in dergleichen Verbindungen constant zu sein pflegt. Dass Verse, die mit *nú* anheben, so oft um eine Silbe, d. h. um die Anakrusis kürzer sind, ist ganz natürlich: *nú* muss, seinem Verhalten vor Doppelconsonanzen und vor Vocalen nach zu schliessen, am Anfang eines Verses (d. h. eines Satzes) in einer Weise ausgesprochen worden sein, die es ziemlich bedenklich machen mochte, das Wort als eine Senkung zu gebrauchen, während es den Sängern anderseits wiederum unmöglich sein mochte, sich des nachdrücklichen, satzbeginnenden *nú* gänzlich zu entheben.

Nach der Cäsur einer Langzeile hätte man streng genommen auch ein *nŭ* zu erwarten. Der einzige Vers der Saṃhitā, wo unsere Partikel also steht, bietet *nú*, was natürlich als ein Verstoss gegen die ursprüngliche Natur einer Cäsur zu betrachten ist (*ágne pṛcchámi | nú tuám ávidvān* X, 79, 6, b).

70. Sonst kommt *nŭ* dem *nú* gegenüber ziemlich vereinzelt vor. Ueber die Verbindung *ū nú* haben wir oben Nr. 66 gehandelt; Stellen, wo *nŭ* ausser dieser Verbindung und ausserhalb des Versanfangs steh gibt es in der Saṃhitā 232. An 49 davon hat die Saṃhitā *nv*, 159n hat sie *nú*, und nur 24mal *nŭ*. Dazu ist *nŭ* fast nur in der offenb

stehenden Verbindung *nú cit* gebräuchlich, die immer mit *nú* vorkommt;[1] ausserdem steht *nú* nur in unzweifelhaften oder wahrscheinlichen Hebungssilben. *Nú* in *nú cit* bildet die vorletzte oder drittletzte Hebung einer Langzeile VI, 18, 8, d. 11, c — IV, 6, 7, b. VI, 39, 3, c. VIII, 27, 9, c. 46, 11, c, die vierte Silbe vom Anfang I, 39, 4, d. 136, 1, g. VIII, 93, 11, a. — Eine andere stehende Verbindung mag *nú nú* gewesen sein, die freilich nur einmal zu belegen ist (*índrāvaruṇa nú nú vám* I, 17, 8, a). — Ausser diesen Verbindungen steht *nú* noch 14mal, wie bisher immer nur im Innern des Verses vor einfachen Consonanten, und zwar offenbar überall aus metrischen Rücksichten: *nú* bildet die sechste Silbe eines Achtsilblers II, 8, 1, a, die zehnte oder achte Silbe einer Langzeile I, 56, 2, c. V, 31, 13, a. VI, 8, 1, a. 15, 5, c. 22, 5, b — III, 58, 6, d. IV, 16, 21, a. 18, 3, b. VI, 63, 10, c. VIII, 21, 7, b, sonst noch zweimal die zweite Silbe einer Langzeile (I, 59, 6, a. 64, 13, a). Wie wenig gebräuchlich *nú* — die besonders hervorgehobenen Fälle ausgenommen — war, beweist der Umstand, dass wir sogar in einer Schlusshebung *nú* finden: *tṛṇaskandásya nú víçaḥ* I, 172, 3, a.

Nú steht immer, wo die allgemeinen Sprachregeln es erfordern — den Versanfang ausgenommen. So immer vor Doppelconsonanzen: I, 105, 10. 178, 2. 187, 1. II, 1, 6. 31, 3. III, 6, 2. 53, 2. 55, 1. 6. V, 1, 7. 32, 11. 36, 3. 74, 2. 87, 2. VI, 12, 2. 18, 3. 68, 9. VII, 15, 4. 82, 6. 88, 4. 93, 1. VIII, 3, 13. 40, 8. 67, 1. IX, 11, 4. X, 30, 10. 96, 11. Ferner immer im Stollenausgang (I, 8, 5, a. 48, 3, a. 165, 9, a. X, 115, 1, c — VIII, 20, 8, d. IX, 23, 7, c. X, 61, 24, b. 95, 1, b), immer vor der Cäsur einer Langzeile (I, 32, 1. 89, 9. II, 11, 3. 15. 16. 17. 28, 9. III, 31, 9. 55, 18. IV, 20, 4. V, 41, 13. 17. VI, 18, 3. 47, 22. 52, 5. 66, 3. VIII, 51, 7. X, 59, 4. 61, 5. 62, 6. 100, 6. 168, 1). Sehr oft — in der Ṛksaṃhitā 103mal — steht *nú* auch gegen die alte Regel im Innern des Verses vor einfachen Consonanten. Selbst-

[1] Keine Ausnahme bildet *utó nú cit* VIII, 40, 10, da in der Verbindung mit *u* unsere Partikel regelmässig als *nú* erscheint. — Ausser den im Texte angeführten Stellen steht *nú cid* noch im Stollenanfang I, 10, 9. 41, 1. 53, 1. 58, 1. 104, 2. 2. IV, 16, 20. VI, 37, 3. 66, 5. VII, 20, 6. 22, 8. 27, 4. 32, 5. 56, 15. 93, 6.

verständlich steht also nur *nú* in unzweifelhaften Senkungen, wie in der letzten oder vorletzten Senkung eines Achtsilblers (I, 17, 8, a. 22, 8, b. VIII, 46, 28, d. X, 175, 4, a — I, 132, 1, e), oder in denselben Senkungen einer Langzeile (IV, 54, 1, a. VIII, 27, 18, c. 51, 7, c — I, 164, 32, b. V, 32, 9, c. 33, 8, d. VI, 17, 9, a. 50, 5, a. VII, 39, 6, d. X, 27, 7, b. III, 7, d. Man beachte auch den Vers *mánovātā | ádha nú dhármaṇi gman* III, 38, 2, d.[1]

71. Die Präposition *ánu* hat langen Auslaut nur in einigen Compositis: *anūkāçá-, anūkāçín-, anūjāvarī, anūbandha-, anūbándhya-, anūyājá-, anūrādhá-, anūrúdh-* (folgend, anhänglich, also *rudh-* in der im gr. ἐλυθ- vorliegenden Bedeutung), *anūvíj-*.

72. *Makšú*, eigentlich ein adverbielles Neutrum und daher zu Nr. 33 gehörig, steht in der Ṛksaṃhitā (*makšv* I, 2, 6 ausgenommen) immer, d. h. 26mal als *makšú* (Pada *makšú*). 18mal steht das Wort ausserhalb eines metrischen Abschlusses vor einfachen Consonanten, wobei *-kšú* die zweite (16mal: Benfey III, 24, wo VIII, 27, 10, d nachzutragen) oder die vierte Silbe eines gewöhnlichen Achtsilblers (I, 39, 7, a), oder endlich die fünfte Silbe eines Achtsilblers von jener räthselhaften Gattung (*váçāiç ca makšú jarante* VIII, 81, 9, c) abgibt. Ausserdem steht *makšú* noch vor der Cäsur einer Langzeile (I, 58, 9, d. 60, 5, d. 61, 16, d. 62, 13, d. 63, 9, d. 64, 15, d. VIII, 22, 10, c. IX, 88, 7, c). Jedenfalls ist *makšú* in der Mantrazeit also wenigstens die vorherrschende Form gewesen, neben welcher *makšú* höchstens vor Doppelconsonanzen oder in voller Pause gebräuchlich gewesen sein mag. Man vgl. *makšú-javas-* (neben *makšuṃ-gamá-*) *makšútama-* (*makšūyú-?*).

73. Bei *sŭ* erscheint der lange Auslaut wiederum nur ausnahmsweise und gewissermassen aus metrischer Noth. Die Verbindung *sú* (s. oben Nr. 66) ungerechnet, steht diese Partikel in der Ṛksaṃhitā 149mal: 18mal als *sv* (I, 47, 5. III, 2. 118, 10. II, 14, 5. 35, 2. III, 18, 2. IV, 12, 4. VI, 11, 4. 12, 2. VII, 90, 7. VIII, 8, 21. 22, 3.

[1] *Nŭ* liegt offenbar auch in *nanú*, einer übrigens dem echten Mantradialect fremden Zusammenrückung aus *ná* + *nú* vor. In der Ṛksaṃhitā steht einmal *n* (x, 84, 3, c), einmal *nanú* (*nádyá çátruṃ | nanú purā́ vivitse* x, 54, 2, d).

26, 10. 59, 5. 80, 3. x, 16, 14. 59, 3. 132, 5), 19mal als *sŭ*, 112mal als *sú*.

Die kürzere Form steht immer vor einer Doppelconsonanz (I, 136, 1. II, 28, 6. IV, 12, 1. VII, 55, 2. VIII, 2, 42. 5, 13. 50, 1. 67, 21. 100, 3. X, 32, 1, a. b). Vor einer Pause scheint *sŭ* überhaupt nicht gebräuchlich gewesen zu sein: nur durch ein Verblassen der ursprünglichen Natur einer Cäsur ist es wohl zu erklären, dass einigemal *sú*, nur in dieser Form, vor der Cäsur einer Langzeile steht (I, 33, 1, b. 76, 2, a. 135, 9, a. II, 11, 15, c. III, 30, 21, d. 31, 14, d. IV, 22, 10, a. d. VII, 42, 3, c. X, 42, 1, a. 59, 1—4, d. 2, b. 5, a. 100, 2, a. 133, 7, a). Sonst steht *sú* noch 83mal auf Unkosten von *sú* vor einfachen Consonanten: natürlich zunächst in entschiedenen Senkungssilben, wie in der letzten und vorletzten Senkung eines Achtsilblers (I, 93, 1, a. 191, 6, d. VIII, 18, 18, a. 40, 1, a. IX, 49, 1, a — I, 84, 3, c. III, 37, 2, a. VI, 48, 3, d. VIII, 6, 32, b. 34, 12, a. 82, 6, a. X, 16, 14, a), in denselben Senkungen einer Langzeile (X, 77, 4, c — I, 179, 5, c. V, 63, 6, c. VI, 21, 7, b. 33, 1, a. VII, 26, 3, d. IX, 81, 3, c. X, 18, 12, a), in der zweiten Silbe nach der Cäsur einer Langzeile (I, 169, 5, c). Auch in der dritten Silbe nach einem viersilbigen Vordergliede, wo nach der älteren Bildungsweise der Langzeile hätte *sú* bestehen können, finden wir *sú* (*sómārudrāv | ihá sú mṛḷatam naḥ* VI, 74, 4, b). Ja, *sú* ist in der vedischen Zeit so gebräuchlich gewesen, dass es auch in einer Schlusshebung vor einfacher Consonanz bestehen konnte (*vayáṃ te váya | indra viddhí šú naḥ* II, 20, 1, a).

Sú steht nun nur vor einfachen Vocalen, und zwar nur in Hebungssilben: so in der sechsten Silbe eines Achtsilblers I, 10, 11, c, in der achten eines Triṣṭubhstollens III, 36, 2, c. VIII, 24, 7, c. X, 59, 4, c, ausserdem 15mal in der zweiten oder vierten Silbe (s. Benfey IV, 3, 19. 20). Auch in der Composition finden wir zuweilen *sū- : sūnŕtā? bharva? sūmáya-, sūyávasa-;* vgl. av. *hū*.

Es existiren im Altindischen auch noch Spuren einer anderen Form unserer Partikel, deren Verhältniss zu den eben besprochenen Formen nicht recht klar ist. Diese andere Form liegt vor in *svadhá-sudhā*

(svádhiti-?) ‚süsser Trank', *svádhita-*, *svastha-*, ‚fest, gesund'; *sva-stí-* ‚wohlergehen'. Namentlich aber gehören hieher zahlreiche avestische Composita mit *χᵛā-*, *hvā-*, deren erster Bestandtheil keineswegs immer das reflexive Pronomen enthalten muss (so *χᵛāpaiϑina-*, ‚wegsam', *χᵛāraoχšhna-*, *hvāraoχšhna-* ‚wohl leuchtend' u. s. w.; vgl. unsere Bemerkungen darüber in KUHN's *Zeitschrift* XXXI, S. 52 folg.). Ob das Verhältniss *kúa : kú* (*kŭ-* in den verächtlichen Compositis wie *kuputra-* u. s. w.?) ein dem *svă : sŭ* Analoges ist?[1]

Des leichteren Ueberblicks wegen lassen wir hier eine statistische Uebersicht aller in dieser Abhandlung behandelten Wörter und Wörtergattungen folgen, woraus ersichtlich werden soll, wie oft die verschiedenen Auslautsquantitäten in den verschiedenen Verhältnissen zu treffen sind. Man wird wohl entschuldigen, dass einige Nummern, bei welchen die eine von beiden Formen nur ganz ausnahmsweise vorkommt, hier übergangen sind.

---

[1] Nach der ursprünglichen Fassung dieser Abhandlung sollte nun noch eine dritte Abtheilung folgen, deren Aufgabe eine rein metrische sein sollte: aus dem behandelten Quantitätswechsel sollten — soweit es der Meinung des Verfassers zufolge thunlich ist — Resultate zur Aufhellung verschiedener, den vedischen Versbau betreffender Fragen gezogen werden. Auf diese Abtheilung beziehen sich auch einige in den beiden gedruckten Abtheilungen verstreute Verweisungen. Dem Rathe eines von den Redacteuren dieser Zeitschrift gemäss wird aber die dritte Abtheilung anderswo als eine selbständige Arbeit erscheinen; es geschieht dies sowohl im Interesse der Zeitschrift, mit deren grossem Programm und kleinem Umfang sich längere Abhandlungen nur mit Mühe vertragen können, als auch hoffentlich im Interesse der Arbeit selbst, da es in dieser Weise viel thunlicher sein w die betreffende Abtheilung, die im Manuscript bereits seit 1887 fertig ist, mit Rü sicht auf andere unterdessen erschienene Schriften (es kommt insbesondere OLD BERG, *Die Hymnen des Rigveda* I, Berlin 1888, und WACKERNAGEL, *Das Dehnungsgesetz der griech. Composita*, Basel 1889, in Betracht) umzuarbeiten, als wenn selbe als directe Fortsetzung der früheren erscheinen müsste.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
-thā (2. Pl.) .	43	1	—	—	5	49
-tha	23	6	37	19	12	97
-thanā	4	—	—	—	—	4
-thana	1	—	3	7	1	12
-mā (Pft.) . . .	61	1	—	—	—	62
-ma	7	—	14	3	9	33
-mā (sonst) . .	36 (—13)	—	—	—	—	36 (—13)
-ma	221	15	113	58	140	547
-tā (2. Pl.) . .	160	—	—	1	4	165
-ta	100	33	129	62	150	474
-tanā	10	1	—	—	1	12
-tana	7	—	69	21	5	102
-dhī (-hī) . . .	55	—	—	1	—	56
-dhi (-hi) . . .	349	59	194	115	89	806
-ā (2. Sg. Ipt.)	392 (+3)	13 (—6)	—	—	6 (—3)	411 (—6)[1]
-a	176	18	299	135	180	808
-a$_{\omega}$	—	—	—	2	—	2
-ā (1. Sg. Pft.)	4	—	—	—	—	4
-a	5	—	9	7	4	25
-thā (2. Sg. Pft.)	7	—	—	—	—	7
-tha	24	2	59	19	33	137

[1] Ausserdem steht 3mal *-ā* vor Vocalen.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusamme
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
-ā (3. Sg. Pft.)	21	—	—	—	—	21
-a	141	3	192	98	121	555
-ā (2. Pl. Pft.)	6	—	—	—	1	7
-a	18(—14)	1	13	3	3	38(—14
-svā	52	—	—	—	—	52
-sva	207	4	68	49	97	425
-tyā	4	—	—	2	6	12
-tya	1	—	3	—	—	4
-yā	20	—	—	10	9	39
-ya	5	—	12	—	3	20
-tarī	5	—	—	—	—	5
-tari	—	—	4	2	—	6
ténā u. s. w. .	28	—	—	—	—	28
téna	115	9	1	1	10	136
-enā	28	—	—	—	—	28
-ena	276	18	96	70	167	627
-enaᵕ	—	—	—	2	—	2
-tī	39	2	8	4	12	65
-ti	1	—	12	2	—	15
-trā (parox.) .	62	—	—	—	—	62
-tra	47	9	5	11	91	163
áthā	71	—	—	—	—	71
átha	1	1	3	—	—	5

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusammen
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse o. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
ádhā	74	—	—	—	—	74
ádha	36	74	—	—	1	111
ghā	41	—	—	—	2	43
gha	2	4	—	—	—	6
ácchā	84	—	—	20	25	129
áccha	2	—	30	—	—	32
smā	46	—	—	—	17	63
sma	28	1	—	—	2	31
adyá	36	—	—	—	4	40
adyá	47	6	15	15	56	139
kílā	3	—	—	—	—	3
kíla	—	1	—	—	2	3
evá . . . . . (am Anfang eines Verses);	72	4	—	—	—	76
evá	5	—	—	—	—	5
evá . . . . . (an sonstig. Versstellen)	14	2	2	2	19	39
yádī	26	—	—	—	2	28
yádi	22	9	—	—	9	40
ū (allein) . . .	11	1	—	—	1	13 [1]
u	153	141	17	1	21	333

[1] Ausserdem 14 mal *u*, 2 mal *ū* vor Vocalen.

	Ausserhalb einer Pause		Vor einer Pause			Zusamme
	Vor einfachen Consonanten	Vor Consonantengruppen	Am Schlusse e. hintern od. selbst. Stollens	Am Schlusse eines Vorderstollens	Vor einer Cäsur	
ū (vor *tú, nú, šú*)	65(—22)	—	—	—	—	65(—22
u	16	—	—	—	—	16
tú	23(—6)	—	—	—	—	23(—6)
tú	10	7	—	—	1	18
nú (im Anfang e. Stollens)	46	4	—	—	—	50[1]
nú (sonst) . .	25	—	—	—	—	25
nú	110	30	5	4	24	173
sú	24	—	—	—	—	24
sú	122	27	—	—	27	176[2]

[1] Ausserdem 4mal vor Vocalen.

[2] Ausserdem *sú* vor Vocalen (vor *ū*-, Prät. 161) I, 112, 1—23, d. VI, 24, 9, c

Neubabylonische Wohnungs-Miethsverhältnisse.

Von

Bruno Meissner und **Knut L. Tallquist.**

In der folgenden Abhandlung haben wir uns die Aufgabe gestellt, an der Hand der bisher veröffentlichten Contracte[1] im Vereine mit den des Berliner Museums[2] die Miethsverhältnisse zur Zeit Nebukadnezars und seiner Nachfolger darzustellen. Natürlich behandeln die weitaus meisten hierauf bezüglichen Actenstücke Häuservermiethungen, was in kulturhistorischer Beziehung ja auch am interessantesten ist.[3]

Die gewöhnliche Bezeichnung für Miethe ist das Wort *idi,* dessen Etymologie aber noch völlig dunkel ist. Vielleicht ist es indess von *idu* ‚Hand' nicht zu trennen und würde demnach ‚Handschlag', ‚Verpflichtung' bedeuten, eine Vermuthung, die besonders durch Nbd. 1128, 10 sqq. Wahrscheinlichkeit erhält: *dâne riksu u*

---

[1] Die meisten hier besprochenen Contracte sind in den bekannten Werken von Strassmaier veröffentlicht; nur wenige sind in Zeitschriften zerstreut erschienen. Die in den Verhandlungen des Berliner und Leidener Orientalistencongresses publicirten Texte sind schon von Revillout behandelt.

[2] Dr. Peiser, der die Absicht hat, eine neue Collection Berliner Contracte zu ediren, hat uns in liebenswürdiger Weise gestattet, einige Citate aus denselben zu bringen.

[3] Nur selten hören wir von der Vermiethung eines Sklaven. (Nbd. 655, Nbk. 197 und vgl. *agîru* = Miethssklave Del. AW. 102), von Rindvieh (Nbd. 1092) oder Schiffen (Nbd. 401; 782; 862; 913; 1019; Nbk. 282; V. A. Th. 375 und vgl. *elip igri* K. 4378, VI, 13).

idâtu ša eṭeru ša Mušezib-Bel êrêšu = ‚die Richter untersuchten, ob M. sich gebunden und verpflichtet hätte, zu zahlen'. Daraus entwickelte sich dann die allgemeine Bedeutung ‚Bezahlung', ‚Lohn', wie sie uns z. B. Nbd. 210, 7; 171, 6, *3 šiḳil kaspi idišu Nabu-naṣir ina ḳatâ Nabu-aḫê-iddin maḫir* und Nbd. 810, 7, *4 šikil kaspi ina idišu Suḳâi maḫir* bieten. Das Ideogramm für *idu* scheint nach Nbk. 311, 9 gewesen zu sein.

Einen wie wichtigen Geschäftszweig die Häuservermiethungen in Babylon bildeten, kann man schon aus der grossen Menge uns überkommener Miethscontracte entnehmen; ja sogar die Priesterschaft war oft findig genug, um auf den ihrer Gottheit gehörigen Ländereien Häuser zu bauen, in der Absicht, sie zu vermiethen. Nbd. 48, 1–9. *bit makkuru Šamaš ša ina abulli ša bit Belit Sippar 2 niribe ša sûtum tarbaṣu bab-ANI* (vgl. Nbd. 67, 1) *biti aḫarri niribi ša tarbaṣu rabû bit*[1] *pani ša biti šûtu u barakkašu adi 6 šanâti ana šatti* $^1/_3$[2] *4 šiḳil kaspi ana idi biti ina pani Bel-mušallim* = ‚ein Haus, Besitz des Samas, der am Thore des Tempels der Beltis von Sippar liegt, mit zwei Eingängen, ... Hof, dessen Hausthüre westlich und dessen grosses Hofthor südlich vor dem Hause liegt, sammt seinem . . . . . steht auf sechs Jahre, gegen eine jährliche Miethe von $^1/_3$ Mine und vier Šekel Silber zur Verfügung des B.'

Der Miethspreis war, wie bei uns, natürlich sehr verschieden. Uns sind noch Listen über die Höhe der monatlichen resp. jährlichen Miethsbeträge überkommen, welche uns trotz ihrer Einförmigkeit ein getreues Abbild babylonischen Wohlstandes ergeben; denn die Angaben sind recht hoch, zumal wenn man bedenkt, dass die Häuser gewöhnlich aus nur zwei bis drei Räumen bestanden. — Pläne von vermietheten Häusern s. V. A. Th. 360; 475. So berichtet uns z. B. ein Besitzer mehrerer Häuser über seine monatlichen Einkünfte, Nbd. 201:

---

[1] *bit* scheint hier, wie z. B. auch K. 538, 20 eine Präposition zu sein, die sich auch sonst in den Contracten nachweisen lässt.

[2] Es ist hier, wie auch sonst in den Contracten *mana*, weil selbstverständlich, ausgefallen.

Kaspu idi bitati ša Araḫsamna ša ana a-►◄-tum[1] *nadna Kisilimu ûm 15 šattu 5 Nabunaid šarri Babili!*

5½ šiḳlu Šamaš-zer-ibni
3 šiḳlu Šamaš-šar-uṣur
2 šiḳlu ribâtu Niḳudu
2 šiḳlu Kalbâ
2 šiḳlu Addu-natanu
2 šiḳlu Pudi'a
1 šiḳlu Ina-ešše-eṭer (?) etc. etc.

Aehnlich ist die Liste Nbd. 319:

1⅚ mana ina kaspi ša idi bitâti ina libbi
⅚ mana šatti 7[2]
1 mana kaspi šanû bâbu[3]
2 mana kaspi šalšû bâbu
2 mana kaspi ribû bâbu
napḫariš 7(?) mana šattu 8 ana ṣabê ša Bel-ḳaṣir nadin =

‚1⅚ Minen Silber an Hausmiethe, davon ⅚ Minen für das Jahr 7. — 1 Silbermine 2. Rate,
2 Silberminen 3. Rate,
2 Silberminen 4. Rate.

---

[1] Die Bedeutung dieses Wortes ist nicht sicher; an einzelnen Stellen (vgl. Nbd. 825; 961) scheint es eine Getreideart oder etwas von Rohr zu bedeuten. Wäre diese Deutung richtig, so würde das *ana* nach Nbd. 428 (s. u.) aufzufassen sein.

[2] Solche Bemerkungen über rückständige Miethe finden sich nicht selten; zuweilen aber musste der Miether auch, wenn sein Gläubiger nicht länger warten wollte, gegen eine Caution sich Geld verschaffen, um seine Miethschulden zu decken, Nbk. 187, 10: *Kaspu idi biti ša Sin-iddin u Buraḫu ina biti ušibu* = ‚Das Geld ist entliehen zur Bezahlung der Miethe des Hauses, in dem S. und B. wohnen'.

[3] Dass *bâbu* hier seine ursprüngliche Bedeutung ‚Thor' nicht hat, zeigen viele Stellen, wo *bâbu* sich in ähnlicher Weise findet, ohne dass von Häusern überhaupt die Rede ist, z. B. Nbd. 365, 6; 398, 6; 422; 476, 4 u. ä. Nach Nbd. 351, 28, 31 und 35, 36, wo *šanû bâbu* mit *ištenît zittu* (ḤA. LA.) correspondirt, scheint *bâbu* auch die secundäre Bedeutung ‚Theil' zu haben, die an unserer Stelle sehr gut passt und die ja auch aus dem Aram. und Arab. bekannt ist. (פֶּתַח, باب, vgl. FRÄNKEL, *Aram. Fremdw.* 14).

Zusammen 7(?) Silberminen für das Jahr 8 hat man den Dienern des B. gegeben.'

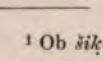
Wie wir aus diesen Zusammenstellungen schon ersehen, war der durchschnittliche Miethspreis monatlich 2 Šekel (= $^1/_3$ Mine und 4 Šekel jährlich). Weniger als 1 Šekel betrug die Miethe wohl nur selten (doch vgl. Nbd. 261; 996), ebenso selten überstieg sie die Höhe von 5 Sekel.

Anstatt baaren Geldes für Miethe wurden auch häufig Naturalien oder Erzeugnisse gewerblichen Fleisses geliefert. Diese Thatsache ist besonders deshalb so interessant, weil wir auf diese Weise die Marktpreise Babylons kennen lernen. Nbd. 428 lesen wir:

kaspu idi bitâti makkuru Šamaš ša ultu Ṭebetu šattu 9 adi Ṭebetu šattu 10 Nabu-nâid šarri Babili:

$^1/_3$ *šiḳil*[1] *kaspi ana 500 bilat kupur ana dullu ša ilu Ziḳḳurat*[2] *ṣabê ša beli šame u irṣitim.*[3]

$^2/_3$ *mana 6 šiḳil kaspi ana 18 šappatum*[4] *ša sattuk ellu.*[5]

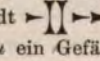
7 šiḳil kaspi ana  *dišpi ellu.*

50 šiḳil kaspi ana 41(?) mana 15 šiḳil inṣa-[ḫuri]-tum.[6]

---

[1] Ob *šiḳlu* nicht für *mana* verschrieben ist? Denn einerseits befremdet der billige Preis des *Kupru*, andrerseits kann sonst in der Addition nicht 3 *mana* herauskommen.

[2] Nbd. 696 figurirt der Gott Ziḳḳurat unter andern Gottheiten. Hier ist das Wort jedoch wohl im Sinne von ‚Stufenpyramide' zu nehmen und das Determinativ ist gesetzt, weil sie von einem Gotte bewohnt, gewissermassen selbst göttlich wurde. Ebenso ist die Stelle Nbd. 753, 27 zu fassen: *ana tabnitum ša ziḳratuum* (sic).

[3] Diese Lesung wie die Uebersetzung ist sehr zweifelhaft; es wäre auch möglich an eine Stadt  *ki* zu denken.

[4] Dass *šappatu* ein Gefäss ist, lehrt Nbd. 779, 5, wo sich der Determinativ davor findet; und zwar scheint es kleiner als *dannu* = Tonne (aram. [illegible], Del., Nbd. 173; 204; 254; 761 etc.) gewesen zu sein, da es immer in ziemlich grosser Anzahl auftritt und verhältnissmässig billig verkauft wird. So kosten 50 šappat hellen Weines eine Mine . . . . (Nbd. 279, 17) und 70 šappat derselben Sorte 2 Minen 4 Šekel (Nbd. 1013, 7).

[5] Ist vielleicht nach S[b] 109 *sat-tuk-ku* zu lesen? *sattuku* bedeutet die monatliche Abgabe an Tempel und Staat, während die jährliche Abgabe mit dem Ideogramm (Nbd. 450; 455; 457; 554; 556 u. ö.).

[6] So wird zu ergänzen sein im Hinblick auf Nbd. 538, 2; 794, 1; vgl. Nbd. 637, 5; 214, 2, und da es neben Edelsteinen oft zur Anfertigung von Kleidern ver-

1 mana ana libnâti Šamaš-aḫê-erba elat kaspi ša šatti 9.

1 šiḳil kaspi ana ½ bilat parzilli ana dullu ana Ardi-Gula nappaḫi nadin.

napḫariš 3 mana . . . . šiḳil kaspi Nabu-šum-iddin u Nadinu iddannu =

‚Das Geld für Miethe von Häusern im Besitz des Samas, vom Monat Tebet des Jahres 9 bis zum Tebet des Jahres 10 Naboneds, Königs von Babylon:

⅓ Šekel Silber in 500 Talenten Pech zur Arbeit für die Stufenpyramide den Dienern des Herrn Himmels und der Erde.

⅔ Minen, 6 Šekel Silber in 18 Krügen für das monatliche Opfer.

7 Šekel Silber in hellem Honig.

50 Šekel Silber in 4 Minen 15 Šekel . . . .

1 Mine in Ziegelsteinen des S., dazu kommt noch das Geld des Jahres 9.

8 Šekel Silber in ½ Talent Eisen zur Arbeit dem Schmiede A. gegeben.

Zusammen haben N. und N. 3 Minen . . . . Šekel abgeliefert.‘

Nbd. 439 findet sich wiederum die Angabe, dass Naṣir und Sulâ 9 Minen *ki* . . . . anstatt 7 Šekel der Miethe bezahlt hätten. Ja es kommen sogar Abmachungen des Inhalts vor, dass der Miether dem Hausbesitzer täglich Naturalien zu seinem Unterhalte liefern solle; Nbd. 499: *bitu a-zu-ub-bu bit kâri*[1] *ša amil MU*[2] *ša Šušranni-Marduk maršu ša Marduk-nadin-aḫi mar Ramman-šum-ereš Šakin-duppu AD- AD ša Šušranni-Marduk ana umu 2 Kt akalu ana idišu ana Belṣulê-šimê ḳalla ša Nabu-aḫe-iddin mar Egibi iddin ultu ûm 2 ša Airi kârum ina pani Bel-ṣulê-simê,* Postscr. Z. 18. *ḫuṣṣu*[3] *ša itti bit kâri*

---

wendet wird, wird man wohl nicht fehlgehen, in diesem Worte irgend einen Kleiderstoff zu suchen.

[1] *Kâru* bedeutet zuerst, wie Delitzsch nachgewiesen hat, ‚Eimer‘ (Nbk. 357, 1; 358, 1) und mit vorgesetztem ‚Speicher‘.

[2] *MU* ist vielleicht nach II R. 7, 9c *zikaru* zu lesen.

[3] *ḫuṣṣu* bedeutet, wie sein Synonymum *kikkišu* (R^{m} 122) zuerst eine Rohrart, z. B. AV. 4305: *iḳlu kikkišu la-pi* = ein Feld, das mit . . . . Rohr eingefasst

ṭipû[1] *ina pâni Bel-ṣulê-šime* = ‚Der verlassene (? vgl. עֲזוּבָה Jes. 6, 12) Speicher, welcher dem Diener des Š. gehört, hat Šakin-duppu, der Grossvater des Š., für 2 Ḳt täglichen Unterhalt als Miethe dem B., dem Sklaven des N., vermiethet. Vom 2. Ijjar steht der Speicher zu seiner Verfügung. Postscr.: Die Hütte, welche mit dem Speicher in Verbindung ist, steht ebenfalls zur Verfügung des B.'

Ein ganz ähnlicher Vertrag, wobei der Vermiether statt der Miethe täglich 3 Ḳt Getreide erhält, ist von STRASSMAIER in *Z. A.* III, 16 veröffentlicht und stammt aus der Zeit des sonst unbekannten Königs Samas-erba, ‚Königs von Babylon, Königs der Länder'. (Der Name ist babylonisch, während der Titel sich sonst nur bei nachbabylonischen Herrschern findet.)

Ausser diesen Arten der Miethszahlung finden wir in Babylonien noch eine ganz merkwürdige Einrichtung, die uns in so ausgedehntem Masse bei keinem andern Volke entgegentritt. Sehr häufig tauschte nämlich der Besitzer eines Hauses dasselbe für eine gewisse Zeit gegen eine Geldsumme ein, ohne sicherlich immer in so bedrängter Lage zu sein, dieses zu müssen, sondern nur, um mit dem empfangenen Gelde zu wuchern. In diesem Falle bekam er keine Miethe, brauchte aber dem Gläubiger auch keine Zinsen zu zahlen, vgl. L. 22, 26, 36, 59, 68, 114, 126, 147 und L. 155, 1—8: *4 mana kaspi ša Nadin-aḫi ina eli Šapik-zer bitsu ša DA*[2] . . . . . *u DA biti Remut-Bel DA biti Zeri'a idi biti ianu u hubullu kaspi ianu maškanu ina pani Nadin-aḫi*

---

ist, vgl. JENSEN, *ZDMG.* Dann aber (vgl. Nbd. 845, 5 und A. III, 140, 1) genau wie arab. خُصّ ‚Rohrhaus'; vgl. auch aram. חֲצַץ, Ohol. 15, 4, Verschlag durch Bretter. Diese Bedeutung passt auch für die bisher missverstandene Stelle N. E. XI, 18; 19, schon wegen des darauf folgenden *igaru* = Hausumfassung (vgl. V, R. 25, 38d) sehr gut. Es wäre somit zu übersetzen: ihren Beschluss verkündete er seiner (d. Adraḫasis) Hütte. Hütte, Hütte! Hausumfassung, Hausumfassung! Höre Hütte, merke auf Hausumfassung! Vgl. PINCHES, *Z. K.* I in seinen *Verbesserungen zu VR.* 17, 18.

[1] *ṭipû*, vgl. L. 81, 3 (s. u.) ist = hebr. טפח und arab. طفح. Ob II, R. 39, 63 und 49, 64 (in der ersten Stelle steht es zwischen *šalû* = entsenden und *napagu*, springen [?]) dieses Verbum gemeint ist, oder ob man an ein anderes denken muss, wagen wir nicht zu entscheiden.

[2] *DA* = *idu, ittu* Seite zu setzen, hält uns, worauf uns Dr. PEISER aufmerksam macht, V. A. Th. 475, 2 ab, wo sich *DA-ḫu sûḳu* findet.

adi 3 šanâti ina libbi ašbi = ‚4 Minen Silber des N. sind geliehen an Š. Sein Haus, welches neben . . . . und neben dem Hause des R. und neben dem Hause des Z. liegt — Miethe bekommt er nicht, braucht aber auch keine Zinsen zu zahlen — steht als Pfand zur Verfügung des N.; 3 Jahre kann er darin wohnen.'

Ein ähnlicher Contract ist L. 22, worin eine Frau für geliehenes Geld 3 GI Landes in Pfand bekommt,[1] und in L. 167 verborgt Nergal-rišûa 2 Minen, für deren eine er ein Haus in Pfand bekommt, während der Schuldner die andere verzinsen muss.[2]

Dass diese Uebereinkunft indess nicht immer unter beiderseitiger freier Entschliessung geschah, sondern dass ein Mann häufig nothgedrungen sein Haus in Pfand geben musste, liegt in der Natur der Dinge; wir haben aber darüber auch directe Angaben in L. 158, 1—12 (= Nbk. 350): *⅓ (?) šiḳil kaspi rîḫtum idi biti ša muṣû ša Tabnêa ina libbi ašbu ša nudunnû ša SAL Bidin- . . . . -šarrat ina eli Tabnêa ina kiti Araḫsamna inamdin kî lâ iddannu biti ša Tabnea ina libbi ašbu maškanu ša Bidin- . . . . -šarrat adi kaspašu tašallim* = ‚⅓ Šekel Silber, Rest der Miethe des Hauses . . ., worin T. wohnt,

---

[1] Zugleich bekam sie auch den Sklaven Guzanu als Pfand. Auch sonst finden wir die Abmachung, für geliehenes Geld einen Sklaven als Pfand zu geben (Nbd. 182, 340, 655, 1116 etc.), den der Schuldner nach Bezahlung seiner Schuld wieder mit sich nehmen kann, z. B. Nbd. 340: *[½ mana kaspi] ša Nabu-aḫê-iddin ina eli Nabu-ereš Šalmu-dîni ḳallatsu puṣaitu maškanu ša Nabu-aḫê-iddin idi amelûtu ianu u ḫubullu kaspi ianu ina araḫ Dûzu kaspa ½ mana Nabu-ereš ana Nabu-aḫê-iddin inamdinma amelutsu ibbakamma* = ‚½ Mine Silber des Nabu-aḫe-iddin geliehen an Nabu-ereš. Die S., seine Sklavin, eine Wäscherin (?) ist ein Pfand des Nabu-aḫe-iddin. Miethe für die Sklavin braucht er nicht zu zahlen, er erhält aber auch keine Zinsen. Wenn im Monat Tammuz Nabu-ereš die ½ Mine dem Nabu-aḫe-iddin abgibt, kann er seine Sklavin wieder mitnehmen.' Doch findet sich durchgehend die Bestimmung, dass, wenn ein Sklave seinem neuen Herrn entflieht, der Schuldner verpflichtet sei, den Gläubiger zu entschädigen. Nbd. 803, 11: *umu ša ana ṣilli biti-niziz (?) ana ašar šanamma ta-al-la-ka* (sic) *umu šu Še-BAR mandattašu inamdinu* = ‚An dem Tage, wo die I. an einen andern Ort geht, sollen sie (die Schuldner) Getreide als eine Entschädigung geben.' Dieser Brauch ist eine schöne Illustration des letzten sumerischen Familiengesetzes, worin ja bekanntlich dieselben Anschauungen vorgebracht werden.

[2] Vgl. dazu die Ausführung von Revillout.

das die Mitgift der B. ist, hat T. noch zu bezahlen, und zwar bis zum Ende des Monats Marcheswan. Wenn er es nicht gibt, ist das Haus, worin T. wohnt, das Pfand der B. (d. h. auch alles, was darin ist und was T. daran gebaut hat), bis sie in Bezug auf ihr Geld sichergestellt ist.'

In Nbd. 1047 sichert sich auch Bel-rimanni, indem er das Haus, welches er verkauft hat, das aber noch nicht bezahlt ist, noch so lange in Pfand nimmt, bis er sein Geld erhalten: *6 mana kaspi ša Bel-rimanni maršu ša Mušezib-Bel mar DA-Marduk ina muḫḫi Itti-Marduk-balaṭu maršu ša Nabu-aḫê-iddin mar Egibi ina Adaru kaspa 6 mana ina ḳaḳḳadišu inamdin kaspu ša ultu suḫindu šîmi biti ša Bel-rimanni ša ina pani Nabu-aḫi-iddin abi ša Itti-Marduk-balaṭu paḳda*[1] *u rabuti u dânê ana Bel-rimanni iddinu Bel-rimanni ana nisḫi ana Itti-Marduk-balaṭu ittadin ekallu*[2] *ša Itti-Marduk-balaṭu ina libbi ašab maškanu ša Bel-rimanni rašû manma ina muḫḫi ul išallaṭ adi Bel-rimanni kaspa 6 mana išallim* = ‚6 Minen Silber, gehörend dem B. lasten auf I.; im Monat Adar soll er es in seinem Gesammtbetrag zurückgeben. Das Geld stammt von dem Ertrage (?) des Hausverkaufspreises von B., welches dem N., dem Vater des I., zur Verfügung gestellt war, welches dann aber die Grossen und die Richter dem B. zusprachen, und welches B. wiederum durch Uebertragung dem I. verkauft hat. Der Palast, worin I. wohnt, ist Pfand des B. Ein anderer Gläubiger hat kein Recht daran bis B. in Bezug auf sein Geld sichergestellt ist.'

Zuweilen musste der Schuldner sogar, trotzdem sein Haus in Pfand genommen war, Zinsen bezahlen und sich noch andere drückende Bestimmungen gefallen lassen. Nbd. 67, 9 sqq.: *hubullu kaspi Gugua takkal . . . . ḳaḳḳad kaspi ša la Nabu-aḫê-iddin Bel-aḫê-erbâ ana manma šanamma ul inamdin* = ‚die Zinsen des Capitals kann G. (die

---

[1] Zur Bedeutung ‚deponiren' für *paḳadu* vgl. Nbd. 383, 9: $^2/_3$ *mana 4 šiḳil kaspi ša N. ina pani K. ipḳidu* = *iškunu* (Nbd. 310, 6). Beachte auch פָּקַד 2 Kön. 5, 24 und Nbd. 44, 5; 65, 3.

[2] Oder ist *bitu rabû* zu lesen?

Gläubigerin) verbrauchen . . . . die Gesammtsumme darf B. (der Schuldner) nur an N. geben (verleihen).‘

Aber auch für den Gläubiger entstanden auf diese Weise oft Unannehmlichkeiten, wenn die Schuldner leugneten, ihr Haus verpfändet zu haben. Richterliche Entscheidungen in solchen Prozessen sind uns noch erhalten. Nbk. 172: *ul itâr-(GUR) ma Nergal-uballiṭ ana muḫḫi rašutišu mala bašû ša eli Nabu-aḫê-iddin u Šulâ abišu itti Nabu-aḫê-iddin ul idibbub rašutu gabbi eṭer uantim ša Nergal-uballiṭ ša eli Marduk-šapik-zer bitsu ša DA biti Nabu-kullimanni ana maškanutu ṣabtu idi biti ianu u ḫubullu kaspi ianu Šulâ u Ardi-Bel put*[1] *eṭeri našû išten put šani našû eṭer rašutu ša Nergal-uballit [ša] ina muḫḫi Nabu-aḫê-iddin Šulâ Marduk-šapik-zer u Ardi-Bel idin (?)* etc. = ‚Nicht soll Nergal-uballit sich in Betreff seines Darlehens an Nabu-aḫê-iddin und seinen Vater Šula streiten, noch mit Nabu-aḫê-iddin prozessiren: das gesammte Darlehen ist bezahlt und die Summe, welche Nergal-uballit an Marduk-sapik-zer geliehen, unter der Bedingung, dass sein Haus, welches neben dem des Nabu-kullimanni liegt, als Pfand gelten sollte, — Hausmiethe sollte er nicht bekommen, aber auch keine Zinsen zu zahlen brauchen — für deren Bezahlung aber auch Šula uud Ardi-Bel sich verpflichtet hatten; denn einer haftet für den andern, ist bezahlt. Das Darlehen des Nergal-uballit, das auf Nabu-aḫê-iddin, Šula, Marduk-sapik-zer und Ardi-Bel lastete, ist bezahlt.‘

Zu Gunsten des Klägers wurde bei einem ähnlichen Falle in einem andern Prozesse entschieden, dessen Acten uns noch vorliegen. Nbd. 1128: *[dibbê ša?] Nabu-gamil ana eli* $^3/_4$ *mana 4 šiḳil kaspi rašutu ša abišu ša eli Nadin itti Mušezib-Bel maršu ša Nadinu ina maḫar Sin-erba amil ḫirtenu (?) u dânê ša Nabu-nàid šarri Babili*

---

[1] Wie sind die Schreibungen *pudâni* (L. 169; Nbd. 1100, 7) und *pu-ut-ti* (Nbk. 70, 5), *pu-u* [cuneiform] (Nbk. 196, 14) zu vereinigen? Sind etwa die Worte wurzelverwandt oder eins das Femininum des andern? Ob das Wort *uantim* wirklich ein Ideogramm ist, wie Strassmaier auf Grund von Z. A. iv, 326 behauptet, lässt sich noch nicht so sicher entscheiden; in dem einen Falle lässt sich die Form *u-an-tim* [cuneiform] *-a-tim*, im andern die Form *u-an-te* nicht erklären.

idbubu uantim ša Nabu-aḫê-bullit abi ša Nabu-gamil ša eli Nadinu abi ša Mušezib-Bel ša bitsu maškanu ṣabtu maḫaršunu ittášu (?) ḫirtênu u dânê riksu u idatum ša eteri ša Mušezib-Bel erešuma la ublu imtalkuma, Z. 24. *Napḫariš 2 (?) GI . . . . ammat 7 ubanu ḫirtênu* und *dânê kum [kaspišu?] pani Nabu-gamil ušadgilu . . . . ana la êné ḫirtênu u dânê duppi šu-[atu itti?] kunukê šunu ibrumuma ana Nabu-gamil iddinu* = ‚Prozess, den Nabu-gamil in Betreff $^3/_4$ Minen 4 Šekel Silbers, ein Darlehen seines Vaters an Nadin, mit Mušezib-Bel, Nadins Sohn, vor Sin-erbâ, dem Vorsitzenden (?), und den Richtern des Königs von Babylon führte. Der Darlehensschein des Nabu-aḫe-bullit, des Vaters von Nabu-gamil, welcher auf Nadin, dem Vater des Mušezib-Bel lastete, wonach sein Haus verpfändet war, wurde vor sie gebracht (von נשא?). Der Vorsitzende (?) und die Richter untersuchten, ob Mušezib-Bel gebunden und verpflichtet sei, zu zahlen und da er keine (Quittung) brachte, entschieden sie: Mit zusammen 2 (?) GI. . . . . ammat und 7 ubanu Landes belehnte der Vorsitzende (?) und die Richter anstatt seines Geldes den Nabu-gamil; (den Vertrag) nicht ungültig zu machen, versahen der Vorsitzende (?) und die Richter diese Tafel mit ihren Siegeln und gaben sie dem Nabu-gamil.‘

Die Dauer der Hausvermiethung wurde gewöhnlich auf 3 Jahre abgemacht (L. 68, 135; Nbd. 186); indessen schwankt auch hier die Gewohnheit und wir finden auch Vermiethungen auf 1 Jahr (Nbd. 210), auf 2 (Nbd. 597; V. A. Th. 105), 4, (L. 126), 5, (Nbd. 261, V. A. Th. 475) und sogar 6 Jahre (L. 114; Nbd. 48).

Der Umzug fand fast immer am 1. oder 2., selten am 15. Tage (L. 181) eines Monats statt und konnte in jedem beliebigen Monate vor sich gehen; jedoch scheint es Sitte geworden zu sein, zumeist den 1. Tammuz (L. 121; Wark. 114; Nbd. 238, 239; V. A. Th. 131) oder den 1. Marcheswan (L. 61; Nbd. 167, 261; Zt. III, 16; V. A. Th. 105, 181) dazu zu benutzen, ohne dass man indess die Allgemeinheit dieser Sitte nachweisen könnte, vgl. 2. Ijjar Nbd. 499, 500; 1. Šivan, Nbd. 597; 1. Kislev, Nbd. 9; L. 36; 1. Schebat, V. A. Th. 128; 1. Adar, Nbd. 48.

Die Bezahlung der Miethe fand monatlich (Nbd. 201, 224, 500) halbjährlich (Nbd. 48, 597, 996) oder jährlich (L. 121; Nbd. 27, 319, 428) statt und zwar war es meistens wohl so eingerichtet, dass bei kleineren Miethen die Bezahlung monatlich oder halbjährlich *(aḫi ina rîš šatti aḫi ina mišil šatti)* und pränumerando (V. A. Th. 135, 360, 475) erfolgte, während sie bei grösseren Häusern jährlich und postnumerando entrichtet wurde. Ausserdem findet sich auch die Abmachung, die eine Hälfte im Anfang des Jahres, die andere Hälfte am Ende desselben zu bezahlen, Nbd. 299, 1030: *aḫi kaspi ina rîš šatti u aḫi ina kit šatti inamdin.*

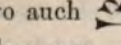
Das vermiethete Haus ging in den vollständigen, wenn auch nur zeitweiligen Besitz des Miethers über, und während dieser Zeit konnte er schalten und walten wie er wollte, ja er konnte das Haus sogar weiter in Pfand geben, vgl. L. 147 (= Nbk. 133): *3 mana 14 šiḳil kaspi ša Nergal-uballiṭ maršu ša Išum-uballiṭ mar Bel-eṭeru ina muḫḫi Šulâ maršu ša Nabu-zer-ukin mar Egibi bit Šápik-zer maršu ša Marduk-zer-ibni mar šangu Marduk ša akî uantim maḫritim idi biti ianu u ḫubullum kaspi ianu ana maškanûtu ṣabtu u Šulâ putu našû ultu um 1 araḫ Šabaṭu ša šatti 22 araḫ 2 šiḳil ribatu kaspi idi biti Šula ana Nergal-uballit inamdin adi muḫḫi Nergal-uballiṭ kaspašu inniṭir bit Šapik-zer ša aki uantimšu maḫritu ana maškanûtu ṣabtu Ina-ṣilli-Bel ḳallašu u mimmušu ša ali u ṣêri mala bašû maškanu ša Nergal-uballiṭ rašû šanamma ina muḫḫi ul išálaṭ adi Nergal-uballiṭ kaspašu inniṭiru* = ‚3 Minen 14 Šekel Silber des Nergal-uballiṭ sind geliehen an Šula. Das Haus des Šapik-zer, welches er gemäss eines früheren Darlehens unter der Bedingung, keine Miethe zu zahlen, aber auch keine Zinsen zu beanspruchen, in Pfand genommen und wofür Šula auch die Verpflichtungen trägt, vom 1. Schebat des Jahres 22 wird Šula monatlich 2 Šekel Silber Miethe dem Ner-gal-uballiṭ bezahlen, bis ihm sein Geld ausbezahlt ist. Das Haus des Šapik-zer, welches er gemäss eines früheren Darlehens als Pfand genommen, sammt Ina-ṣilli-Bel, seinem Diener, und allem, was ihm in der Stadt und auf dem Lande gehört, ist Pfand des Nergal-uballiṭ. Ein anderer Gläubiger hat kein Anrecht daran, bis Nergal-uballiṭ sein Geld ausbezahlt ist.‘

Zur Klarlegung der Situation ist noch zu bemerken, dass Nergal-uballiṭ dem Šula Geld geliehen hat, wofür dieser ihm das Haus seines alten Schuldners Šapik-zer verpfändete. Doch behält Šula noch das Haus inne und bezahlt dem Nergal-uballiṭ bis zur Tilgung seiner Schuld eine monatliche Miethe.

Infolge der grossen Rechte des Miethers hatte er auch grosse Verpflichtungen. Bei der Miethung eines Stückes Land verpflichtet sich der Miether in jeder Beziehung für die Cultivirung des Ackers zu sorgen und Nbk. 90 sind auch die diesbezüglichen Pflichten, denen sich der Miether zu unterziehen hatte, aufgezählt: *4 PI ziri kiru ša Nabu-šum-lišir ša Nabu-šar-ilani ana ikkarutu iṣbatu 4 šanati mimma mala ina gišimmarê u ina ḳaḳḳaru ellâ pân Nabu-šar-itani idâgal.* Z. 13: *[pu-ut] epišu ša dullu ḫarû ša . . . . . šu ša . . . . ziratum naṣaru ša iṣi (?) gimir (?) pitḳu ša gišimmarê šaḳu ša mê Nabu-šar-ilâni naši ša ittabalkitu 1 mana kaspi itûru* = ‚4 PI Fruchtlandes, ein Garten des Nabu-šum-lišir, welchen Nabu-šar-ilani zur Gärtnerei genommen. Auf 4 Jahre belehnt er den Nabu-šar-ilani mit allem, was auf den Dattelpalmen und auf dem Boden wächst (?). Die Verpflichtung, alle Arbeit zu machen, (Gräben) zu graben, ... die Bäume (?) zu schützen und alle Dattelpalmencultur und sie mit Wasser zu tränken, trägt N. Wer den Vertrag bricht, muss eine Mine Silber bezahlen.‘

Bei einer Hausmiethung verpflichtet sich der Miether zu allen Reparaturen. Die betreffenden, in den Contracten immer angewendeten Phrasen, die dieses besagen, sind schon von STRASSMAIER richtig erkannt und lauten *uri* (Var. *ur-ru*, V. A. Th. 447) *(ina šatti) išannû* (Var. *ušannû*) ⟩⟨-*ḳa (ša asûrû* oder *biti) iṣâbat* (L. 26 (!), 68, 126, 181; Warka 114; Nbd. 261, 239, 500 etc.). Trotzdem der Sinn dieser Phrase ganz klar ist, ist die richtige Lesung und Erklärung doch noch einigermassen unsicher. Man kann *ûru* als ‚Balken‘ fassen, was gerade im Hinblick auf II R. 15, 10 ssq.: *adî ina biti ašbi ûr biti [išakan] asûrâ*[1] *[ippuš]* = ‚Solange er im Hause wohnt, soll er die

[1] Dass so zu lesen ist lehrt Nbd. 500, 8, wo sich *a-su-ru-u* findet: Wurzel סכר; vgl. LAY. 41, 37; II R. 15, 116, u. WINCKLER, *Sargontexte*.

Balken des Hauses in Stand setzen und die Wand repariren,' nicht unwahrscheinlich ist und -*ḳu* als *patḳu* oder *piṭḳu* lesen und ‚Bau' übersetzen, in welcher Bedeutung es sich auch wirklich in den Contracten findet, z. B. Nbd. 115, 1—3: *iṣu ša ana piṭḳa a[na Arrabi] amil muḳabû*[1] *u Ardi[ia] mupaṣû*[2] *nadna* = ‚das Holz, welches zur Verarbeitung dem Arrabi, dem Kleiderordner (?), und Ardia, dem Glätter, gegeben ist'; vgl. zu den Ergänzungen Nbd. 179; 222; 507 und 1121, 3, wo auch  zu lesen ist. Indess ist doch zu beachten, dass *uru* = Balken, z. B. Nbd. 48, 11 keinen rechten Sinn gibt, weil die dortigen Zusätze dann genau dasselbe besagen würden, wie *uri išâni*. Ferner spricht die Stelle I R. 68, 27 *a*: *ba-ta-aḳ-šu aṣbat* auch für die Stellung *batḳu*, wenn auch die Schreibung mit der Media anstatt der Tenuis nicht undenkbar ist, wie auch Latrille, Z. *A.* I annimmt. Diese Lesung wäre gesichert, wenn Nbd. 996, 9 ganz erhalten wäre; doch schon die erhaltenen Spuren machen es mehr als wahrscheinlich, dass dort zu lesen ist: *[id]-din ba-* (nicht *ma!)-at-ḳa iṣâbat*. Da diese Phrase sich nie durch *ma* eingeleitet findet, sondern immer asynthetisch folgt, so wird auch hier *ba-at-ḳa* zu lesen sein; aber ist in den Contracten nie = *pa*. *Batḳa ṣabâtu* bedeutet etwa ‚die Ritze packen', vgl. Hommel, *Vorsem. Cult.* S. 457, Note 99; *ûru* ist dann aber als ein Synonymum von *batḳu* zu fassen und dürfte identisch mit *uru*[3] = Scham (עֶרְוָה), also = ‚Blösse' sein. Ebenso sind diese Redensarten in dem schon von Revillout herangezogenen Briefe zu fassen (V. R. 54, n° 5), welcher ähnlich wie S. 1034 (S. A. Smith in *Assyr. Lettr.*) den Bericht eines königlichen Baumeisters enthält, der einen hölzernen Palast in der alten Haupt-

[1] *muḳabû* bedeutet gemäss seines Ideogrammes, wozu man noch V R. 15, 7*e* vergleiche, den Beamten, der für die Kleidung der Gottheit und die ganze Ausrüstung der Götterkammer zu sorgen hat, vgl. dazu قبا.

[2] *mupaṣû* oder *puṣai* (Nbd. 237; 281; 370; 1080; 1130) ist derjenige, welcher Holzgegenstände *piṣû* (d. h. weiss oder glatt) macht, vgl. Nbd. 115, 10; 492, 8 Fem. *puṣaitu* Nbd. 340, 4.

[3] Ein anderes *urû*, dass sich auch sehr häufig in den Contracten findet (z. B. Nbd. 511; 699; 748; 797; 923 etc.) bedeutet ‚Stall' und ist also mit hebr. אֲרֻוָה und arab. إِرْيٌ identisch.

stadt Asur auf seine Bewohnbarkeit hin untersuchte; Z. 50—55: *batḳu iḳaṣur mâ uri isirušu mâ summu (?) gušuri kasip mâ urâsi ša Ašur batḳu iḳaṣur* = ‚Die Ritzen soll er verstopfen und die Schäden überziehen (d. i. ausbessern); denn der . . . . . der Balken ist zerstört (كسف); der Urasibeamte der Stadt Asur soll die Schäden ausbessern.' Z. 58—62: *gušurê ša kasapuni batḳu aḳaṣar šattu annitu lutetiḳi šarru belu ana araḫ Šabaṭu illaka ušabašu (?)* = ‚die Balken, welche geborsten sind — die Schäden will ich ausbessern, dieses Jahr will ich noch hingehen, und zum Monat Schebat mag der Herr König kommen und dort wohnen (?)!'

Diese stereotypen Redensarten näher erklärend finden sich häufig Zusätze, wie Nbd. 48, 11: *gušuru šebirri uḫallab* = ‚die Balken und Holzstäbe soll er bedecken (überkleiden)' und *dullu* (so auch Warka 114) *libnâti ḳanê (u) gušuri ša libbi ippušu ana muḫḫi N. N. imánu* = ‚alle Arbeit an Backsteinen, Rohr und Balken, welche er darin anbringt, hat er dem Vermiether zu leisten'.

Dagegen hat der Miether gewöhnlich das Recht alles, was er an das Haus verwendet, bei seinem Auszuge wieder mitnehmen zu dürfen, z. B. L. 135: *daltu mala Iddin-aḫi ana biti Šapik-zer ušeribu ušêṣû* = ‚Thüren und alles, was I. in das Haus des S. gebracht hat, kann er wieder mitnehmen'.

Nur grosse Umbauten übernahm der Vermiether, und dann auch wohl nur vor der Vermiethung; so lesen wir Nbd. 1030, 2: *Nabu-šum-iddin tarbaṣu ippuš dullu ḳani u gušuri mala Kinâ ina libbi ippušu terḫuti*[1] *gabbi ša Kinâ* = ‚den Hof wird der Vermiether bauen, aber die Rohr- und Balkenarbeit, alles was daran der Miether machen lässt, ist die Verpflichtung (?) des Kinâ'. Auch L. 181, 11 übernimmt Nergal-ušezib, der Theilhaber an dem Hause seines Bruders Marduk-naṣir-apli, des Vermiethers, die Verpflichtung, neue Thüren zu machen *(dalâtê N. ina libnâti izâḳap)*. Wenn solche Bauten der Miether ausführte, bekam er sogar eine Entschädigung; Nbd. 845, 5:

[1] Ob *tirḫatu* = Mitgift (V. R. 11, 7; 2, 61; 24, 46 und häufig in den Amarna-Briefen) von derselben Wurzel abzuleiten ist?

it ḫuṣṣu ša panat babi aki . . . . Nabu-utîri ippuš u IM Pl. išakan šiḳil kaspi ina idi biti ana šatti kum êpêšu ša biti ša Nabu-iddin Anim-eterat (?) u Amat-Nanâ maḫrî = ‚die Hütte, welche vor dem Thore liegt, soll der Miether aufbauen, gemäss . . . . und seine . . . . machen. 4 Šekel Silber an jährlicher Miethe haben für die Erbauung des Hauses Nabu-iddin (sic!), Anim-eterat und Amat-Nanâ empfangen.'

Ausser den vorhin erwähnten Phrasen findet sich sehr häufig die Angabe: *araḫ Nisanu araḫ Dûzu u araḫ Kisilimu nuptu inâpu* Var.: *inamdin*) (L. 36. Warka 113; Abd. 239; 261; 500; Z. A. III, 16; V. A. Th. 128; 131; 475 etc.), ein Ausdruck, den REVILLOUT zweifelnd durch ‚il déclarera la déclaration'[1] wiedergibt. Die richtige Erklärung dieser Phrase ergibt sich auch einem Vergleiche mit Nbd. 239: *araḫ Nisan araḫ Duzu araḫ Kisilimu 3 GI sillu*[2] *ša tabilu*[3] *inamdin* = ‚im Monat Nisan, Tammuz und Kislev wird er 3 Körbe (?) Gewürz (?) geben,' Nbd. 261: *ina šatti 100 (?) gidil*[4] *100 SE-[EL]-*[5] *ḪIR inamdin* = ‚jährlich wird er 100 Knoblauchzwiebeln (?) und 100 Knoblauchpflanzen geben', und Nbd. 500: *ina šatti 2 alpê . . . . u 1 Ḳt A-AN tabilu inamdin adî duppišu ina panišu* = ‚jährlich wird er 2 Rinder . . . . und 1 KA Gewürz (?) geben, solange der Miethscontract für ihn giltig ist.'

Aus diesen Parallelstellen in ihrer Gesammtheit geht hervor, dass der Miether sich in diesem Falle verpflichtete, ausser seiner Miethe noch von seinen Einkünften dem Vermiether dreimal oder einmal jährlich einen Extraantheil zu gewähren Von einer Abgabe

---

[1] S. *Obligations*, p. 515.

[2] Die Bedeutung ‚Korb' scheint mit Rücksicht auf das Determinativ GI und hebr. סַל gewagt werden zu dürfen. Ein anderes *sillu* liegt Sanh. Kuj. 4, 9 vor.

[3] In *tabilu* steckt vielleicht das aram. תַּבְלָא תבל, welches auch ins Arab. als تَابِل gewandert ist; vgl. FRÄNKEL a. a. O. S. 37. Zu *bît tabilu*, welches sich Nbk. 411, 2 findet, vgl. Jes. 3, 19 בָּתֵּי הַנֶּפֶשׁ. Ein anderes Lehnwort ist בַּרְבְּלָא Dan. 3, 21, das = *karballatu* (Nbd. 1034, 3 und 824, 14 mit dem Determinativ 𒄩) ist.

[4] *gidil, puru* und *pitu* (vgl. Nbd. 17; 100; 107; 130; 134; 151; 152; 169 etc. sind Theile des Knoblauchs (nicht Maasse, weil in zu grosser Menge erwähnt) und werden wohl alle ‚die Zwiebel' desselben bedeuten.

[5] So ist nach Nbd. 128, 6 zu ergänzen. Das Ideogramm wird wohl mit SE-ḪIR = *šinnu* identisch sein.

an den Staat, woran REVILLOUT auch denkt, steht kein Wort da, vielmehr ist zu übersetzen: er wird dem Vermiether einen Ertragsantheil geben. Wie gross dieser Theil war, entzieht sich zur Zeit noch unserer Kenntniss.[1]

Der Miethsvertrag war für beide, Miether wie Vermiether, absolut bindend. Wenn einer von beiden ihn brach *(nabalkatânu)*, oder man ihn gutwillig auflöste *(riksâtišunu ina milik ramanišunu upasisu* V. A. Th. 378), musste der Betreffende die Hälfte bis zur doppelten Summe der Miethe bezahlen, z. B. Nbd. 210: *nabalkatânu 5 šiḳil kaspi inamdin* (bei 11 Šekel Miethe), Trans. 1879, p. 490: *nabalkatânu 10 šiḳil kaspi inamdin* (bei 5 Šekel jährlicher Miethe); vgl. L. 126; 181; Nbd. 1030; Nbk. 90. Wenn die Miethszeit abgelaufen war, musste der Miether, wie die Contracte mit der ihnen eigenthümlichen Genauigkeit angeben, das Haus verlassen, z. B. V. A. Th 105; L. 68: *arki 3 šanâti Nabu-mukin-aḫi bitu ina pani Nabu-aḫê-iddin umaššar* = ‚nach 3 Jahren soll Nabu-mukin-aḫi das Haus wieder dem Nabu-aḫe-iddin zur Verfügung überlassen,' und L. 135: *bitu ina panišu u[maššar] idi kâri ša am. MU eteḳu zer ikkal* = ‚das Haus wird er ihm wieder überlassen, wenn die Miethszeit des Speichers für den . . . . vorüber ist, und jener wird wieder die Einkünfte (?) geniessen.'

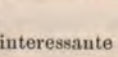
Ein recht interessantes Beispiel für die Verlängerung des Miethscontractes ist Nbd.[2] 224: *adî ûm 1 ša Šimanu šattu 6 Nabu-naid šarri Babili epuš*[3] *ša duppi ša idi biti ša Nabu-aḫâ-iddin itti Suḳâ*[4] *ḳatâ 15 šiḳlu 2 TA ḳatâ kaspi rîhtu idi biti ša Nabu-aḫê-iddin ina pâni Suḳâ rêḫi ultu ša Simanu araḫ 2 šikil kaspi idi biti elat 15 šiḳlu*

---

[1] Als Radix dieses *nuptu* ist, da sie mediae infirmae sein muss, sicherlich נתת anzusetzen, da sich V. A. Th. 131, 8 *i-na-a-pi* findet (gütige Mittheilung von Dr. PEISER).

[2] Aus dem Umstande, dass die neue Abmachung erst am 22. Ijjar erfolgte, ersieht man, dass eine Kündigung, wie bei uns, in Babylon nicht üblich war.

[3] *epûš* ist eine Substantivbildung im Sinne von *ēpêšu*, vgl. Nbd. 482, 9; 815, 1; 838, 9; Nbk. 116, 10.

[4] Beachte die interessante Schreibung  Nbd. 238, 4.

2 *TA ḳatâ*[1] *kaspi maḫrû Suḳâ ana Nabu-ahê-iddin inamdin* = ‚am 1ten Sivan des Jahres 6 Nabonedus', des Königs von Babylon, ist der Miethscontract zwischen N. und S. abgelaufen. 15 Šekel und zwei Drittel bleibt S. dem N. noch schuldig. Vom Monat Sivan wird S. monatlich 2 Šekel Silber ausser den rückständigen 15 Šekel und zwei Drittel dem N. bezahlen.'

Im Anschluss hieran wollen wir nur noch einen Blick auf die häufig sich findenden Contracte über Schiffsvermiethungen werfen, die gewiss für eine ganze Menschenclasse in Babylon den Haupterwerbszweig bildeten. Auch hier müssen wir uns wieder wundern über die Höhe der Preise und können so ebenfalls einen Rückschluss auf den Reichthum und die Wohlhabenheit der Bewohner des Landes machen. Nach V. A. Th. 375 und Nbd. 1019 betrug die tägliche Miethe eines Schiffes durchschnittlich 1 Šekel, was also für den Vermiether eine Einnahme von 6 Minen für das Jahr repräsentirt, eine für jene Zeiten doch gewiss sehr ansehnliche Summe, vgl. Nbd. 1090: *elippu ša Nabu-šum-iddin ḫazânu ša ina pâni Nur-Šamaš u Nergal-kînu ana Nabu-uteri ana idi umu šullub 1 šiḳil kaspi ḫalluru iddinu idi elippišunu ša ûm 11 Kisilimu adi um 26 ša araḫ Kisilimu Nur-Šamaš u Nergal-kînu malaḫê ina ḳat Nabu-uteri êṭêrû* = ‚Das Schiff des Stadtherrn Nabu-šum-iddin, welches zur Verfügung des Nur-Samas und Nergal-kinu steht. Die Summe, welche täglich auf 1 Šekel .... abgemacht war (? vgl. aram. שְׁלַב), haben sie dem Nabu-uteri gegeben und die Miethe ihres Schiffes vom 11. bis 26. Kislev haben die Schiffer durch Nabu-uteri bezahlen lassen.'

Ausser der Miethe hatte der Miether des Schiffes auch noch die Bezahlung, resp. Beköstigung der Mannschaft zu übernehmen, vgl. Nbd. 401: *1 šiḳlu ribatu kaspi ana idi elippi ša 3 alpê u 24 kalumê niḳê ša markarri ša ina araḫ Nisan ana Šamaš u ilani Sipparilliku ina nazazu*[2]

[1] Vgl. dazu Peiser, 82. 7—14, 988.

[2] *ina nazazu* (geschrieben *ina DU zu* oder Nbd. 278, 5 *ina Du*) bedeutet gewöhnlich, dass die Abmachung einen privaten Charakter trägt und findet sich daher besonders bei Leuten, die demselben Stande angehörten und sich näher kannten, z. B. Nbd. 21, 5; 33, 5; 134, 10; 170, 9; 206, 4; 208, 3 u. ö. In allen diesen Fällen

ša Bel-šar-bulliṭ ša PAT-ḤIA[1] *šarri ana Šamaš-iddin u Dannu-Rammanu nadin 1* *suluppi ana PAT-ḤIA-šu-nu nadin* = ‚1¼ Šekel Silber als Miethe für ein Schiff, welches im Nisan 3 Rinder und 24 Stück Kleinvieh, Opferthiere des Kronprinzen, dem Šamas und den anderen Göttern von Sippar brachte. Verhandelt im Beisein des Bel-sar-bulliṭ, welcher die Opfergaben (?) des Königs dem S. und D. übergab. 1 Datteln hat er zu ihrem Lebensunterhalt gegeben.' Kürzer wird darüber berichtet Nbd. 913, 5: ½ *šiḳil kaspi ana idi elippi [nadin]* = ‚½ Šekel ist für Schiffsmiethe ausgegeben', und Z. 9: *ribâtu ana Ḳurbanni ša itti elippi illiku nadin* = ‚¼ Šekel ist an K. gegeben, der mit dem Schiffe gefahren ist'.

Dieses sind die hauptsächlichsten Ergebnisse, welche aus dem Studium der etwa 70—80 in das Bereich unserer Untersuchungen gezogenen Miethscontracte resultiren. Sicherlich werden sich noch manche interessante Texte in den Inschriften von Cyrus, Darius etc. finden, mit deren Edition jetzt Herr STRASSMAIER beschäftigt ist. Indes boten die bisher publicirten schon eine solche Fülle neuen und wissenswerthen Materials, dass eine Bearbeitung derselben nicht allzusehr verfrüht erscheinen wird.

---

werden weder Zeugen noch Schreiber genannt; mit Zeugen und dem Schreiber findet sich das Verbum Nbd. 48. Ebenso folgt nie ein Frauenname danach; wenn Frauen einer gerichtlichen Handlung beiwohnen, findet sich immer *ina ašabi*, z. B. Nbd. 65; 67; 270; 313; 433 etc. Bei Männern und Frauen findet sich *ina ašabi* Nbd. 178. Beachte noch *ina la ašabi* Nbd. 65, 9.

[1] PAT-ḤIA, das vielleicht nach II R. 39, 65 *a* und IV R. 1, 46 *a* (vgl. ZIMMERN, *Babyl. Busspss.*, p. 42) *kurummatu* zu lesen ist, bedeutet zuerst Proviant, vgl. Nbd. 65, 17; 357, 23 etc., dann aber bedeutet es alles, was zur Erhaltung des Lebens den Menschen und Thieren nöthig ist. So wird Nbd. 898 Wolle (TUK-ḤIA) zu PAT-ḤIA gerechnet und Nbd. 697, 7; PEISER, *Actenst.* 18, 7 wird PAT-ḤIA specialisirt durch die Angabe: *ibri pišâtum u lubuštum* = ‚Nahrung, Salbe und Kleidung'. Das sich ebenso häufig findende ist sicherlich *akalu* oder *ukullu* zu lesen, vgl. neben K. 246, 66 *a* und Balaw. 4, 6 Var. besonders den Bericht des Königs Dušratta, als er den Tod Nimmuria's erfuhr, N. A. Th. 271, 57: *Pl u mê ina umê šâšu ul . . . . . amtaras* = ‚Speise und Trank [verzehrte] ich in jenen Tagen nicht, ich wurde krank.' Vgl. neuerdings dazu *Beiträge zur Assyriol.* p. 280.

Der Schatz des Khvārezmšāh.

Von

Dr. **Paul Horn.**

Ueber das grosse Compendium der Medicin, die ذخيرهٔ خوارزمشاهی, ist bisher nicht viel mehr bekannt, als dass es ein hochbedeutendes Werk sei, welches wegen seines Umfangs und Alters zu den wichtigsten Erzeugnissen der medicinischen Literatur der Perser gezählt werden müsse. Im Einzelnen gehen die Angaben über den genauen Namen des Verfassers, den Namen des Herrschers von Khvārezm, welchem das Buch gewidmet ist, und somit also auch über die Abfassungszeit desselben, sowie über die Anzahl der Kitāb, in welche es eingetheilt ist, seit Ḥāǧī Khalfa auseinander, wie man aus den Handschriftenkatalogen, besonders aus Rieu, *Catalogue of the Persian manuscripts of the British Museum*, II, 466, ersehen kann.[1]

Der gute Ruf des ‚Schatzes des Khvārezmšāh', der auch in der *Pharmacopoea persica*, Vorrede p. 32,[2] als Quelle citirt wird (vor-

[1] Nach Leclerc, *Histoire de la Médecine arabe*, II, 9, ist die ذخيره auch in der Bibliothèque nationale handschriftlich vertreten; ebenda findet sich sogar eine hebräische Uebersetzung des Werkes.

[2] Da die *Pharmacopoea persica* immer noch unter dem Namen des Bruders Angelus geht, so scheint es nicht unnöthig, zu wiederholen, dass der Pater sich hier fremde Verdienste angeeignet hat. Er hat sich des Plagiats an seinem Lehrer in der Medicin, P. Matthaeus, von welchem die Uebersetzung stammt, schuldig gemacht, vergl. Thomas Hyde, Castigatio in Angelum à Sto Joseph alias dictum de la Brosse, Carmelitam discalceatum, sui Ordinis in Ispahân Persidis olim Prae-

nehmlich wohl das letzte Buch über die Materia medica), veranlasste Herrn Prof. Dr. KOBERT in Dorpat, mir eine gemeinsame Ausgabe und Bearbeitung des neunten Buches über die Gifte und Gegengifte vorzuschlagen. Leider wurden unsere Erwartungen bezüglich wichtiger Aufschlüsse über den Stand der Toxikologie in Persien im 12. Jahrhundert, welchen Isma'îl durch sein Compendium zu repräsentiren schien, arg enttäuscht, indem sich das neunte Buch nur als eine Uebersetzung des vierten Buches, Fen VI von Avicenna's Canon — um die folgenden Ausführungen auch Nichtorientalisten zugänglich zu machen, citire ich den Canon nicht nach dem arabischen Urtext, sondern nach der lateinischen Uebersetzung, von der mir eine Ausgabe von 1522, in Lugdunum gedruckt, vorliegt — erwies. Isma'îl hat so gut wie nichts Eigenes hinzugefügt, bisweilen hat er das Original verkürzt, manchmal hat er sich sogar damit begnügt, seinen grossen Kollegen, ohne ihn zu übersetzen, einfach abzuschreiben.

Von einer Ausgabe des neunten Buches, in welchem ein interessantes Gegenstück zu dem Werkchen des Maimonides, das STEINSCHNEIDER in VIRCHOW's *Archiv* 57, 62 ff. übersetzt hat, erhofft wurde, musste unter diesen Umständen abgesehen werden; KRAFFT, der den Inhalt desselben nach den Ueberschriften der einzelnen Kapitel genau angegeben hat, hätte allerdings den Sachverhalt bereits erkennen müssen, wenn schon seine Ueberschriften theilweise mit Avicenna in Widerspruch stehen — wie weit Missverständnisse des Textes hieran Schuld sind, lässt sich ohne Vergleichung der Wiener Handschrift nicht bestimmen.

Nicht ganz so unselbständig ist Isma'îl in der Compilation der übrigen Theile seines Buches gewesen. Hier genügt er den Ansprüchen,

---

fectum (*Syntagma dissertationum* I, 292 ff.). Dass der ‚nugivendulus' und wie ihn HYDE sonst nicht eben zart titulirt, trotz 15jährigen Aufenthaltes in Persien und Nachbarländern, für die Abfassung der Pharmacopoea zu wenig persisch verstand, hat ihm sein englischer Kritiker nachgewiesen — auch bei dem Worte ذخيرة ist ihm ein orthographisches Malheur begegnet — er soll nach HYDE nur die ‚pseud epigrapha latina' hinzugeschrieben haben.

die man billiger Weise an einen orientalischen Autor stellen kann, dem die Annexion fremden literarischen Gutes keine Skrupel verursacht. In einer ‚Entschuldigung' wegen einiger Mängel seines Buches nach dem neunten Kitāb sagt Isma'īl, er habe bei der Compilation seines Werkes die Principien verfolgt, das in anderen Büchern kurz und nicht mit der genügenden Ausführlichkeit Behandelte erschöpfend darzustellen, dagegen das breit und weitschweifig Geschilderte prācis zu fassen und klar darzulegen, und sich jeden Vortheil eines anderen Buches für das seinige anzueignen. Wenn er im neunten Buche gelegentlich den Avicenna als Quelle für diese oder jene Ansicht citirt, während er ihn von Anfang bis zu Ende ausschreibt resp. übersetzt, so ist dies allerdings ein Zeichen von mala fides.

Im Allgemeinen in der Eintheilung des Stoffes dem Avicenna folgend, übernimmt Isma'īl, soweit ich controlirt habe, immer die Definitionen desselben. Dagegen bringt er im Einzelnen manches Originelle; vor allem hat er das Bestreben, das Material möglichst übersichtlich und systematisch zu gruppiren.[1] Ob seine Aenderungen hier wirkliche Verbesserungen sind, muss ich Medicinern zu beurtheilen überlassen, eine ausführliche Inhaltsangabe scheint mir indess nicht die darauf verwandte Mühe zu lohnen. Eine gedrängte Uebersicht jedoch zu geben, däucht mich nicht überflüssig, da das Werk wegen seines Umfangs immerhin eine Stelle in der medicinischen Literatur Persiens einnimmt; zudem ist es auch nicht unwichtig, schon so früh, kaum ein Jahrhundert nach Avicenna's Tode, einem Beispiel seines literarischen Despotismus zu begegnen.

In der Vorrede spricht der Autor mit grossem Selbstbewusstsein von seinem Werke; nach der Berliner Handschrift (Hamilton 691), welche mir von der Verwaltung der königlichen Bibliothek mit bekanntem Entgegenkommen zur Benutzung zur Verfügung gestellt wurde, äussert er sich in der folgenden Weise:

[1] Dass Isma'īl vor allem ein Mann der Praxis war, zeigt sein kleineres handlicheres Compendium der Medicin, das man bequem in den Stiefeln unterbringen konnte, darum خفی ‚versteckt' von ihm genannt (Rieu, *Catalogue* II, 475).

Durch die Fügung Allah's sei es geschehen, dass er, der Compilator dieses Buches, der ergebene Diener des Khvārezmšāh Abū'l Fath Muhammed Ben Jamīn[1] el-Mulk im Jahre 504 der Hegra nach Khvārezm gekommen und in die Dienste dieses glückbegünstigten Herrschers getreten sei. Als er das herrliche Klima des Landes, den Charakter, die Regierung und Gerechtigkeit des Fürsten, die im Lande herrschende Sicherheit kennen gelernt, habe er hieran einen derartigen Gefallen gefunden, dass er seinen Wohnsitz in Khvārezm genommen habe. Er habe ruhig im Schatten der Gerechtigkeit des Fürsten gelebt und Gelegenheit gehabt, durch Beweise der fürstlichen Gnade die Huld desselben persönlich kennen zu lernen. Aus Dankbarkeit habe er sein Buch verfasst und es ‚Schatz des Khvārezmšāh' genannt, in der Absicht, den Namen des Fürsten in der Welt berühmt zu machen und auch zugleich seinem eigenen Namen eine lange Dauer zu sichern. In persischer Sprache habe er geschrieben, damit der Nutzen des Werkes allen Unterthanen des Reiches zu Gute komme und es ein Gemeingut von Hoch und Niedrig werde.

‚Nun muss man aber wissen, dass das Klima dieses Landes ein nördliches ist, dass also die Luft sehr angenehm, rein und für die Menschen sehr förderlich ist. Jede hier wachsende Pflanze ist sehr schön und wohlschmeckend, jeder die Luft des Landes athmende Mensch bekommt ein kräftiges Herz und Gehirn und gesunde Sinne; ebenso sind auch alle Thiere gesund, ihr Fleisch vorzüglich. Das Wasser des Landes liefert der Oxus (Ǧīhūn), dessen Wasser vor allen anderen Flüssen berühmt ist; der mit diesem Wasser getränkte Erdboden bringt herrliche, wohlschmeckende Kräuter hervor. Da nur ein kleines Territorium Wüste (شورة) ist, so gibt es wenig schädliche Reptilien. Bei allen diesen Vollkommenheiten aber finden sich doch auch eine Menge ungünstiger Verhältnisse: Erstens wird die sonst so gesunde und reine Luft in Folge der Ausdünstungen von dem Unrath der Stadt in dieser ungesund und schädlich; sodann lässt man vielfach die Speisen verderben und isst sie dann doch noch, wie zum Beispiel Grünkramconserven,[2] Mangold-, Kohlbrühe u. dgl.; auch isst man viel frische und getrocknete Fische und Kohl. Im Winter verzehren die Leute gefrorene, halbreife Melonen, oder solche Melonen, die den Saft verloren haben und filzig geworden sind. Die Folgen hiervon sind schwere Krankheiten und häufige Geschwüre. Ferner entstehen in der starken Kälte viele Katarrhe und Schnupfen, die Patienten nehmen dieselben leicht und wenn es dann im Frühling wärmer wird, die Säfte im Körper sich mehren, circuliren und in Fluss kommen, so kommt dadurch auch der katarrhalische Stoff in Brust und Eingeweide, woraus Krankheiten der Lunge, Dysenterien und Diarrhoen unmittelbar hervorgehen.

---

[1] Das Wort ist nur noch zum Theil erhalten, ich habe Jamīn in Rücksicht auf die Londoner Handschrift gelesen; PERTSCH gibt im Catalog Nūštagīn.

[2] ترینه, die Zubereitung dieser von ärmeren Leuten genossenen Zukost zum Brot ist bei VULLERS s. v. beschrieben.

Als der Verfasser dieses Buches, Isma'īl Ben Hasan Ben Muhammed Ben Ahmed El-Husainī aus Ġurġān, diese Zustände im Lande sah und die Unwissenheit seiner Bewohner in medicinischen Dingen erkannte, schrieb er dieses Buch als eine Huldigung für den Herrscher. Während seines Aufenthaltes in Khvārezm fand er im Rathe des Fürsten stets grosse Gelehrte und Autoritäten der Epoche vertreten, bei jeder angeregten wissenschaftlichen Unterhaltung hörte er aus dem Munde des Herrschers bedeutende Worte und irgend eine feine Bemerkung, die viele der Grossen nicht verstanden, oder wenn jener eine Frage stellte, so war sie schwierig, dass keiner von den Säulen des Reiches sie zu beantworten vermochte. Dies alles waren Zeugnisse von der Erhabenheit des Geistes des Fürsten, seinen ausgebreiteten Kenntnissen etc. etc. Der Autor musste sich daher bestreben, ein Werk zu schaffen, das eines solchen Mannes würdig sei und den Titel ‚Schatz' desselben verdiene. Wenn schon das Buch in persischer Sprache abgefasst ist, so sind doch die geläufigen arabischen Termini, deren Bedeutung jedermann bekannt ist, sowie das was sich arabisch leichter ausdrücken lässt, beibehalten; was aber im Munde der Leute allgemein verbreitet war, das ist meist auch mit dem persischen[1] Namen bezeichnet, so dass hoffentlich nichts dunkel bleibt.

Jedes Buch, das in irgend einer Wissenschaft geschrieben ist, hat seinen Nutzen und seinen besonderen Werth; der Werth dieses Buches besteht in seiner Vollständigkeit. Es ist in der Absicht verfasst, in jedem Gebiete, auf welchem der Arzt orientirt sein muss, Theorie und Praxis erschöpfend zu behandeln. Jedermann weiss, dass es ein Werk mit solcher Tendenz bisher noch nicht gibt und obschon bereits viele grosse Bücher auf dem Gebiet der medicinischen Wissenschaft geschrieben sind, so gibt es doch noch keines, welches dem Arzte alle anderen entbehrlich machte, so dass er nicht fortwährend auf diese zurückgreifen müsste und ohne allerwärts nachzuschlagen nicht befriedigt würde. Dies Buch ist nun derartig zusammengestellt, dass der Arzt kein anderes braucht und sich nicht die Mühe zu nehmen hat, auf andere Bücher zurückzugehen. Der Verfasser hat, so lange er die Medicin betreibt und medicinische Bücher gelesen hat, den dringenden Wunsch gehegt, es möchte ein Werk existiren, in dem alles für den Arzt Wissenswerthe vereinigt wäre, er hat aber keines gefunden. Zum Wohle dieses Reiches beschloss er es daher selbst zu schreiben, und zwar war seine Absicht die, dasselbe solle in der Epoche gerade des gegenwärtigen Fürsten verfasst werden als Dank für empfangene Wohlthaten und solle auch zugleich die Erinnerung an ihn selbst im Lande erhalten. Die Weisen der Zeit, welche das Buch studiren und mit anderen Büchern vergleichen, werden den Unterschied zwischen ihm und jenen erkennen und bestätigen, dass es allumfassend ist.'

Auf Fol. 670 r., am Schluss des Werkes nach dem neunten Buche — so war der ursprüngliche Plan des Autors, vergl. unten — fühlt sich Isma'īl bewogen, sich zu entschuldigen, dass es so lange gedauert

[1] Gelegentlich kommen auch ‚chorasanische' Ausdrücke vor.

habe, bis er die ذخيره vollendet habe. Für die schwere Arbeit (كار سخت) habe er nur wenig Musse gehabt; er hoffe, dass der Leser nicht sagen werde: ‚Der Autor hat lange an dem Werke gearbeitet', sondern vielmehr: ‚Es ist gut compilirt, umfassend und trefflich gemacht', ein solches Urtheil werde die lange Dauer der Arbeit entschuldigen. Das Bonmot stammt nicht von Isma'īl, sondern von einem seiner Landsleute, den er auch citirt.

Nach der zwei Folioseiten einnehmenden Vorrede beginnt das erste Buch. Vor jedem Buche[1] findet sich ein genauer Index mit Angabe der Seitenzahlen, die indess nicht durchweg stimmen. In den Ueberschriften der Kapitel begegnen sehr viele Fehler, besonders falsche Punktationen.

Das erste Buch handelt von der Medicin im allgemeinen (Definition und Nutzen derselben), der Substanz des menschlichen Körpers, den Elementen, Säften, Temperamenten, den Gliedern und deren Functionen in sechs Abschnitten (گفتار) wie bei Avicenna. Den meisten Raum nimmt die Behandlung der Glieder ein, welche in einfache (یکسان) — vierter Abschnitt (Fol. 17—43) — und zusammengesetzte (مرکّب) — fünfter Abschnitt (Fol. 43—54) — geschieden werden. Knochen und Cartilagen (einzelne Zeichnungen), Muskeln, Nerven, Arterien und Venen werden nach Avicenna abgehandelt; Recapitulationen des Vorgetragenen, wie auf Fol. 25 eine kurze Wiederholung der Anzahl der Muskeln am Schluss des diesen gewidmeten Theils, entspringen dem Bestreben Isma'īls, sein Buch für den praktischen Gebrauch so nutzbar wie möglich zu machen und in diesem Bestreben scheint mir der Hauptwerth des Werkes zu bestehen. Indess vermisst man doch die wünschenswerthe Consequenz in dieser Beziehung.

Das zweite Buch handelt in neun Abschnitten von den Zuständen des menschlichen Körpers, von Gesundheit, Krankheit, Symptomen und Erscheinungsformen der letzteren, von Puls, Athmen, Urin und dem, was sonst aus den Kanälen und Oeffnungen des Körpers kommt (Schweiss, Auswurf, Excremente), von der Aitiologie für die

[1] Mit Ausnahme einiger Abschnitte des sechsten Buches.

verschiedenen Zustände des Körpers. Der letzte, neunte Abschnitt zerfällt wieder in drei Abtheilungen (جزو): Die Ursachen der Krankheiten (23 Kapitel, باب), andere Zustände und Veränderungen des Körpers (das Kind vom Embryo an, sein Wachsthum; die Ursachen des Schlafs, der Affecte, 21 Kapitel), die Ursachen des Todes (drei Kapitel). Im allgemeinen der Inhalt von Fen II und Fen III, Capitulum singulare des ersten Buches des Canon.

Im dritten Buch ist die Rede von der Obacht auf die Gesundheit. Der Text ist in der Berliner Handschrift hier vielfach sehr nachlässig und gedankenlos geschrieben; fast jedes Kapitel fängt mit ‚man muss wissen' (بباید دانست) an. Ausführlich werden zunächst Luft und Wohnung (Fol. 116b—124, in 15 Kapiteln[1]) abgehandelt, dann folgen Wasser (7 Kapitel, Fol. 124—127) und Speisen (Fol. 127—153b). In diesen Abschnitten steckt viel selbständige Arbeit des Autors, der aus den Erfahrungen einer langjährigen Praxis schöpft. Er verbreitet sich eingehend über Nutzen und Schädlichkeit der verschiedenen Arten von Brot, Fleisch, Brühen und Suppen, sauerm Eingemachten, Milch, Käse u. dgl., Kräutern, Wurzeln, Grünkram, Gewürzen, frischem und getrocknetem Obst, Süssigkeiten, Oelen. Ein besonderer Abschnitt von 18 Kapiteln ist dem Wein gewidmet, den Isma'īl nach dem Vorgang des Avicenna als die herrlichste Gabe Gottes preist. Aus den Rathschlägen über die Verhinderung der Trunkenheit trotz starken Weingenusses, über die Vertreibung der üblen Folgen nach demselben, über die Wahl des Raumes für das Gelage (am besten ist es, dasselbe unter freiem Himmel zu veranstalten) u. dgl. gewinnt man den Eindruck, als ob man in Khvārezm grossen Zechereien nicht abhold gewesen sei — allerdings hat Isma'īl auch hier das Wesentliche aus Avicenna's Canon übernommen (Liber I Fen III Doctrina II Cap. VIII.). Es folgen dann fünf Kapitel über Schlafen und Wachen, sechs über Bewegung und Ruhe und vier über Kleidung, Parfums, Ausleerungen[2]

[1] Das 15. Kapitel fehlt im Text.

[2] Entfernung von überflüssigen, Krankheiten hervorrufenden Säften aus dem Körper.

(evacuatio, استفراغ), Einreibungen mit Oelen. Hierauf beginnt der zweite Theil des Buches, in welchem zunächst die verschiedenen Arten der Evacuatio ausführlich besprochen werden: Erbrechen (11), Abführmittel (18), Aderlass, Schröpfen, Blutegel (35), Diuretica, Schwitzmittel etc., auch der Coitus ist eine Evacuatio (10 Kapitel). Fol. 181b —192b werden die gebräuchlichsten Abführmittel, 66 Stück, alphabetisch nach ihren speciellen Wirkungen mit Angabe der Dosen aufgeführt. Es folgen die üblen Complexionen (4), seelischen Affecte (6), Erscheinungsformen der Krankheiten an den verschiedenen Körpertheilen (4), eine Diätetik der Kinder (8), der Greise (5), und Verhaltungsmassregeln für Reisende (7 Kapitel). Dem Inhalt des dritten Buches entspricht im allgemeinen Fen III und IV des ersten Buches des Canon.

Fen I des vierten Buches hat Isma'îl zu seinem vierten Buche verarbeitet, in welchem er in vier Abschnitten über die Diagnose und Arten der einzelnen Krankheiten (3), den Ausbruch derselben (5), die Tage der Krisen (10) und die Prognose über den Verlauf der Krankheiten (7 Kapitel) handelt.

Im engen Anschluss an Avicenna (Fen I des vierten Buches des Canon) steht das fünfte Buch über die Fieber. Dasselbe hat sechs Abschnitte: Allgemeines (4), febris ephemera (27), Faulfieber (febris putredinis) in drei Abtheilungen von 5, 10 und 12 Kapiteln, febris ethica und febris pestilens (4), Blattern und Morbilli[1] (13), Rückfall und Reconvalescenz (5 Kapitel).

Sehr umfangreich ist das sechste Buch über die Therapie der örtlichen Krankheiten von Kopf bis zu Fuss, entsprechend dem Liber III des Canon. Es ist in 21 Abschnitte eingetheilt (Avicenna hat 22 Fen), die Krankheiten werden nach den einzelnen Organen aufgeführt: Kopf in 5 Abtheilungen von 7, 6, 4, 8 und 21 Kapiteln; Augen in 7 Abtheilungen — Allgemeines (7), Augenlider (29), Augenwinkel (3), Coniunctiva (13), Hornhaut (10), beerenförmige Haut, nämlich die Pupille (5), Krankheiten, die man nicht fühlt, nämlich Ausflüsse,

[1] s. HAESER, *Geschichte der Medicin*[3] III. 67.

Schwäche der Sehkraft, Tages- und Nachtblindheit etc. (11 Kapitel). Fol. 349b—352 sind 136 Mittel gegen Augenkrankheiten mit Angabe ihrer Dosen kurz alphabetisch aufgezählt. Dann folgen die Krankheiten des Ohres (9), der Nase (10 Kapitel), des Mundes, der Zunge, der Lippen und Zähne in drei Abtheilungen von je 10 Kapiteln; des Halses in zwei Abtheilungen von 5 und 4 Kapiteln, der Athmungsorgane (15), des Herzens (6 Kapitel), der weiblichen Brust (10 Kapitel), des Magens und der Speiseröhre in sechs Abtheilungen von 3, 7, 5, 6, 6, 6 Kapiteln; der Leber in drei Abtheilungen von 11 und zwei Mal 6 Kapiteln; der Milz (4 Kapitel); die aus Leber- und Milzkrankheiten entstehenden Krankheiten: Gelbsucht (9), Wassersucht (6 Kapitel); die verschiedenen Arten der Flüsse in drei Abtheilungen von 5, 2 (in je 4 Theile, فصل, getheilt) und 1 Kapitel; Krankheiten des Afters (7), kleine und grosse Eingeweidewürmer (3),[1] Arten der Kolik und der Ileus (10), Krankheiten der Nieren und Blase in vier Abtheilungen von 15,[2] 8, 7 und 5 Kapiteln — über das Herausschneiden des Nierensteines sagt Isma'īl, dass diese Operation kein Arzt empfohlen und er sie auch nie gesehen habe; weniger gefährlich sei dagegen die des Blasensteins, doch wird auch hier das Hauptgewicht auf die Medicamente gelegt. Ueber den günstigen Verlauf des Steinschnitts in Folge des Klimas berichtet Polak, *Persien, das Land und seine Bewohner*, II, 321, nach eigener Erfahrung. Noch heute legt man denselben Werth auf die Erhaltung des Hymens bei Jungfrauen bei dieser Operation, vergl. Polak I, 213 — Krankheiten der männlichen Genitalien in drei Abtheilungen von 10, 4 und 25 (Coitus) Kapiteln, die der weiblichen Genitalien in drei Abtheilungen (Menstruation in 3, Schwangerschaft in 15, Uterusleiden in 15 Kapiteln); der letzte Abschnitt enthält die Krankheiten des Rückens und der Weichen in 10 Kapiteln.

[1] Das dritte Kapitel ist fälschlich als sechstes bezeichnet, solche Fehler kommen öfter vor.

[2] Das 13. Kapitel ist hier weggelassen, es ist merkwürdiger Weise in den zweiten Faṣl des Kapitels der dritten Abtheilung des 14. Abschnittes auf Fol. 495 gerathen.

Das siebente Buch bringt die Krankheiten und Leiden, welche alle Glieder befallen, wie Geschwüre, Wunden, Brüche. Es besteht aus sieben Abschnitten und entspricht dem Fen IV und V des vierten Buches des Canon (zusammen auch sieben tractatus). Auch die Lepra und das Cauterisiren werden bei dieser Gelegenheit mit erledigt.

Das achte Buch ist kosmetischen Inhalts (Fen VII des vierten Buches bei Avicenna). Es ist in drei Abschnitte getheilt: Haar (16), Haut (12), Fett und Magerkeit, Nägel (10 Kapitel), die einzelnen Kapitel sind meist sehr kurz.

Ueber das neunte Buch von den Giften und Gegengiften ist oben bereits die Rede gewesen; in der Berliner Handschrift ist der Theil über den Nutzen der Glieder der Thiere[1] nicht als sechster Abschnitt wie in der Wiener (vergl. KRAFFT, S. 148) bezeichnet, er folgt unter Ueberschrift eines بسم الله einer gleich zu erwähnenden kurzen Ausführung des Autors, die ihn von dem neunten Buche trennt.

Damit war nach dem ursprünglichen Plane Isma'īls das Werk abgeschlossen. Wir erfahren dies nämlich aus dem zweiten von drei eingefügten Faṣl, welche auf Fol. 670b—671b enthalten sind.[2] Derselbe bringt eine Entschuldigung über Mängel der ذخيره, die darin bestehen, dass der Autor beschlossen habe, in sein Werk das كتاب قرافادين[3] (Buch der materia medica) und das كتاب ادويهٔ مفرده (Buch der einfachen Heilmittel) nicht aufzunehmen, die sonst in keinem Compendium fehlten. ‚Da es nun über den erwähnten Gegenstand kein ausführliches Werk gab, der Autor aber keine Zeit hatte, um in der Welt umherzureisen, sich die Heilmittel und Pflanzen anzusehen und die Meister zu befragen', so wollte er diesen Theil ganz weglassen. Er konnte seinem Princip nicht folgen, das Gute (فائده) der bisherigen Bücher seinem Werke einzuverleiben, da es eben nichts Gutes über

---

[1] Eine Schrift mit gleichem Titel bei STEINSCHNEIDER, VIRCHOW's *Archiv* 52, 374, Note 46.

[2] Auch zum Schluss der Vorrede heisst es: Das Buch hat neun Theile und jeder Theil ist ein Buch.

[3] Sonst قربادين.

den Gegenstand gab und wollte bei seiner eigenen Unkenntniss den Vorwurf vermeiden, der Theil sei nicht sein Eigenthum, und ebenso wollte er die irrthümliche Meinung nicht aufkommen lassen, als gäbe es keine weiteren Mittel ausser den von ihm dann erwähnten. Ueber die Materia medica seien schon eine Menge Bücher in den Händen der Leute, darum habe er diese nicht aufgenommen. Zudem seien die einzelnen Recepte und Heilmittel meist schon bei den betreffenden Krankheiten erwähnt. Auf speciellen Befehl des Šāh habe er aber seinen Plan ändern und das Buch قرابادين doch noch hinzufügen müssen. Die einfachen Heilmittel (Avicenna, liber II) dagegen sind auch nachträglich nicht mehr zusammenfassend von Isma'īl bearbeitet worden.

Es ist zu bemerken, dass Isma'īl auch in dem Geständniss seiner Unkenntniss auf naturgeschichtlichem Gebiet in Avicenna's Fussstapfen wandelt.

Es folgt hierauf noch ein dritter Faṣl über die Verhaltungsmassregeln der Aerzte gegen Ansteckung durch Kranke, worauf das nicht als zehntes Buch, sondern als تتمّه (Schluss) des Werkes bezeichnete Buch über die Materia medica beginnt. Zu Anfang desselben wiederholt Isma'īl nochmals seine anfängliche Absicht, diesen Theil wegzulassen. In 38 Kapiteln werden im ersten Abschnitt die einfachen Heilmittel nach den einzelnen Gliedern, in 31 im zweiten Abschnitte die zusammengesetzten abgehandelt. Die Handschrift schliesst richtig am Ende des 31. Kapitels — die Bemerkung Pertsch's im Katalog scheint auf einem Versehen zu beruhen, der erste, nicht der zweite Abschnitt hat 38 Kapitel.

Was den Stil Isma'īl's anlangt, so ist derselbe nicht so klar und prägnant wie Avicenna's Art der Darstellung. Isma'īl ist häufig weitschweifig und wortreich, wie man aus der oben zum grössten Theil in Uebersetzung mitgetheilten Einleitung erkennen kann. Das Persisch des Autors ist natürlich von einer Menge arabischer Worte durchsetzt, daneben aber finden sich auch eine Reihe alter, echter Bildungen und Formen. Häufig begegnet das یای حکایت z. B.: اندر هر علمی که سخن رفتی از لفظ بزرگوار این خداوند نکتهٔ شنیدی که بسیار از

بزرگان از آن غافل باشند واگر وقتی اندر مسله سؤالی فرمودی مشکلی بودی که هر کسی از عمده جواب نتوانستی آمد (Fol. 2). Selten erscheint مر, z. B.: قضیب چون کالیدیست مر گردن رحم‌را وآن چون غلافیست مر قضیب‌را (Fol. 53b). Statt آزموده است liest man fast regelmässig آزمودست; آنک (geschrieben انک) steht für آنکه, häufig چنانک یاد کرده آید; nicht selten findet man Constructionen wie بشراب اندر. Wie im Codex Vindobonensis ist ب statt پ und ج statt چ geschrieben, ذ in گذاشتن u. s. w. ist durch د bezeichnet. Sehr beliebt sind die Nomina actionis auf *-iš*, z. B. سوزش, پیچش, تبش, دمش u. v. a. m.

Von Aerzten, welche als Gewährsleute citirt werden, habe ich mir die folgenden notirt:

Griechen und Römer:

Hippokrates (بقرط),

Dioskorides (دیسقوریدوس),[1]

Asklepiades (اسقلپیادس استاد طبیبان),

Plato (افلاطون),

Galen (جالینوس),

Rufus (روفس),

Archigenes (ارکاغانیس, so auch bei Avicenna ١ ٣٤٨ كزبرة, Cairo'er Ausgabe, welche Stelle von Isma'īl, Fol. 139 s. v. گشنیز, ‚Koriander' citirt wird),

Valescus (ولسقوس).

Syrer:

Ibn Ġerīg (ابن جریج, er war Syrer nach STEINSCHNEIDER, VIRCHOW's *Archiv* 52, 351[14]).

Araber:

Avicenna (ابو علی سینا, oft خواجه بو علی سینا),

Ibn Mesuë (ابن ماسویه),

Rhazes als Muhammed Zakarjā (محمد زکریا),

Mesīh (مسیح),

Sāhir (ساهر, STEINSCHNEIDER, VIRCHOW's *Archiv* 52, 488),

Ahmed Ferrukh (احمد فرّخ, wohl Ibn El-Ġezzār),

---

[1] Einmal دیاسوریدوس.

'Alī Ben Isa, der zwar nicht namentlich angeführt wird, wohl aber ist sein Werk كتاب تذكره الكحّالين citirt.

Die Berliner Handschrift ist im Jahre 988 der Hegra (begann am 17. Februar 1580) geschrieben; der Schreiber bemerkt dies am Schluss von Buch 7, 8 und 9. Das siebente Buch vollendete er am 18. Reġeb, das achte am 22., das neunte am 28. Reġeb.[1] Sein Name war معروف بن بدهه (?) بن محمّد بن احمد بن محمّد لاهورى.

Trotz grosser Unselbständigkeit bleibt Isma'īls ‚Schatz des Khvārezmšāh' dennoch eine grosse Leistung, die auch dann, wenn sie durchgängig nichts weiter als eine Uebersetzung Avicenna's wäre, von hohem Werthe sein würde.

[1] Bei gleichmässigem Arbeiten hätte er also in ca. 250 Tagen die 764 Doppelseiten abgeschrieben.

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

(Fortsetzung.)

II.

Es bleibt mir übrig, über einige der Ansichten Tixeront's zu sprechen, die mir minder wahrscheinlich erscheinen, freilich nur in jenen Fragen, die, wie oben bemerkt, mit der armenischen Literatur zusammenhängen.[1]

1. Tixeront bespricht (S. 66) die Differenz der armenischen Uebersetzung der *Lehre des Addai* vom syrischen Original. Das syrische Original berichtet, Addai sei in Edessa gestorben und begraben worden. Aber gerade diese Stelle hat die armenische Uebersetzung nicht, sondern sie berichtet, dass Addai die Stadt Edessa verlassen hat, nach Osten abgereist ist und dann in ‚den Gegenden des Orients' sein Leben durch Martertod beschlossen hat. Das Alles hat der Verfasser richtig bemerkt, nur hat er diese

[1] Ich gedenke meine Ansichten über die Abgarsage in einer besonderen Schrift auseinanderzusetzen, gleich nachdem ich mit der Untersuchung über ܦܪܝܛ (Aphraates), dessen Schrift seit zwei Jahren das Hauptziel meiner Studien ist, fertig geworden bin. Wenn ich mich nicht täusche, so wird die Arbeit nicht nutzlos sein. Denn mein Hauptzweck ist immer, jene Seite der Fragen zu berücksichtigen, die grösstentheils von den Forschern ganz unberücksichtigt gelassen sind; nämlich welche Rolle z. B. hat jene Frage in der alten und neuen armenischen Literatur gespielt und welche Stütze bietet uns die armenische Literatur, die betreffende Frage richtiger zu lösen, u. s. w.

Thatsache keiner gründlichen Untersuchung gewürdigt, wie sie es verdient hätte. Ueberraschend ist aber, was er dann hinzufügt:[1] Moyse de Khorène, qui transforme en une mission en Arménie le voyage d'Addaï en Orient, écarte formellement l'hypothèse d'une translation du corps en Osrhoène. In diesem Sinne hat er sich auch anderswo geäussert.[2] Das lässt sich aber offenbar nicht beweisen. Moses hat jene Abweichungen in der Abgar- und Addai-Tradition nicht fingiert. Denn wenigstens ein Halbjahrhundert vorher war das Alles in Armenien allbekannt. Moses selbst bekennt, er habe jene Details aus den ‚früheren Schriften' geschöpft.[3] Moses lügt nicht. Schon Faustus von Byzanz, der wenigstens 50 Jahre früher als Moses Khorenatzi schrieb,[4] kennt diese Traditionen, wie aus seinen Andeutungen zur Genüge erhellt.[5] Schon die Ueberschrift des ersten

[1] S. 67.

[2] S. 128, Anm. 3. D'autres détails intéressant plus ou moins directement l'Arménie paraissent être des inventions de Moyse lui-même.

[3] II. c. 34: ‚Dasjenige, welches zu ihrer Zeit geschehen ist, findet sich von früheren Schriftstellern aufgezeichnet, nämlich: die Ankunft des Apostels in Armenien, die Bekehrung Sanatruk's und dessen Abfall vom Glauben aus Furcht vor den armenischen Satrapen .... Dies Alles, was, wie ich gesagt habe, von Anderen vor mir erzählt worden ist, hielt ich nicht für nöthig ausführlich zu wiederholen. Ebenso ist auch der Tod des Adde, des Schülers des Apostels, zu Edessa durch den Sohn Abgars von Anderen vor mir erzählt worden ... Das habe ich in kurzem Abrisse erwähnt, wie es von Anderen schon früher erzählt worden ist u. s. w.' Lauer's Uebersetzung des Satzes: *ոչ ինչ կարեւորագոյն համարեցայք սմով երկրորդել* mit ‚habe ich nicht für sehr wichtig gehalten und desshalb nicht genau wiederholt', ist einfach falsch.

[4] Ich citiere die Ausgabe von 1832, herausgegeben von den Mechitharisten. — Ueber Faustus und dessen Schrift haben schon viele unrichtige Meinungen bei den Armeniern die Oberhand gewonnen. Einen vorzüglichen und entschiedenen darauf bezüglichen Artikel schrieb P. J. Katerdjian, Vgl. *Hantes Amsorya*, 3. Jahrg. (1889.) N. 3. S. 40 ff. Eine neue kritische Schrift veröffentlichte der Armenier Elischê Matathian, *Faustus von Byzanz*, Wien 1890, VIII. 52 S. 8°.

[5] Buch III. (I.) cap. 1. ‚Das von den Predigten des Apostels Thaddäus und dessen Ende und Martyrium an bis zum Ende der Lehrthätigkeit Grigor's und dessen Heimgange und von dem Apostelmörder, dem Könige Sanatruk, an bis zur unfreiwilligen Unterwerfung unter den Glauben ... das Alles ist von Anderen geschrieben worden, u. s. w.' Lauer hat den Satz am Ende unrichtig verstanden und übersetzt.

Kapitels seines Buches beweist dies: ‚Ereignisse, die nach dem Predigen des Apostels Thaddäus im armenischen Lande stattfanden. Canones chronologischer Bücher.'[1] Diese Stelle des Faustus allein genügt um zu überzeugen, dass man hier ungerechter Weise Moses einer Lüge zeihen wollte. Andere Andeutungen werden wir weiter unten sehen.

Zu beachten ist, dass selbst Faustus das Alles als schon geschrieben angibt;[2] also müssen diese Traditionen wenigstens um 400—410 bekannt gewesen sein. Dieser Umstand kann uns behilflich sein, die Entstehungszeit der *Lehre des Addai* genauer zu bestimmen, die Tixeront in die Jahre 390—430 setzt, da die armenische Tradition die *Lehre des Addai* als schon geschrieben vorauszusetzen scheint. — Richtiger ist daher, wenn Tixeront sich anderswo ausspricht:[3] Moyse suit une tradition à part.

2. An dem Orte, wo Tixeront diese Stelle Khorenatzi's citirt, fügt er die Anmerkung bei:[4] Zénob de Glag, mort vers l'an 323 ou

---

[1] Lauer's Uebersetzung: ‚Ereignisse nach der Verkündigung des Apostels... Die Hauptereignisse der Geschichte' (!!) ist geradezu lächerlich.

[2] In einer noch nicht gedruckten, mir aber als Manuscript zugänglichen Schrift über die alten Messbücher der armenischen Kirche, macht P. J. Katerdjian darauf aufmerksam, dass schon im ersten Decennium des fünften Jahrhunderts das Buch *Predigten des heiligen Thaddäus* allbekannt war. Vgl. *Hantes Amsorya*, 3. Jahrg. (1889.) N. 2, S. 24. — Der achte Band der Collection Մատեան Հայկական (ed. Venedig, 1853) bietet uns eine Schrift *Acten des Apostels Thaddäus, sein Predigen und sein Aufenthalt* (wörtlich: Kommen) *in Armenien und sein Tod in Christo.* Der Herausgeber meint dies Buch sei bald nach dem Tode des Apostels Thaddäus von einem seiner Schüler geschrieben und am Anfange der Entstehung der armenischen Literatur ins Armenische übersetzt worden. Dem zweiten Satztheil können wir beistimmen. Man nimmt gewöhnlich an, diese Schrift sei aus dem Syrischen übersetzt und eine jener Schriften, die von Faustus und Khorenatzi benutzt worden sind. Am Ende derselben findet man die Notiz: ‚Ich Samuel, Bischof, (und) unwürdiger Diener Christi, übersetzte die Acten des heiligen Apostels Thaddäus, und die der heiligen Jungfrau Sanducht, und übergab sie (= die Acten) dem ganzen Volke Armeniens (zum Lesen).' Diese Schrift ist gewiss einer eingehenden Untersuchung bedürftig, und stellt vielleicht die Frage in ganz anderem Lichte dar.

[3] S. 129. Vgl. S. 68.

[4] S. 67. Anm 2.

324, dans son *Histoire de Daron*, parle du Tombeau de l'apôtre Thaddée dans le canton d'Ardoz (Langlois, *Collect.* I, p. 343); mais l'ouvrage de Zénob a reçu des remaniements postérieurs notables. (*Ibid.* p. 336.) Damit ist gesagt, dass Zenob einer jener ‚früheren' Schriftsteller sei, und wird damit zugleich das Sterbejahr Zenob's festgestellt. Das Alles ist aber haltlos. Tixeront hat keine Schuld daran, weil er aus Langlois' Vorrede geschöpft hat. Auch Langlois ist schuldlos, da er die damals allgemein verbreitete Meinung zu der seinigen gemacht hat, dass nämlich Zenob im vierten Jahrhundert gelebt und auf Befehl des hl. Grigor Illuminator sein Buch geschrieben hat, u. dgl. Weil nun diese Ansicht sowohl bei den Armeniern als bei den europäischen Armenisten bis heute die Oberhand gewonnen hat, so erachten wir es nicht für überflüssig, die Haltlosigkeit dieser Meinung hier in Kürze darzulegen.[1]

Man kann zuerst nicht annehmen, dass der Verfasser, dieser Schrift im vierten Jahrhundert lebte, obwohl er sich bemüht hat, sich als Zeitgenosse des hl. Grigor Illuminator darzustellen.[2] Es ist unzweifelhaft, dass diese Schrift ‚in der Form, in der wir sie vor uns haben,' wenigstens nicht vor der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts geschrieben sein kann. Denn Zenob setzt das Buch von Agathangelos voraus, ja seine Geschichte ist vielmehr ein Auszug aus dem Buche des Agathangelos. Er erwähnt auch Agathangelos namentlich:[3] ‚Ihr sollt nicht diese geringe Geschichte anschwärzen,

[1] Eine erschöpfende Abhandlung fehlt noch. — Was endlich P. Garegin Zarbhanelian in seiner *Armenischen Literaturgeschichte* (Venedig. 2. Aufl. 1886. S. 214—218: armenisch) geschrieben hat, ist bloss Wiederholung der alten Meinung. Nur für die Dialectforschung der armenischen Sprache hat man dieses Buch einer besonderen Aufmerksamkeit gewürdigt. Vgl. vorzüglich: *Kritische Grammatik der neuarmenischen Sprache* von Arsenius Aidynean, Wien 1866. 1. Theil: Einleitung. S. 123ff. Vgl. *Hantes Amsorya*, 2. Jahrg. (1889.) N. 2. S. 18.

[2] Ich citiere einige Stellen aus Langlois, *Collection* I, p. 342: ‚Lorsque Saint Grégoire eut pris connaissance de cette lettre, il ordonna à Zénob le Syrien de rédiger par écrit le récit exact de la première et de la seconde guerre, etc.... Zénob obéit et se contenta d'écrire aux évêques syriens le récit des événements accomplis sur leurs frontières.' Vgl. S. 341, etc.

[3] Vgl. Langlois, *Coll.* I, p. 342, A. 45.

oder weil Agathangelos dies nicht erwähnt.' Das ist klar. Weil aber sonst der Verfasser sich durch diese Stelle blossgestellt hätte, fügt er noch hinzu, um sich wieder verstellen zu können: ‚Denn ich habe vor Agathangelos geschrieben.'[1] Hier haben wir also einen groben Versteckensspielenversuch. Weil nun Agathangelos von einem armenischen Priester im fünften Jahrhundert geschrieben[2] ist, so soll Zenob nach 450 geschrieben sein. Aber auch gesetzt, Agathangelos sei von einem Römer im vierten Jahrhundert geschrieben, so ist immer festzuhalten, dass die Geschichte des Agathangelos bis ungefähr 330 fortgesetzt wird. Zenob aber soll schon im Jahre 324 gestorben sein.

Wir finden noch andere Spuren, welche die Entstehungszeit dieses Buches bis zum vi. und vii. Jahrhundert heraufschieben. Wir erwähnen nur eine dieser Spuren. In Zenob lesen wir von dem Bischof Jacob von Nisibis: ‚Einige berichten, dass Jacob, der Bruder Grigor's, Ջգոն (‚der Weise') genannt wird. Die Wahrheit wissen sie aber nicht. Denn jener Jacob war der Vetter Grigor's.'[3] Schon die Redeweise beweist, dass der Verfasser dieses Buches nicht Zeitgenosse Grigor's und Jacob's war, sonst konnte er von einem noch lebenden berühmten Manne, einem angeblichen Verwandten des grossen Mannes, der dem Verfasser den Befehl zu schreiben gab, (wie das Alles von Zenob selbst berichtet wird), sprechen: ‚Jener Jacob war der Vetter Grigor's.'

Uebrigens schon der Beiname Ջգոն (‚der Weise') beweist, dass dieses Buch spät geschrieben ist. Der Bischof von Nisibis

---

[1] Es ist ganz willkürlich zu behaupten: ‚Ce passage est évidemment une interpolation que le traducteur ou le continuateur de Zénob de Glag, Jean Mamigonien, aura ajoutée au texte primitif pour donner plus de poids au récit de son devancier.' Langlois *loc. cit.*

[2] Ueber Agathangelos hat neulich P. J. Katerdjian eine neue Meinung dargestellt. Vgl. *Hantes Amsorya*, iii. (1889.) N. 2. S. 24 ff.

[3] Diese Stelle Zenob's lautet in der französischen Uebersetzung bei Langlois *Coll.* i, p. 343, A. 40 folgendermassen: Plusieurs (auteurs) prétendent que le frère de Grégoire est surnommé ‚le sage' et l'appellent Jacques, mais c'est une erreur. Jacques était neveu (fils de la sœur) du père de saint Grégoire.

wurde nicht im iv. und v. Jahrhundert mit dem Beinamen Զգօն bezeichnet.[1] Denn nur dann haben einige der armenischen Schriftsteller diesen Beinamen dem Bischof Jacob von Nisibis zugeschrieben, als der Verfasser des in der armenischen Literatur Զգօն genannten Buches (Aphraates)[2] mit Jacob, dem Bischofe von Nisibis verwechselt worden war. Zenob's Buch muss daher nach 450 geschrieben sein, weil der Beiname Զգօն, der Name dieser Uebersetzung, nicht früher als diese Uebersetzung selbst existiren kann,[3] welche sicherlich nach 432 vollendet worden ist.[4] Wenn Zenob wirklich ein Syrer war, dann konnte er vor 472 den Bischof Jacob nicht ܚܟܝܡܐ = զգօն nennen, denn in den Handschriften der Abhandlungen des Aphraates findet sich eine im Jahre 472 geschriebene Notiz, aus welcher erhellt, dass in jener Zeit Jacob und Aphraates noch keineswegs verwechselt worden waren. Endlich erwähnt Moses Khorenatzi[5] den Bischof von Nisibis und die wunderbaren Thaten

---

[1] Vgl. Ass. *Bib. Or.* I. p. 21b: Jacobum Nisibitam Auctores Syri Graecique Magnum quidem frequenter appellant, Sapientem autem, vel Doctorem nunquam... Id enim Sarugensis proprium faciunt omnes Syri Scriptores, ut ex nostris Codicibus deprehendimus, in quibus Sarugensis cum cognomento ܡܠܦܢܐ Doctoris, seu Sapientis ferè semper apparet. Freilich զգօն entspricht nicht dem syrischen ܡܠܦܢܐ, sondern dem ܚܟܝܡܐ.

[2] Jacob Aphraates, der ‚Persische Weise', dessen Abhandlungen im Armenischen Զգօն genannt werden. Den syrischen Text dieser Abhandlungen veröffentlichte W. Wright, *The homilies of Aphraates, the Persian Sage.* London 1869.

[3] Mit Unrecht schreibt aber C. J. Fr. Sasse (*Prolegomena in Aphraatis Sapientis Persae sermones homeleticos.* Lipsiae, 1879. S. 24): Certe enim translator armeniacus (dann fügt er jedoch hinzu: vel librarius quidem posterior) cui nomen Jacobi Aphraatis non erat notum Jacobum episcopum Nisibenum.. auctorem posuit, quum et nomen Jacobi (cognomenque Sapientis) utrique eorum esset commune, etc.

[4] Weil sie die armenische Bibelübersetzung gebraucht selbst mit Veränderung des ihm vorliegenden syrischen Originals. Einen anderen Beweis sucht Sasse (*loc. cit.* 25) so zu begründen: Accedit quod in versione armeniaca formae nonnullae grammaticales linguae vetustissimae (!) propriae reperiuntur, velut coniunctivus temporis imperfecti (so: դնիցէին, փրկիցէր, u. s. w.) qui etiam apud Faustum Byzantinum... in usu est (!), in recentioribus vero libris rarissime (!) invenitur. Das ist grundfalsch.

[5] Moses Chor. III, cap. 7.

desselben. Dass er aber ein Buch geschrieben habe und Ոգոն genannt worden sei, ist ihm unbekannt. Also um 480 finden wir noch keine Verwechslung.[1] Erst nach 495 sehen wir, dass bei Gennadius diese Verwechslung stattgefunden hat.[2] Bei den Syrern haben wir noch keine Spur davon. In der armenischen Literatur findet sich noch eine Spur in einem kurzen Prolog zum Buche Esther,[3] in welchem eine Stelle dieses Buches citirt und zugleich angegeben wird, Jacob von Nisibis sei der Verfasser desselben.[4] Dass aber dieser Prolog sicherlich nicht im fünften Jahrhundert geschrieben ist, dies bezeugt schon seine nachklassische Sprache.

Somit haben wir das Buch von Zenob Glak bis zum sechsten Jahrhundert heraufgeschoben.[5] Damit ist bewiesen, dass die Notiz Tixeront's über das Werk Zenobs falsch ist, und dass Zenob nach meiner Ansicht nicht als Quelle von Moses Khorenatzi benutzt worden sein kann.[6]

---

[1] Aber die Hindeutuug des Faustus (III. cap. 10) ... Յակոբ փոխանակ ազգաւն պարսիկ կոչէր (Lauer übersetzt: welcher Jacob und anstatt nach seiner Familie der Perser hiess) ist immer wichtig: denn Einige lesen diesen übrigens nicht ganz guten Text so: Յակոբ փոխանակաւ զգօն պարսիկ կոչէր, ‚welcher Jacob mit dem Beinamen (?) Sapiens Persa hiess'.

[2] Gennadius, *De viris illustribus*. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Paris, 1847. Tom. LVIII, p. 1061.

[3] Sasse ist aber immer entschuldigt, wenn er schreibt (*loc. cit.*, p. 24) vetustissimum apud Armenios documentum de scriptis Jacobi Nisibeni occurrit in libro precum seculo decimo a Gregorio Narekensi confecto (vid. Antonellus, *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi Nisibeni sermones*. Romae, 1756, p. XLII).

[4] Vgl. die ausgezeichnete Ausgabe des Mechitharisten P. J. Zohrabian. Venedig, 1805: (Ստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր կտակարանաց) Tom. II, p. 456: Ասէ գՀաման Յակոբայ Տադեացւոյ ապագեանց . . . . ասէ աւրբն Յակոբ Ասբնայ՝ ի գիրսն որ կոչի Ոգոն, եւն: (Von Haman ... sagt der heil. Jacob von Nisibis in seinem Buche Ոգոն, etc.)

[5] Im obenerwähnten unedirten Buche sagt P. J. Katerdjian, dass Zenob nichts anderes sei als ‚ein von einem Armenier im siebenten Jahrhundert compilirtes Flickwerk'.

[6] Wir finden (bei Zenob) einige Plagiate aus der Geschichte von Moses. Vgl *Hantes Amsorya*, IV (1890), N. 1, S. 4 ff. Schon vorher bemerkte der hochw. Erzbischof, Dr. Arsenius Aïdyn, in seinem Werke *Kritische Grammatik der neu-armenischen Sprache*. Wien, 1866. Theil I. Einleitung S. 123, dass Zenob's Buch ein Werk

3. In der Geschichte des Moses Khorenatzi finden wir ausser dem Briefwechsel zwischen dem Heiland und Abgar noch fünf Briefe an Tiberius, an Nersai und an Artaschès, ebenso die Antwort Tiber's an Abgar. Ueber einige dieser Briefe fällt Tixeront das Urtheil:[1] Quant aux lettres, elles sont très probablement l'œuvre de Moyse de Khorène. Er fügt noch hinzu:[2] Le titre de roi d'Arménie qu'y prend Abgar, et l'idée qu'Addaï a été envoyé pour évangéliser ce pays sont tout à fait dans le système de cet historien. Dies ist aber unwahrscheinlich. Moses hat das Alles nicht erdichtet, er hat niedergeschrieben, was er als geschrieben bereits vorgefunden hat, wie er selbst bekennt.

Wir haben oben gesehen, dass die Tradition, Abgar, Sanatruk, etc. seien armenische Könige gewesen, und die anderen etwaigen Abweichungen von der *Lehre des Addai* schon längst vor Moses dem Faustus bekannt waren. Wir wollen hier noch einige der anderen diesbezüglichen Citate vorführen, die unsere Ansicht bekräftigen. An einer Stelle schreibt Faustus,[3] Sanatruk habe in Armenien eine Stadt erbaut,[4] Sanatruk sei in Ani in den ‚Gräbern der ersten Könige Armeniens' begraben worden, und sein Grabmal sei ein riesenhaftes gewesen; ja Sanatruk wird hier schlechthin ‚arschakuni' (aus dem Geschlecht der Arsakiden) genannt;[5] dass

des Historikers Mamikonian sei, der sein Buch als Fortsetzung desselben schrieb. Aus der Sprache beider Schriften geht wenigstens hervor, dass die beiden das Werk éines Verfassers sind, also des Bischofs Mamikonian. So hat endlich auch P. Leo Hovnanian in seiner *Untersuchung über die armenische Altvulgärsprache* geurtheilt in *Hantess Amsorya*, II. Jahrg. (1888), Nr. 2, p. 18.

[1] S. 72, 16.

[2] S. 72—73.

[3] *Faustus von Byzanz.* IV. cap. 14, p. 115. Lauer's Uebers. S. 88.

[4] *Ibid.* ‚Wo von Alters her (aber arm. ի Հնոցն) eine Stadt stand, die der König Sanatruk erbaut hatte; der Name des Ortes heisst Mdsurkh' (Մծուրք). Den vorhergehenden Satztheil: ի թաւսումս խոպիցն մինչխուայ übersetzt Lauer ‚in ein Wäldchen von Rosenstöcken und Schlehdornen' — mehr gedichtet als übersetzt!

[5] Lib. IV, cap. 24, p. 142. Lauer's Uebers. S. 112. ‚Sie (die Perser) erstiegen (mit Sturmleitern; Lauer aber: ‚Sie fielen über dieselbe her!') und zerstörten ihre Mauern und führten zahllose Schätze aus ihr (d. h. aus der Festung Ani) weg.

Edessa von einem armenischen Könige erbaut worden sei,[1] u. s. w. Also längst vor Moses Khorenatzi betrachteten die Armenier Nisibis als ihre ehemalige Residenzstadt. Moses hat also nicht erdichtet, wie einige meinten und noch meinen.

Diese abweichende Tradition war im fünften Jahrhundert allbekannt. Ein schlagender Beweis dafür ist auch, dass der armenische Uebersetzer des dritten unkanonischen Buches der Machabäer folgenden Satz des griechischen Originals:[2] Σὺ τὸν ἀναριθμήτοις δυνάμεσι γαυρωθέντα Σενναχηρεὶμ βαρὺν Ἀσσυρίων βασιλέα, δόρατι τὴν πᾶσαν ὑποχείριον ἤδη λαβόντα γῆν, ... δέσποτα ἔθραυσας, κ. τ. λ. folgendermassen übersetzt hat:[3] Դու որ զանթիւ զօրսն պերճացեալ պարծեցեալս՝ Սանատրուկ արքայի Ասորեստանեաց սատակեցեր։ — Also finden wir hier Սանատրուկ (Sanatruk) anstatt Սենեքերիմ (Σενναχηρεὶμ). War ja der Name des Königs Sanatruk so gewöhnlich und allbekannt, dass ein Uebersetzer aus Unachtsamkeit anstatt Σενναχηρεὶμ Սանատրուկ übersetzte.[4] — So auch hat der Uebersetzer der Kirchengeschichte des

---

Sie öffneten die Gräber der ersten Könige Armeniens, der tapfern arschakunischen Männer, und führten die Gebeine der Könige in Gefangenschaft; nur allein das Grabmal (arm. գերեզման շիրմին) des Königs Sanatruk konnten sie wegen des grossen, riesenhaften, festgebauten und meisterhaften Bauwerkes nicht öffnen.'

[1] Lib. v, cap. 32, p. 231. Lauer's Uebers. S. 185. Faustus legt die folgenden Worte in den Mund des Königs Pap: ‚Cäsarea und zehn Städte gehören uns, gib sie heraus. Auch die Stadt Urha ist von unsern Ahnen erbaut worden; wenn du nun keine Wirren hervorrufen willst, so gib sie heraus, wenn nicht, so streiten wir darum in gewaltigem Kriege.' Vgl. also Moses ii, cap. 36.

[2] iii. Maccab. vi. 5 (4).

[3] Zohrabian's Ausgabe ii, p. 680.

[4] Dies Սանատրուկ ist kein Abschreibungsfehler, da die meisten und die besten Handschriften so lesen, wie auch Zohrabian bemerkt hat. Kein Abschreiber konnte hier an dieser Stelle Սանատրուկ dulden, weil dieser Name hier ganz ungelegen dasteht. Wenn wir ihn dennoch in allen besten Handschriften und Ausgaben finden, so ist bewiesen, dass der Name auch in der ursprünglichen Uebersetzung so stand. Wir haben mehr als 23 Handschriften und Ausgaben verglichen und fanden, dass die Abschreiber immer sorgfältig am Rande bezeichnen, der Name Սանատրուկ sei nicht passend und man müsse ihn in Սենեքերիմ verändern. 12 Handschriften bieten nur Սանատրուկ, aber mit der Randbemerkung Սենե-

Eusebius die Lesart des ihm vorliegenden syrischen Originals:[1] ܐܦܓܪ ܐܘܟܡܐ ܕܝܫ ܐܬܪܐ mit Nationalisirung des Namens übersetzt:[2] Աբգար Արջամայ իշխան աշխարհիս։ Ebenso auch der Uebersetzer der *Lehre des Addai*:[3] Աբգար Արշամայ, etc. Die beiden Namensformen finden sich auch bei Moses Khorenatzi,[4] der wenigstens 40 Jahre später schrieb.

Damit ist wohl genug bewiesen, dass solche Traditionen allbekannt waren, selbst ehe Moses noch geboren war, und dass selbst die Uebersetzer in ihren Uebersetzungen davon Gebrauch gemacht haben.[5] Also lügt Khorenatzi nicht, wenn er ausdrücklich behauptet, dies Alles nicht erdichtet, sondern ‚geschrieben' gefunden zu haben. Wir können selbst einigermassen beurtheilen, was diese ‚früheren

---

քերիմ։ Diese Randglosse ist dann in acht Handschriften einverleibt worden, welche daher Սանատրուկ Սենեքերիմ bieten. Wenn die Sache so weit gekommen ist, so ist nicht zu verwundern, dass endlich drei Handschriften als ganz überflüssig fühlen, die beiden Namen zu copiren und sie wählen, wie man natürlich schon vermuthen kann, den Namen Սենեքերիմ։ Es ist übrigens schon bekannt, dass in den armenischen Uebersetzungen selbst des fünften Jahrhunderts solche Fälle nicht selten sind, in denen wir anstatt eines gewöhnlichen Namens des betreffenden Originals einen anderen freilich analogen armenisch-einheimischen Namen finden, z. B. in der Uebersetzung der Monats-, Orts- und Personennamen.

[1] Vgl. Cureton, *Anc. syr. doc.* p. 2, 9—10.

[2] Ed. Dscharian I, 13.

[3] Labubnia (armenischer Text), ed. Alishan, S. 4, 15.

[4] Lib. II, cap. 24, p. 205—211 und 224.

[5] Irrig ist daher, wenn Tixeront über die Abweichungen beider Traditionen bemerkt (S. 68): la traduction (arménienne de Laboubnâ) semble ne pas les connaître; au moins ne les a-t-elle pas suivies. Der armenische Uebersetzer der *Lehre des Addai* kannte diese Traditionen genau und gebrauchte sie in seiner Uebersetzung, wie wir in dem Namen Արշամ sehen. Ein schlagender Beweis ist auch die am Ende des Buches planmässig vorgenommene Veränderung des syrischen Originals, indem der Uebersetzer alle jene Stellen ausstrich, die der armenischen Tradition entgegen waren, dass nämlich Addai in Edessa gestorben sei etc., und an diesen Stellen brachte er die armenische Tradition dadurch zum Ausdruck, dass er schrieb, Addai ist nach dem Orient abgereist. Dass er nicht ausdrücklich erwähnt, Addai sei nach Armenien abgereist, thut nichts zur Sache. Er war ein Uebersetzer und kein Verfasser. Er begnügte sich damit, dass er jene Stellen bei Seite liess, die den armenischen Leser veranlassen konnten, an der einheimischen Tradition zu zweifeln.

Schriften' enthalten haben. Es ist daher nicht ganz richtig, wenn Tixeront anderswo sagt:[1] Moyse invoque bien des écrits antérieurs, mais nous ignorons ce que contenaient précisément ces écrits, et, en particulier, s'il y était question d'Ardaschès.

Nun aber kann man als ganz wahrscheinlich annehmen, dass auch diese Briefe in jenen Schriften enthalten waren, und Khorenatzi sie nur copirt hat. Moses selbst bekennt dies, indem er schreibt:[2] Als Abgar diesen Brief geschrieben hatte, legte er eine Copie davon in sein Archiv, so auch von den anderen Briefen.[3] Moses gibt später eine Quelle deutlich an, indem er schreibt:[4] Lerubna (Labubna), der Sohn des Schreibers Aphschadar, hat alle Ereignisse aus den Tagen Abgars und Sanatruks aufgeschrieben und im Archiv zu Edessa niedergelegt. Also die armenischen von der *Lehre des Addai* abweichenden Traditionen waren in einem Buche zusammengestellt, freilich unter dem Titel: Labubna, und vielleicht als Fortsetzung der *Lehre des Addai*. Dieses Buch haben nicht nur Moses Khorenatzi, sondern auch der Uebersetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, des dritten Buches der Machabäer, ja ganz gewiss selbst der Uebersetzer der *Lehre des Addai*, Faustus von Byzanz und Agathangelos[5] gebraucht. Ganz richtig bemerkt daher Tixeront, wenn er in Betreff dieser Stelle der Geschichte Khore-

---

[1] S. 73, Anm. 1.

[2] Lib. II, cap. 33, p. 230. Lauer's Uebers. 94.

[3] In einem dieser Briefe lesen wir (ibid. p. 231. Lauer, 94): Dein Begrüssungsschreiben habe ich gesehen und den Peros von seinen Banden befreit und das Unrecht ihm verziehen etc. Wenn Moses diese Briefe fabricirt hätte, würde er gewiss diese blos erwähnten Ereignisse deutlicher erzählen und die dunklen Worte näher erklären.

[4] Lib. II, cap. 36, p. 239—240. Lauer's Uebers. 98.

[5] So verstehe ich nämlich die folgende Stelle des Agathangelos (ed. Venedig, 1827, S. 24, 12: Ընթերցեալ գիտացեալ ազգիս գՀայոցաստն աշխարհիս գաստուածապատգեն ուխտեայ, etc. Weil nun Agathangelos eines der ältesten Denkmäler der armenischen Literatur ist, obwohl er nicht vor Faustus fällt und weil Agathangelos selbst die Bekehrung der Armenier geschrieben gelesen hat, so ist hier Pseudolabubna, wie ich voraussetze, erwähnt. Ich bezeichne diese hier nachgewiesene Schrift mit dem Namen: Pseudolabubna.

natzi's schreibt:[1] Il a donc dû exister, peut-être sous le nom de Léroubna, des additions d'origine spécifiquement arménienne faites à la légende syriaque et où Moyse a puisé. Nur weiss ich nicht, wie er dies schreiben konnte, ohne wenigstens einigermassen sich selbst zu widersprechen.

Haben wir einmal die Quelle, aus welcher Moses diese Briefe copirte, aufgezeigt, so dürfte es uns auch gestattet sein, nun auch einige Bemerkungen beizufügen über die Frage, wie und wann diese Briefe entstanden sind. Wir können, wie ich glaube, ohne Weiteres annehmen, dass diese Briefe eine Compilation aus Eusebius und Labubna sind.[2] Ganz richtig ist auch die Bemerkung TIXERONT's[3] nach MATTHES,[4] dass einige Andeutungen der *Lehre des Addai* Anlass zur Entstehung einiger dieser Briefe gegeben haben. Labubna[5] erwähnt den Brief an Nersai, und einige seiner Wörter stimmen vollkommen mit dem Wortlaut des betreffenden Briefes bei Khorenatzi.[6] Der erste Brief an Tiberius findet sich bei Labubna,[7] so auch

---

[1] S. 68, vgl. S. 129.

[2] S. 76, 20. Il s'ensuit que ce texte, tel que Moyse nous le donne, n'est qu'un plagiat dans lequel il (?) a ajouté bout à bout des morceaux tirés de l'historien grec et de la *Doctrine d'Addai.*

[3] S. 78.

[4] *Die Edess. Abgarsage auf ihre Fortbildung untersucht,* S. 55 ff.

[5] *Doct. d'Add.* Text S. 39. Uebers. S. 38. — CURETON, *Anc. syr. doc.* Uebers. S. 16, 17: And Abgar wrote to Narses, and informed him of all the history of the matter of Addaeus from the beginning to the end, and he left nothing which he did not write to him.

[6] Vgl. CURETON, Uebers. S. 16, 15—17. Arm. Labub. S. 34, 21 ff. — Moses S. 231. LAUER 94. Die zu vergleichende Stelle lautet:

Labubna (bei CURETON):	Brief (bei Moses):
Either send to me the man who doeth these signs before thee, that I may see him and hear his words, or send me word of all that thou hast seen him do in thine own city.	Was aber das angeht, dass du mir geschrieben hast: Schicke mir jenen Arzt (arm. զայրդ բժիշկ), welcher Wunder wirkt und einen Gott verkündet, welcher höher ist als Feuer und Wasser, damit ich ihn sehe und höre, etc.

[7] CURETON, *Anc. syr. doc.* Text 16, 21—17, 4. — Arm. Lab. S. 35, 12—36, 6.

dessen Antwort, aber etwas verschieden.[1] Den zweiten Brief an Tiberius[2] hingegen lesen wir in Labubna nicht, wohl aber eine dunkle Erwähnung derselben in dem Satze:[3] ܘܩܒܠܗ ܗܘܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܠܐܪܣܛܝܕܘܣ ... ܘܦܢܐ ܗܘܐ ܫܕܪܗ ܒܪܫ̈ܢܐ ܕܝܩܪ̈ܐ was der armenische Uebersetzer wörtlich übersetzt hat:[4] Եւ ընկալեալ Աբգարու Թագաւորի զԱրիստիդէս[5] . . . եւ կրկնեալ առաքեաց զնա անդէն ընծայիւք եւ պատուով:[6] Diese Stelle gab wohl Anlass zur Entstehung dieses zweiten Briefes, wie Tixeront[7] und Matthes[8] richtig bemerken. Merkwürdig ist aber, dass der Brief an Ardaschès[9] von der *Lehre des Addai* nicht einmal erwähnt wird. Tixeront fügt hinzu,[10] dass dieser Brief an Artaschès nothwendigerweise die Chronologie, welche Moses in der Angabe der Regierungsjahre des Königs Artaschès befolgt, voraussetzt. Er hat Recht, wie ich meine.[11] Moses hat aus jener oben dargelegten Quelle auch diese Stelle geschöpft, und die damit verbundene Chronologie sich angeeignet.

Seltsam ist der Umstand, dass man in diesen Briefen einige Bruchstücke der Apologie Tertullians findet. Weil aber die ganze armenische Literatur des fünften Jahrhunderts nur zu den griechischen

---

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text 17, 7—21. Uebers. 17, 11—27. — Arm. Lab. S. 36, 9—37, 4. Vgl. Moses, lib. II, cap. 33. S. 228—229. Lauer 93.

[2] Moses, lib. II, cap. 33. S. 229—230. Lauer 93—94.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text S. 17, 23—24. — Uebers. 17, 28, 29: And Abgar the King received Aristides, who had been sent to him by Tiberius Caesar. And he replied, and sent him back with presents of honor. Vgl. Tixeront, S. 78. Anm. 3: . . . et il répondit, et il renvoya avec les plus grands honneurs.

[4] S. 37, 5—7.

[5] In dem armenischen Texte ist dieser Name verändert, denn wir lesen Արտիդիաս anstatt Արիստիդէս: Արտիդիաս ist vielleicht kein Copirfehler.

[6] Der armenische Text weicht hier vom syrischen Original ab, indem er bietet ‚mit Geschenken und Ehre'.

[7] S. 78: ‚Matthes remarque toutefois que le document syriaque, en indiquant une réponse faite par Abgar à Tiber, réponse dont il ne précise pas davantage la nature, a donné occasion à la fabrication de la seconde lettre.

[8] *Die Edess. Abgarsage auf ihre Fortbildung unters.*, S. 55.

[9] Lib. II, cap. 33, S. 232. Lauer 95.

[10] S. 72.

[11] S. 72 und Anm. 4. Vgl. Gutschmid, *Die Königsnamen in den apokryphischen Apostelgeschichten. Rheinisches Museum für Philologie.* Neue Folge. XIX. 3. S. 382 ff.

und syrischen, nicht aber zu den lateinischen Werken in enger Beziehung stand, so ist es ganz unwahrscheinlich, dass der Compilator dieser Briefe (wenn er, was in der That der Fall ist, ein Armenier gewesen,) aus der Apologie selbst geschöpft hat. Glücklicherweise finden wir gerade diese Stelle Tertullian's in der Kirchengeschichte des Eusebius citirt.[1] Die Entstehungszeit dieser Briefe ist also nach Eusebius, ja selbst nach der *Lehre des Addai* anzusetzen. Das Alles hat Tixeront richtig bemerkt,[2] und vor ihm schon Alishan.[3] Merkwürdig aber wäre es immer, wenn auch in der *Lehre des Addai* das Nämliche zutreffen sollte.[4]

4. Tixeront behauptet mit Recht,[5] dass nach der *Lehre des Addai* Ḥannan das Bild des Heilands selbst gemalt hat, dass aber schon bei Evagrius, Georg Syncellus, etc. die ganze Erzählung ganz anders entwickelt ist, dass diese nämlich das Bild als θεότευκτος εἰκών, ἀχειροποίητος angeben. Er fügt dazu noch die Notiz, dass dasselbe auch in der Geographie des Moses Khorenatzi erzählt wird.[6] In der That lesen wir in der Ausgabe von 1843 dieser

[1] Die zu vergleichende Stelle lautet:

Tert. Apol. cap. 5 (bei Euseb. II, 2, 6):

... Παλαιοῦ νόμου κεκρατηκότος, μὴ ἄλλως τινὰ παρὰ Ῥωμαίοις θεοποιεῖσθαι, μὴ οὐχὶ ψήφῳ καὶ δόγματι συγκλήτου.

Pseudolabubna (bei Moses S. 228, L. 93):

Weil es aber Sitte der Römer ist, keinen Gott auf Befehl des Königs allein einzuführen, bevor er nicht vom Senate geprüft und gebilligt worden.

Zu vergleichen ist auch die Stelle (Moses, S. 230. L. 94. — Eus. ibid.):

... τῇ δ'ἀληθείᾳ, ὅτι μηδὲ τῆς ἐξ ἀνθρώπων ἐκκρίσεώς τε καὶ συντάσεως ἡ σωτήριος τοῦ θείου κηρύγματος ἐδεῖτο διδασκαλία.

Denn nach diesem (dem Senate) wird gemäss dem Urtheile der Menschheit die göttliche Würde verliehen. Wenn nun in Zukunft Gott der Menschheit nicht gefällt, so kann er nicht mehr Gott bleiben etc.

[2] S. 76, und Anm. 2, 3.

[3] Arm. Labub. S. 36, Anm. 4 ff.

[4] Tixeront bemerkt nämlich (S. 76, Anm. 3): La pensée d'Eusèbe ὡς ἂν μηδὲν κρύπτον διαδιδράσκοι τῶν γινομένων se retrouve dans le texte de la lettre d'Abgar à Tibère de la *Doctrine d'Addai:* ‚Sachant que rien dans ton royaume n'est caché [pour toi].'

[5] S. 52—55.

[6] S. 53, Anm. 1: *La Géographie* de Moyse de Khorène contient également le passage suivant: ‚Elle (l'Arménie) a . . . beaucoup de villes dont l'une

Geographie die betreffende Stelle folgendermassen: Ունի լերինս երկու եւ գետս երկու եւ քաղաքս բազումս, յորոց մի է Ուռհա՝ ուր անձեռագործ պատկերն է փրկչին. — also genau so wie Tixeront citirt. Aber gerade diese Stelle ist verdächtig. Es ist ja bekannt, dass viele Interpolationen in diese Geographie eingedrungen sind. Unser Verdacht wird nun dadurch bestätigt, dass dieser Satz gerade in der neuesten und besten Ausgabe dieser Geographie (im Jahre 1881)[1] ganz und gar fehlt. Dazu kommt, dass in der Geschichte Khorenatzi's die Erzählung von dem betreffenden Bilde genau mit der *Lehre des Addai* übereinstimmt.[2] — Uebrigens ist diese Stelle der Geographie (Ausg. von 1843) vom Verfasser auf Armenien bezogen worden, während im Texte nicht von Armenien, sondern von Mesopotamien die Rede ist.

5. Wir lesen bei Tixeront:[3] Malgré l'affirmation de Moyse de Khorène, on peut douter encore que ce chroniqueur (Jules Africain) ait connu la légende d'Abgar. Nun aber finden wir in der Geschichte des Moses Khorenatzi keine Stelle, worin er ausdrücklich erklären würde, er habe die Abgarsage aus Africanus geschöpft. Die einzige Stelle, die allerdings darauf bezogen werden könnte, ist die Stelle lib. II. cap. 10, S. 178, worin es heisst:[4] ‚Ich will anfangen dir nach dem fünften Buche des Chronisten Africanus zu

---

est Ourrha (Édesse) où est une image du Sauveur qui n'a pas été faite par une main humaine.'

[1] Ed. von P. Arsen Sukrian, Mechitharist. Venedig 1881. Mit französischer Uebersetzung und Anmerkungen versehen erschienen unter dem Titel: *Géographie de Moïse de Corène, d'après Ptolémée.* Texte arménien traduit en français par le P. Arsène Soukry, Mékhitariste, Venise 1881.

[2] Denn so schreibt Moses (II, 32, S. 223, Lauer 91): ‚Diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars und damit auch das Porträt des Erlösers (զկենդանագրութիւն փրկչական պատկերին), welches sich noch bis auf diese Zeit in der Stadt Edessa befindet.' Nun aber ist hier անձեռագործ պատկեր nicht erwähnt, sondern կենդանագրութիւն փրկչական պատկերին, genau nach der *Lehre des Addai.*

[3] S. 84 und Anm. 6.

[4] Vgl. Lauer's Uebers. S. 70.

erzählen . . . Jener nämlich excerptirte (arm. *փոխադրեաց*) Alles, was in den Papieren (arm. Urkunden = *թղթատեաւ*) des Archivs von Edessa, das heisst Urha, über unsere Könige erzählt wird.' Aber meines Erachtens ist diese Stelle so dunkel, dass man nicht genau weiss, ob Moses es so meint, wie man ihn zu verstehen sucht. Moses sagt anderswo[1] ausdrücklich, Labubna sei seine Quelle für die Geschichte Abgars und Sanatruks. Africanus erwähnt er dort nicht, und man muss beachten, dass die Geschichte Abgar's erst nach 15 Kapiteln beginnt.[2] Eine andere Stelle[3] scheint freilich der entgegengesetzten Meinung günstiger zu sein. Wenn man sie aber näher betrachtet, so sieht man, dass dort nicht von Africanus, sondern von Eusebius, oder vielleicht von seiner oben dargelegten Quelle, von Pseudolabubna,[4] die Rede ist. Auch Gutschmid bemühte sich zu beweisen, dass Moses nichts oder beinahe nichts für die Abgarsage aus Africanus geschöpft hat.[5] Ich weiss nicht genau, ob sein Bemühen ihm gelungen ist, nur weiss ich, dass Moses so etwas nie ausdrücklich behauptet hat. Dass endlich Moses die Chronik

[1] Lib. II. 36. S. 239.

[2] Lib. II. cap. 26 ff.

[3] Lib. II. cap. 10, S. 179.

[4] Denn so schreibt Moses, indem er Eusebius ausdrücklich citirt: ‚Wenn du eine Untersuchung in Gelakhuni, im Cantone (*գաւառ*) Siunikh anstellen willst, so wirst du in dem ersten Buche im dreizehnten Kapitel (*Հայհնեբգութիւն*) (d. h. der Kirchengeschichte des Eusebius, wie Moses, ibid. Zeile 6—7 gesagt hat) finden, dass er bezeugt, dass in dem Archive zu Edessa alle Thaten unserer ersten Könige bis auf Abgar und nach Abgar bis auf Erwand (geschrieben) dastanden.' Nun aber beweist diese Stelle der Kirchengeschichte (I, 13) nur, dass man Labubna dem Archive entnommen hat, weiter nichts. Hier ist von keiner Schrift über die armenischen Könige bis Erwand die Rede. Es ist also offenbar, dass Moses hier nur die *Lehre des Addai* erwähnt, weil er aber jene Schrift in Händen hatte, in welcher, wie oben dargethan worden, auch die anderen armenischen Traditionen über Abgar, Sanatruk etc. unter dem Sammel-Titel *Labubna* sich fanden, so hat er geglaubt, jenes Buch sei wirklich die dem edessenischen Archive entnommene und von Eusebius *Hist. eccl.* I, 13 citirte Schrift. Moses spricht hier also von *Pseudolabubna*.

[5] *Die Glaubwürdigkeit der arm. Gesch. des Moses von Khor.* in den *Berichten der phil.-hist. Classe der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch.* 1876.

des Africanus unmittelbar benutzt hat, suchte neulich Baumgartner zu beweisen.[1]

Tixeront selbst erwähnt eine Stelle des Syncellus,[2] in welcher es heisst: Ἀφρικανὸς Ἄβγαρον φησὶν ἱερὸν ἄνδρα, τοῦ πρώην Ἀβγάρου ὁμώνυμον, βασιλεύειν Ἐδέσσης κατὰ τούτους τοὺς χρόνους. Wenn nun Syncellus diese Stelle treulich mitgetheilt hat, dann — vorausgesetzt dass man den echten Sinn des Satzes verstanden hat — ist die Frage anders zu entscheiden. Diese Bedingung aber ist noch immer zweifelhaft, wie Tixeront richtig bemerkt. Diese Frage ist übrigens mit der hier besprochenen Frage nicht zu verwechseln.

---

[1] Baumgartner A., *Ueber das Buch ‚die Chrie'* in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Leipzig 1886. III. Heft. S. 457—515, bes. S. 511 ff. Dieser Gelehrte meint noch, Moses habe ausser Labubna und Eusebius noch eine dritte Quelle für die Abgarsage benutzt. Das beweist er mit dem Citate (II, cap. 33, S. 226. Lauer, S. 92): Man schloss die Thüren der Götzentempel (der Stadt Edessa) und umhüllte (arm. **ծածկեալ պատեցին**, was Lauer: (man) ‚verbarg und umhüllte!') die Statue (**պատկերք** nicht: die Bilder, wie Lauer übersetzt) auf den Altären und Säulen (arm. im Singular) mit Schilfrohr (**եղեգամբ** nicht mit Rosengesträuch! wie Lauer übersetzt). Einen grossen Altar in der Mitte der Stadt erwähnen Labubna (arm. Ausg. S. 26 und 31), die Acten des Scharbil (Cureton, S. 42). Vgl. auch G. Mösinger, *Acta Sarbilii, Barsimaei*, etc. Oeniponte 1874. p. 4 et 73. — Aber weder Labubna noch Eusebius noch ein anderer erwähnt diesen besonderen Umstand; folglich hat Moses aus einer anderen Quelle — wir setzen den Pseudolabubna voraus — geschöpft.

[2] Vgl. Routh, *Reliq. sacrae* II, p. 307.

(Schluss folgt.)

Villages in the Landgrant of Bhîmadeva II, dated Vikramasaṁvat 1266 and Siṁhasaṁvat 96.

By

H. H. Dhruva, Esq.

In Mr. FLEET's article on a landgrant, dated in the reign of Chaulukya king Bhîmadeva II, Vikramasaṁvat 1266 and Siṁhasaṁvat 96, *Indian Antiquary* in vol. XVIII, p. 110, the identification of villages and of the river mentioned has been omitted. I think their modern names may be partly supplied from a "Map of a portion of Kattywar, showing the positions of Babriawar, Sorath, Jhalâ and Hallar," that forms an Appendix (No. XIV) to the Gir Survey of the Baroda State. The details are, according to the grant, as follows:

I	GHAṀTELÂNÂ	lies west	of the SOSHAḌI i. e. Sokhaḍî *nadî*
II	GHAṀTELÂNÂ	lies east	of BHÛHARAḌÂ
III	ÂKAVALÎYA	lies west	of SÂKALÎ
	—	lies east	of the road to GHANTELÂNÂ
	—	lies north	of VARAḌI.
IV	BHÛHARAḌÂ	lies west	of GHAṀTELÂNÂ
	—	lies south	of SÎVALIYÂ
	—	lies north	of SAMADIYÂ.

The map shows the villages of Âkalâ,[1] Sâṁkali[2] and Budal[3] exactly in the positions, which Âkavalîya, Sâkalî and Bhûharaḍâ

[1] This is the ANKALÂ of the Trig. Survey Map, Kâṭhiavâḍ Series No. 37, situated in N. Lat. 21° 38·5′ and E. Long. 70° 35′ [G. B.]

[2] Trig. Surv. Map. Kâth. Ser. No. 37, N. Lat. 21° 41′, E. Long. 70° 36′ [G. B.]

[3] The map of Kâṭhiâvâḍ prepared in 1856 by Captain J. J. POLLEXFEN has BHYAR in the place of BUDAL. [The Trig. Surv. Map gives BHYÂL. G. B.]

occupied according to the grant. They are to be found north or rather north-east of the Girnâr and not very far from Vâmanasthali-Vanthlî, which, as the grant says, was the headquarters of the district, to which they belonged. The map shows also a fourth village, Samdal, the name of which looks somewhat like the Samadiyâ of the grant. But there is a difficulty about its position. It is N. E. of Bûharaḍâ-Budal, while it should be south of the latter place. Probably there is a mistake in the specification of its position. The other villages of the grant seem to have become waste, as there are no corresponding names on the map. With respect to the Soshaḍî, or, more correctly Sokhaḍî, *nadî* I would suggest that it is the nameless stream of the map which falls into the river Obbeh. For on its bank there is a place called Chokree,[1] the name of which appears to be identical with Sokhaḍî. Small streams are often named according to the villages, lying on their banks.

[1] This place is called Chokli in the Trig. Surv. Map. [G. B.]

Anzeigen.

1. كتاب كليلة ودمنة. — Книга Калилаг и Димнаг, переводъ съ арабскаго М. О. Аттая и М. В. Рябинина. Москва, 1889.
2. С. Ольденбургъ. Персидскій изводъ повѣсти о Варлаамѣ и Іоасафѣ. Отдѣльный оттискъ изъ ‚Записокъ восточн. отдѣл. имп. русск. археолог. общ.‘ Томь IV, стр. 229—265.

Die beiden vorliegenden Schriften legen ein erfreuliches Zeugniss ab von der Rührigkeit, die gegenwärtig in Russland auf dem Gebiete der orientalischen Sprachen herrscht.

Die erste Arbeit zerfällt in zwei Theile, von denen der zweite eine Uebersetzung (von Attaj) des arabischen Textes von *Kalilah und Dimnah,* wie er von Silvestre de Sacy constituirt wurde, gibt. Dabei sind jedoch die Untersuchungen Guidi's und die Lesarten der Beiruter Ausgabe stetig verwerthet, so dass diese Uebersetzung, abgesehen von dem Umstande, dass die älteren occidentalischen Uebersetzungen schon buchhändlerische Seltenheiten geworden sind, demjenigen, der des Arabischen nicht mächtig ist, eine sichere, wissenschaftliche Grundlage bietet. Beigegeben sind ferner in arabischem Text und Uebersetzung die Geschichte von der Taube, dem Fuchse und dem Vogel Malik-al-Hazin (aus der Beiruter Ausgabe) und die Erzählung vom Mäusekönig und seinen Ministern.

Den ersten Theil des Buches bildet eine Untersuchung (von Rjabinin) über die Entstehung und die Schicksale des Buches von *Kalilah und Dimnah.* Der Verfasser schliesst sich ganz an Benfey's bekannte Arbeit über das *Pañcatantra* an und es wäre vielleicht

angezeigt gewesen in den Literaturangaben[1] der seit dem Erscheinen des grundlegenden Werkes des Göttinger Gelehrten publicirten Schriften eine grössere Vollständigkeit anzustreben. Ich kann es hier übrigens nicht unterlassen, meine Zweifel an der Richtigkeit der von BENFEY vorgetragenen und von R. angenommenen These, dass das Grundwerk, aus dem einerseits das *Pañcatantra*, andrerseits das Pehleviwerk, dessen Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung uns in *Kalilah und Dimnah* vorliegt, ein von Buddhisten verfasstes Sanskritbuch gewesen sei, auszudrücken. Dass die Buddhisten die Verbreitung des Fabelwerkes mächtig förderten, daran ist kein Zweifel, dass sie jedoch auch die geistigen Schöpfer desselben gewesen seien, scheint mir bei dem Umstande, dass sich einige Fabeln schon im *Mahābhārata* finden, schwer glaublich. Auch die andere Behauptung, dass das Grundwerk, aus dem Barzoi übersetzte, in Sanskrit abgefasst gewesen sei, lässt sich mit den so arg verstümmelten Formen, in denen die Sanskritwörter in den Ausflüssen erscheinen, schwer in Einklang bringen. Da ich eine ausführlichere Arbeit über diesen Punkt vorbereite, so begnüge ich mich hier eine Aeusserung BENFEY's selbst hieherzusetzen. Er sagt (*Kalilag und Damnag*, Leipzig 1876, CXLIV): ‚Ueberhaupt scheinen die Sanskritwörter — wenigstens zum grössten Theile — in der Gestalt von Barzoi kennen gelernt zu sein, welche sie in der Volkssprache desjenigen Gebiets hatten, in welchem er die Uebersetzung abfasste.' Von dieser Beobachtung zur Annahme, dass das ganze Werk nicht in Sanskrit, sondern in einem Prakritdialecte verfasst war, ist nur ein kleiner Schritt und man dürfte desto eher geneigt sein, ihn zu thun, als ja ein ähnliches Verhältniss d. h. eine spätere Uebertragung aus dem Prakrit in Sanskrit bei dem eng verwandten Fabelwerke *Siṁhāsanadvātriṁśati* vorgekommen ist. Ja man könnte sogar geneigt sein, die Darstellung Firdosi's, dass Barzoi kein Manuscript ausgefolgt erhielt, sondern gezwungen war, jeden Tag eine Fabel auswendig zu lernen, in dem Sinne sich zurecht legen, dass er überhaupt nicht nach einem schriftlichen Originale, sondern

[1] Dies gilt besonders für das Indische.

nach mündlicher Mittheilung seine Pehlevi-Version verfasste. Doch, kehren wir zu unserem russischen Buche zurück.

Den Gründen, welche R. (p. xxxv ff.) gegen die Annahme Benfey's, dass der ursprüngliche Titel des *Pañcatantra ‚nītiśāstra'* gewesen sei, ins Feld führt — er plaidirt selbstverständlich für einen sanskritischen Reflex von *Kalilah und Dimnah* — wird wohl Niemand die Anerkennung versagen. Sehr übersichtlich ist ferner die Anordnung des Stoffes, indem jede Recension für sich abgehandelt wird, eine Annehmlichkeit, die noch durch die am Schlusse des Buches beigegebene synoptische Tafel, die mit einem Blicke die ganze Genealogie des Fabelwerkes überschauen lässt, erhöht wird. Besonderes Interesse dürfte dabei die Besprechung der slavischen (p. lii) und grusinischen (p. lxiv) Ausflüsse erwecken. Den Schluss der Untersuchung, in die der Verfasser auch zahlreiche Bemerkungen über die phonetischen Veränderungen der Namen eingestreut hat, über die ich an einem anderen Orte handeln werde, bildet eine Besprechung des Inhaltes der einzelnen Kapitel des arabischen Werkes.

Einen ebenso willkommenen Beitrag für die Geschichte der indischen Fabeln liefert die zweite Publication. Sie ist ein theilweiser Abdruck einer persischen Version der Geschichte von Barlaam und Joasaf aus einem Londoner Manuscripte (British Museum Or. 3529). Warum der Verfasser da, wo er blos eine Uebersetzung gibt, auch bei ganz gewöhnlichen Ausdrücken das persische Originalwort in Klammern beisetzt, ist mir nicht ganz klar. So steht (p. 18) hinter сокровищницахъ (خزاين), hinter всему народу царства своего (اهل مملكت). P. 15 wäre es besser شوره durch необработанную, als durch соленую wiederzugeben. Der Schluss des Romanes, die Geschichte des Königssohnes und des Kaufmanns ist vollständig in Text und Uebersetzung gegeben. Wenn es sich nun auch empfahl längere, für den occidentalischen Geschmack ziemlich unverdauliche Stellen, wie z. B. die lange Predigt, p. 35, Z. 7 — p. 36, Z. 14 in der Uebersetzung in ein paar Worte zusammenzuziehen — произносить длинную проповѣдь, p. 22, Z. 31, — so ist dies Verfahren doch nicht zu billigen, wenn dadurch Feinheiten des Originals verwischt werden.

So fehlen z. B. in der Uebersetzung die Worte des persischen Originals (p. 28, Z. 3, 4): ‚Die Königin sprach zum König: ‚Die Tugenden und Vollkommenheiten meiner Tochter hast du ihm nicht nach Gebühr auseinandergesetzt und deshalb hat er keine Lust, sie zu heirathen', durch die das Verlangen der Königin ihrerseits mit dem widerspenstigen Freier zu verhandeln, motivirt wird. In dem persischen Texte pp. 24—37 sind eine ziemliche Anzahl Druckfehler stehen geblieben. So fehlt das Verlängerungszeichen von آن auf p. 26, 16; 30 (2mal). p. 27, 17. p. 28, 2. p. 30, 26. p. 33, 16. p. 35, 11; von آیا auf p. 28, 28. p. 31, 23; von آوردند p. 35, 1. s̈ statt s̈ oder s ist herzustellen in جنازهٔ p. 24, 16; غرفهٔ p. 26, 9; امتعهٔ p. 29, 8; خوردهٔ, نداده p. 31, 5; چشمهٔ p. 34, 15. Das *i* der Einheit ist ausgefallen in کشتی statt کشتئی p. 30, 3; 30. Ferner ist zu corrigiren: احوال p. 24, 9; لهو p. 25, 16 st. لهب; بنزد st. دبنز p. 25, 20; نزدیک p. 26, 1; منحوس st. محبوسی p. 30, 5; درجهٔ st. درحهٔ p. 32, 2; میبرد p. 34, 5; خدا st. جدا p. 35, 10; شرایط, طاهر p. 36, 8 und 13. Ferner steht p. 34, 3 und 14 یوداسف für sonstiges یوذاسف. Auch die Lesarten کوچهای کردید p. 25, 28; نکردد 27, 16 sind verdächtig, ebenso wie doch wahrscheinlich p. 36, 30 میخواهید st. میخوانید zu lesen sein wird.

J. KIRSTE.

Dr. J. GILDEMEISTER, Prof. in Bonn. *Antonini Placentini Itinerarium*, im unentstellten Text mit deutscher Uebersetzung, herausgegeben von —. Berlin, REUTHER, 1889. 8°. XXIV und 68 S.

Dieses Schriftchen schliesst sich unmittelbar an die von demselben Gelehrten 1882 bearbeitete Ausgabe des ‚*Theodosius de situ terrae sanctae*' an. In beiden Fällen ist der Herausgeber bestrebt, mit systematischer Anwendung der neueren philologischen Grundsätze zu dem ursprünglichen Text des Autors vorzudringen; beim Antoninus sind es ausschliesslich zwei Handschriften aus dem neunten Jahrhundert, *R* (Codex der ehemaligen Benedictinerabtei Rheinau,

jetzt Eigenthum der Cantonalbibliothek in Zürich) und *G* (Codex der Stiftsbibliothek zu St. Gallen), welche die Grundlage des nun glücklich wiederhergestellten Urtextes bilden. Es fehlt allerdings nicht an Ausgaben der ältesten Palästina-Itinerare; Tobler's Arbeiten zumal, z. B. sein Paris 1877 veröffentlichtes Sammelwerk *‚Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae'*, erfreuen sich grosser Verbreitung; es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass diese Ausgaben dem heutigen Stande der Forschung nicht in vollem Masse genügen, indem sie selten auf die älteste und ursprünglichste Handschriftenclasse zurückgehen; es gilt dies besonders hinsichtlich der vorliegenden, dem Mönche Antoninus aus Placentia beigelegten Schrift, die eigentlich von einem seiner Begleiter herrührt und um das Jahr 570 verfasst worden ist.

Es ist ein schlichter und trockener Reisebericht, geschrieben in dem damals üblichen Vulgärlatein, also schon deshalb bemerkenswerth. Was den Inhalt betrifft, so manifestirt sich in zahlreichen Bemerkungen die naive Wundergläubigkeit des Pilgers; die Distanzangaben sind jedoch durchaus unzuverlässig, und es unterlaufen sogar topographische Unrichtigkeiten; in dieser Beziehung besitzen Pilgerberichte und Schilderungen ähnlicher Art aus arabischer Zeit weit höheren Werth. Immerhin bilden die lateinischen Itinerare eine wichtige Quelle für die Kenntniss der Zustände Palästina's in byzantinischer Zeit, und das vorliegende, mit einer guten Uebersetzung sowie mit erläuternden Anmerkungen versehene Büchlein wird nicht verfehlen, die Aufmerksamkeit der Palästinaforscher auf sich zu ziehen. — Aufgefallen ist mir besonders eine Stelle, cap. 37, wo erzählt wird, dass die Pilger im Sinai-Kloster drei Aebte trafen ‚scientes linguas, hoc est latinas et graecas, syriacas et aegyptiacas, bessus' — wahrscheinlich zu verbessern *bessas*. Goldziher gibt die nöthigen Belege für die Existenz eines Klosters τῶν Βεσσῶν und frägt ‚wer waren nun diese? an das bekannte dacische Volk der Bessen ist wohl nicht zu denken; eher mag hier irgend ein Araberstamm gemeint sein'. Dies ist unrichtig. Ich habe nachgewiesen, dass in der Zeit 400—600 n. Chr. Βέσσοι eine allgemein übliche Bezeichnung für die römischen Pro-

vincialen des ganzen Haemusgebietes gewesen ist und dass wir berechtigt sind, im Sinaigebiet ein Kloster der christlich gewordenen und die romanische Vulgärsprache sprechenden Bessen zu erwarten, so wie auch in einem Kloster zu Vercellae in Oberitalien a. 460 bessische Mönche lebten; vgl. meine Abhandlungen *‚Rosalia und Brumalia‘* 1869, S. 395—400 und *‚Zur Kunde der Haemushalbinsel, I.‘* 1882, S. 53—58.

Interessant ist die Notiz, cap. 40, über Ailah: ‚in Ahila descendit navis de India cum diversis aromatibus‘, sowie cap. 41 über Clisma, Κλεῖσμα (arab. Qolzum, bei Suês): ‚ubi etiam de India naves adveniunt; illic accepimus nuces plenas virides, quae de India veniunt, quas de paradiso credunt esse homines‘. — Für die Höhle und Quelle Syracumba, cap. 43, fehlen meines Wissens andere Zeugnisse; das Castell Surandala, cap. 41, wird wohl richtiger Gurandala, Curandala zu schreiben sein, arab. ʿArandal, in späteren abendländischen Berichten Corondolo; vgl. die schon im Alterthum bezeugten Γαρινδανεῖς (Agatharchides fr. 88).

Wilhelm Tomaschek.

Kleine Mittheilungen.

New Jaina inscriptions from Mathurâ. — A letter from Dr. FÜHRER, dated Mathurâ 11 March 1890, informs me that a liberal ıt by the Govt N. W. Provinces has enabled him to resume the avation of the Śvetâmbara temple under the Kankâlî Tîlâ and that results of the working season of 1890 considerably surpass those 1889.

In a little more than two months Dr. FÜHRER obtained a large ıber of inscriptions, seventeen of which according to the impressions, ɔmpanying his letter, undoubtedly belong to the Indo-Scythic period furnish most important information regarding the history of the ıa sect. He, moreover, discovered to the east of the Śvetâmbara ple a brick Stûpa, and to the west another large Jaina temple ch in his opinion belonged to the Digambara sect. The excavations these sites yielded 80 images, 120 railing pillars and bars, and onsiderable number of Toraṇas and other architectural orna- ıts, all of which are adorned by exquisite sculptures. He was ; enabled to forward to the Museum at Lakhnau 608 maunds or ut a ton and a quarter of archaeological specimens.

Dr. FÜHRER will in due time himself describe his archaeological ısures and maken them known by illustrations. But the inscrip- ıs, which he has kindly placed at my disposal, are, I think, well thy of an immediate notice. They all belong to the class of short ıative inscriptions, found on statues, pillars, Toraṇas and other

sculptures, and closely resemble those discovered at Mathurâ in former years by Sir A. CUNNINGHAM, Dr. BURGESS, Mr. GROWSE and Dr. FÜHRER himself. Their dates range between the year 5 of *Devaputra Kanishka* and the year 86 of the Indo-Scythic era, or assuming the latter to be identical with the Śaka era, between A. D. 83 and A. D. 164. The name of the second Indo-Scythic king *Huvishka* occurs twice. It is both times mispelt, being given in the one case as *Huvashka* and in the other as *Huviksha*. The dates of *Huvishka* are the years 40 and 44.

Eleven inscriptions give names of various subdivisions of the Jaina monks, mentioned in the Kalpasûtra. The already known *Vâraṇa gaṇa* or school, erroneously called *Châraṇa* in the Kalpasûtra, is or rather was named (in one case it is mutilated) three times. Among its *kulas*, or families, the *Aryya-Cheṭikiya* or *Aryya-Cheṭiya* occurs twice and the *Puśyamitrîya* once. Both names turn up for the first time in epigraphic documents. They evidently correspond with the *Ajja-Cheḍaya* (in Sanskrit *Ârya-Cheṭaka*) and the *Pûsamittijja* (in Sanskrit *Pushyamitrîya*) *kulas* of the Kalpasûtra. With the former kula are associated two *śâkhâs* or branches, the *Vajanâgarî* and the *Harîtamâlakaḍhî*. The first is clearly identical with the *Vajjanâgarî śâkhâ* of the Kalpasûtra, and the second must be its *Hârîtamâlâgârî śâkhâ*. The latter name is certainly corrupt, and probably a mistake for *Harîtamâlagaḍhî*, from which the form of the inscription differs only by the not unusual Prakritic substitution of the surd *ka* for the sonant *ga*. Most of the names of the *śâkhâs* are derived from towns. If the proposed restoration is accepted, the name of this *śâkhâ* will mean "that of the fortress *(gaḍha)* of *Harîtamâla*, litterally the field or site of Harîta".

Much more frequent in the new inscriptions is the name of the *Koṭṭiya* or *Koṭṭikiya gaṇa*, which, as I have been shown in my former articles, corresponds with the *Koṭika* or *Koḍiya gaṇa* of the Jaina tradition. It occurs eleven times, and thrice it is combined with the well known names of the *Sthâniya, Sthânikîya*, or *Ṭhâniya kula* (the *Vâṇijja* of the Kalpasûtra) and of the *Vairî* or *Vairâ śâkhâ*. In four

inscriptions it is connected with two new names, that of the *Brahmadâsika kula* and that of the *Uchchenâgarî* or *Uchenâgarî śâkhâ*. The *Uchchânâgarî śâkhâ* stands in the Kalpasûtra first in the list of the *śâkhâs* of the *Koṭika gaṇa*. But there is no exact equivalent for *Brahmadâsika*. The Kalpasûtra, however, mentions in connexion with the *Koṭika gaṇa* a *Bambhalijja kula* (for which the commentators give the impossible Sanskrit equivalent *Brahmaliptaka*) and this Prakrit form can be shown to be a correct shortening of the longer name of the inscriptions. It is a general rule in the Indian languages that so-called '*Kosenamen*' or names of endearment, may be formed from compound names by adding to their first part an affix like *ka*, *la* or *ila*, which serves to form diminutives, and by then omitting the second part. Thus we have *Devaka*, *Devala* or *Devila* for *Devadatta* or *Devagupta*, *Siyaka* for *Siṁhabhaṭa*, and *Viśvala* for *Viśvamalla*. According to this principle *Brahmadâsa* may become *Brahmala*, and its possessive adjective will be *Brahmalîya*, which latter is the regular Sanskrit representative of the Prakrit *Bambhalijja*. With this explanation the identity of the *Brahmadâsika* and the *Bambhalijja kulas* may be accepted without hesitation. I will add that the names *Brahmadâsika* and *Uchchanâgarî*, occur too, the latter with a slight difference in spelling, on Sir A. CUNNINGHAM'S Mathurâ inscription No. II of the year 5 (*Arch. Survey Reports* vol. IV plate XIII). The correct reading of line 2 of the second (*recte* the first) side is *[ku]lâto Brahmadâsikâto Uchanâkarito*. The *lâ* is slightly disfigured on the facsimile, and instead of the last word we have *ubhanakârito*, which gives no meaning and has led to a curious misconception regarding the purport of the document. The inscriptions mention also two *saṃbhogas* or district-communities, the *Śirika* and the *Śrîguha*, or as perhaps it must be read, *Śrîgraha*, which are both known from the inscriptions noticed formerly. In one case there is a mutilated name which looks like *.ârina saṁbho[ga]*. If we omit the latter, the new inscriptions prove the correctness of the Jaina tradition with respect to the early existence of six divisions of monks, not traced before, and they confirm some of the results obtained in former years.

In addition, they settle another very important question. According to the Śvetâmbara scriptures, women are allowed to become ascetics. But we have had hitherto no proof that this doctrine is really ancient. Dr. FÜHRER's new finds leave no doubt that it was. Most of the Mathurâ inscriptions mention in the preamble the name of the donor's spiritual director, at whose request *(nirvartana)* the donation was made. Usually this person is characterised as an ascetic by the titles, *gaṇin*, and *vâchaka* or by the epithet *aryya* 'the venerable'. The complete inscriptions found in former years show in this position invariably male names. Most of the new inscriptions resemble them in this respect, but some mention females, *Aryya-Saṅgamikâ*, the venerable Saṅgamikâ, *Aryya-Śâmâ*, the venerable Śyâmâ, and *Aryya-Vasulâ*, the venerable Vasulâ, as the persons at whose request the images or other sculptures were dedicated. The position in which these female names occur, as well as the epithet *aryya*, proves that we have to deal with Jaina nuns who were active in the interest of their faith. This discovery makes it very probable that the Jainas, as the Śvetâmbara tradition asserts, from the first allowed women to enter on the road to salvation, and that the supposition of some orientalists, according to which the Śvetâmbaras imitated the Bauddhas in the practice mentioned, must be rejected as erroneous.

A closer examination of Dr. FÜHRER's new inscriptions may possibly reveal other points of interest. But what I have been able to bring forward on a first inspection, certainly justifies the assertion that they are really most valuable, and that Dr. FÜHRER has again laid the students of the religious history of India under deep obligation. I may add that, in my opinion, more may yet be expected from the Kankâlî Tîlâ. For the large temples which Dr. FÜHRER has discovered, must, I think, have contained longer inscriptions, recording the dates when, and the circumstance under which, they were built. I trust that the Gov^{t} N. W. Provinces will enable Dr. FÜHRER to resume his operations next year and to institute a careful search for these documents. Should the exploration of the Kankâlî Tîla, how-

ever, be complete, then the Chaubârâ mound ought to be attacked, because it undoubtedly hides the ruins of an ancient Vaishṇava temple and will yield documents elucidating the history of the hitherto much underrated Bhâgavatas, a sect which is older than that of the Bauddhas and even of than that of the Jainas.

Vienna, 5 April 1890.

G. BÜHLER.

Zur Erklärung der Inschrift von Behistân II, 73 ff. und II, 83 ff. — Arrian's *Anabasis* III, 25, 3: ἐν τούτῳ ἀφικνοῦνται παρ' αὐτὸν (nämlich Ἀλέξανδρον) Περσῶν τινες, οἳ ἤγγελλον Βῆσσον τήν τε τιάραν ὀρθὴν ἔχειν[1] καὶ τὴν Περσικὴν στολὴν φοροῦντα Ἀρταξέρξην τε καλεῖσθαι ἀντὶ Βήσσου καὶ βασιλέα φάσκειν εἶναι τῆς Ἀσίας. Ibidem IV, 7, 3: ἔνθα (es war dies in Zariaspa-Baktra) δὴ ξύλλογον ἐκ τῶν παρόντων ζυναγαγὼν Ἀλέξανδρος παρήγαγεν ἐς αὐτοὺς Βῆσσον· καὶ κατηγορήσας τὴν Δαρείου προδοσίαν τήν τε ῥῖνα Βήσσου ἀποτμηθῆναι καὶ τὰ ὦτα ἄκρα ἐκέλευσεν, αὐτὸν δὲ ἐς Ἐκβάτανα ἄγεσθαι, ὡς ἐκεῖ ἐν τῷ Μήδων τε καὶ Περσῶν ξυλλόγῳ ἀποθανούμενον.

Es war bei den Persern das gewöhnliche Verfahren gegen Prätendenten und Hochverräther, dass man ihnen in Gegenwart des Königs Nase, Ohren und Zunge abschnitt *(adam-šaij utā nāham utā gaušā utā izwām frāžanam)* und ihnen dann den Process machte, respective die Todesstrafe über sie verhängte *(utā-šaij ćaišam awažam)*. Darauf deuten die Worte Arrian's hin, welcher in Betreff der Behandlung des Bessos bemerkt: Καὶ ἐγὼ οὔτε τὴν ἄγαν ταύτην τιμωρίαν Βήσσου ἐπαινῶ, ἀλλὰ βαρβαρικὸν εἶναι τίθεμαι τῶν ἀκρωτηρίων τὴν λώβην καὶ ὑπαχθῆναι Ἀλέξανδρον ξύμφημι ἐς ζῆλον τοῦ Μηδικοῦ τε καὶ Περσικοῦ πλούτου καὶ τῆς κατὰ τοὺς βαρβάρους βασιλέας οὐκ ἴσης ἐς τοὺς ὑπηκόους ξυνδιαιτήσεως.

Das Rechtsgefühl des Griechen musste jede ‚Verschärfung' der Todesstrafe im höchsten Grade empören.

---

[1] Vgl. Xenophon *Anabasis* II, 5, 23: τὴν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τιάραν βασιλεῖ μόνῳ ἔξεστιν ὀρθὴν ἔχειν. Bei den Uebrigen war sie nach vorne geneigt (ὑποκελιμένη), wahrscheinlich um die Unterwürfigkeit anzudeuten.

Ueber Vendidad I, 32 (SP.). — Der Grundtext lautet: *sraskem-ća drivikā-ća.* SPIEGEL übersetzt: ‚Trägheit und Armuth;‘ bemerkt aber im Commentar (I, S. 27) ‚die beiden Wörter, aus denen dieser Paragraph besteht, sind zwar der Lesart nach ziemlich sicher, aber mit der Erklärung derselben sieht es ziemlich trostlos aus‘. — JUSTI fasst *sraska-* als ‚Hagel‘, indem er es mit dem neupers. سرشک, armen. սրսկեմ ‚ich betropfe‘ identificirt. Die Huzvaresch-Uebersetzung, welche SPIEGEL, wie er selbst sagt, unverständlich geblieben ist, lautet: [illegible]

Diese Stelle muss in der That Jedermann in der vorliegenden Form absolut sinnlos und unverständlich erscheinen. Sie ist offenbar ganz verderbt. Ich möchte sie auf folgende Weise emendiren: [illegible] ‚Sowohl [illegible] (= *sraska-*) als auch Bettelei. Der Ruf (der Bettler) gleicht jenem: ‚Ich bin ein daemoniacus.‘ Es gibt Einige, welche sagen: mit dem Tamburin machen sie dies.‘ Offenbar ist hier von Vaganten die Rede, welche dadurch, dass sie sich vom Dämon besessen ausgaben, das Mitleid Anderer zu erwecken suchten. Dies stimmt ganz zu dem Epitheton von *haraēwa.* Der District litt an Uebervölkerung, in Folge deren er Colonien absenden musste. Eine Folge der Uebervölkerung war die Armuth und Vagabondage, welche in den herumziehenden Bettlern zu Tage trat.

Ueber Vendidad I, 36 (SP.). — Der Grundtext lautet: *pairikām jām χnāϑaiti, jā upaṅhaćat kerₑsāspem.* SPIEGEL übersetzt: ‚eine Pairika Khnantaiti, welche sich an Keresaspa hing‘. Diese Auffassung sucht er auch im Commentar (I, 29) zu rechtfertigen. Die Huzvaresch-Paraphrase unserer Stelle führt jedoch zu einer anderen Auffassung. Dieselbe lautet: [illegible] ‚Diese Parik-Liebe, diese Götzenanbetung, welcher Kerešasp anhing. Was er that, das thun auch sie, nicht nach dem Gesetze.‘ — Auf diese Weise nämlich muss die Stelle übersetzt werden und nicht etwa ‚diese Parik-Liebe, diese Götzenanbetung, welche sich an Keresaspa hing‘, da man dann fort-

fahren müsste ‚was sie (nämlich die Parik-Liebe, die Götzenanbetung) that, das thun auch sie'. Eine solche Construction wäre aber vollkommen unsinnig. Durch den Zusatz ‚was er that, das thun auch sie, nicht nach dem Gesetze' ist es ganz klar, dass die hier angedeutete Handlung auf Keresaspa und nicht auf die Parik bezogen werden darf. Von der richtigen grammatischen Auffassung der Huzvaresch-Paraphrase scheint die neuere Tradition noch gewusst zu haben, wenn sie auch das Verbum [illegible] falsch interpretirte (vgl. Spiegel, *Comm.* I, S. 30). — Keresaspa muss darnach, gleich Jima, in seinen späteren Lebenstagen gesündigt haben, indem er, wie an unserer Stelle erwähnt wird, dem Parik-Götzendienste anheimfiel. Diese Auffassung ist, wie es scheint, auch jene Justi's, welcher (*Zendwörterb.* 84, II unter Keresāspa) bemerkt, Keresaspa ‚ging einer sündlichen Liebe zur Pairika nach'.

Demgemäss hat der Paraphrast die Stelle des Grundtextes *jā upaṅhaćat kęręsāspęm*, welche übrigens eine Interpolation ist (vgl. diese *Zeitschrift* I, 343) in einer anderen Fassung vor sich gehabt und hat entweder *jãm upaṅhaćaṭ kęręsāspo* oder vielleicht *jãm upaṅhaćaṭ kęręsāspęm* gelesen, welche letztere ungrammatische Fassung den Anlass zur Aenderung in die grammatisch correcte Form *jā upaṅhaćat kęręsāspęm* gegeben haben mag.

Friedrich Müller.

Thomas von Margâ's Kirchengeschichte. — Es wird die Fachgenossen interessiren, zu erfahren, dass dieses wichtige Werk, welches der Mönch Thomas des berühmten Klosters von Bâth 'Abê (besser bekannt unter dem Namen Thomas, Bischof von Margâ) in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts verfasst hat und von dem sich bei Assemani in seiner *Bibliotheca Orientalis* ein kurzer Auszug befindet, von E. A. Wallis Budge (im Verlage von Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., London) publicirt wird. Die Edition des syrischen Textes erfolgt auf Grund einer alten Handschrift des British Museum und zweier moderner Copien, die aber auf einen guten alten

Codex zurückgehen. Die Varianten der Vaticanischen Handschrift sind dem Herausgeber von dem stets hilfsbereiten Professor IGNAZIO GUIDI zur Verfügung gestellt worden. Eine englische Uebersetzung, Noten, Eigen- und Ortnamen-Listen und Indices machen die Ausgabe noch zugänglicher und werthvoller. Indem Herr BUDGE dieses Werk veröffentlicht, erfüllt er den Wunsch seines unvergesslichen Landsmannes, des verstorbenen Professors W. WRIGHT, der eine Edition des vollständigen Textes als ein wissenschaftliches Desideratum bezeichnet hat. Die Kirchengeschichte Thomas v. Margâ's ist von höchster Autorität für die Zeit, die er behandelt, und gewährt, abgesehen von dem grossen Werth des syrischen Textes, durch die zufälligen Anspielungen auf Land und Leute wie nicht minder durch die eingestreuten seltenen Nachrichten ein mehr als gewöhnliches Interesse für den Kirchenhistoriker und den semitischen Philologen.

D. H. MÜLLER.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. IV — Nro 3

VIENNA, 1890.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
MANN LORESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
E. WESTERMANN & Cie

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Verlag der **Weidmann**'schen Buchhandlung in Berlin.

Soeben erschien:

Skizze

der

Geschichte und Geographie Arabiens

von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammad

nebst einem Anhange zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im III. und IV. Jahrhundert n. Chr.

Auf Grund der Inschriften, der Angaben der alten Autoren und der Bibel

von

Eduard Glaser.

II. Band (Geographie).

gr. 8°. (575 Seiten.) Preis: 18 Mark.

Der erste (geschichtliche) Theil erscheint demnächst.

Neuer Verlag von **Breitkopf & Härtel** in Leipzig.

A comparative Dictionary

of the Bihārī Language

Compiled by

A. F. Rud. Hoernle and George A. Grierson.

Part II. Geh. 4 M.

Verlag von **Alfred Hölder**, k. u. k. Hof- u. Universitätsbuchhändler, Wien, I., Rothenthurmstrasse 15.

Grundriss der Sprachwissenschaft.

Band I—III geh. M. 47.40, geb. in 5 Halbfrzbdn. M. 53.40.

Hieraus einzeln:

Band I. 1. Abtheilung. Einleitung in die Sprachwissenschaft. M. 3.60
„ I. 2. „ Die Sprachen der wollhaarigen Rassen. M. 5.60
„ I. Complet. M. 9.20, geb. M. 10.40
„ II. Die Sprachen der schlichthaarigen Rassen. — 1. Abtheilung. Die Sprachen der australischen, der hyperboreischen und der amerikanischen Rasse. M. 9.—, geb. M. 10.20
„ II. 2. Abtheilung. Die Sprachen der malayischen und der hochasiatischen (mongolischen) Rasse. M. 8.80, geb. M. 10.—
„ III. Die Sprachen der lockenhaarigen Rassen. — 1. Abtheilung. Die Sprachen der Nuba- und der Dravida-Rasse. M. 5.—, geb. M. 6.20
„ III. 2. Abtheilung. Die Sprachen der mittelländischen Rasse. M. 15.40, geb. M. 16.60
„ IV. 1. Abtheilung. Nachträge zum Grundriss aus den Jahren 1877—1887. M. 5.60

Von

Dr. Friedrich Müller,

Professor an der Universität, Mitglied der kais. Akademie der Wissenschaften, Mitglied und d. Z. Vice-Präsident der Anthropolog. Gesellschaft in Wien u. s. w.

Zur Abgar-Sage.

Von

P. J. Dashian,

Mitglied der Mechitharisten-Congregation in Wien.

(Schluss.)

III.

6. Tixeront behandelt auf den Seiten 128—129 die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* und wirft dabei die Frage auf, ob Moses die armenische Uebersetzung dieser *Lehre des Addai* oder vielmehr das syrische Original benutzt hat. Er antwortet:[1] Moyse connaissait les deux langues; il avait même séjourné quelque temps à Édesse et en avait étudié les archives; il a donc pu lire la *Doctrine d'Addaï* dans son texte original. D'autre part son propre texte n'offre pas sensiblement plus de rapport avec l'arménien, qu'avec le syriaque. Wir aber haben keinen Zweifel, dass Moses in der That die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* (sei es in dieser Form oder vielmehr in dem vorausgesetzten Pseudo-Labubna) vor Augen hatte. Dies geht erstens aus der gänzlichen Uebereinstimmung der Transcription der syrischen Namen in beiden Schriften hervor, was sonst schwerlich zutreffen würde, weil man diesen oder jenen Namen des syrischen Originals auf verschiedene Weise lesen und transcribiren könnte, wie denn auch in der That einige dieser Namen von den Syrologen ganz anders gelesen werden — von Moses und vom Uebersetzer Labubna's. So bieten die beiden

[1] S. 129 und Anm. 3, 4; vgl. auch S. 130.

Շամշագրամ,[1] während Cureton[2] die Form ܫܡܫܓܪܡ des Originals ‚Shemashgram' liest und zwar ‚according to the vowels in the treatise of Bardesan',[3] und nach Langlois[4] ‚c'est la même appelation que les occidentaux ont rendue sous la forme Σαμψιγέραμος[5] und Alishan[6] findet diesen Namen bei Strabo in der Form Σαμψικεράμος. Er hält es daher für richtiger, wenn man auch im Armenischen Շամշիգրամ schreiben würde. Andere Namen erwähne ich darum nicht, weil ich das Alles noch zu schwach finde, und es nicht an anderen Namenformen fehlt, die sehr von einander abweichen. Eine eingehende Untersuchung dieser Namen könnte indess interessante Resultate geben. Ich denke, z. B. in Betreff der Namensform Անան, die ausser Moses[7] auch Labubna's Uebersetzer gebraucht,[8] dass hier der Uebersetzer von der einheimischen Tradition beeinflusst worden ist.[9]

---

[1] Moses Khor. lib. II, cap. 30, S. 219. Lauer, 89. — *Arm. Lab.* S. 2, 3, 18, 9, 30, etc.

[2] Uebers. S. 13, 23.

[3] Vgl. Notes S. 155. — ‚See respecting this and the greek forms of the word, Notes to my *Spicilegium Syriacum*, p. 77.'

[4] *Collect.* I. p. 317, note 3.

[5] Er weist besonders auf Müller, *Fragm. hist. graec.* t. III. p. 502. — *Mém. de l'Académie des inscript.* t. XXIII. 2e part. p. 334.

[6] *Arm. Lab.* S. 2. Anm. 4. — Ebenso ist vielleicht der Name Մանով (lib. II. cap. 24. S. 205. *Lab.* S. 1), den die neueren Forscher ‚Ma'nou' (vgl. Tixeront, S. 33) lesen, und das um so richtiger, wenn der Name Անանուն, den Moses anderswo gebraucht, = Ma'nou ist, wie Tixeront behauptet (S. 147, Anm. 1).

[7] Moses Khor. lib. II, cap. 30, S. 220. cap. 31, S. 221.

[8] *Arm. Lab.* S. 2, 3, 4, 5, 13, 51.

[9] Wir erwarteten hier (in einem vom Syrischen übersetzten Buche) Խանան oder Խաննան und nicht Անան, weil ja das ihm vorliegende Original ܚܢܢ enthält, und der syrische Buchstabe ܚ regelmässig und gewöhnlich in den aus dem Syrischen geflossenen Uebersetzungen mit խ transcribirt wird. Wir erwähnen beispielsweise die folgenden Transcriptionen, welche sämmtlich aus Ֆզան (Aphraates) genommen sind: Խողգէ = ܚܘܠܕܝ (Wr. p. 278), Խոծար = ܚܨܘܪ (Wr. 254), Ախար, Բախար, etc. Eine Ausnahme findet nur dann statt, wenn der Uebersetzer nicht die syrische Form eines Namens, sondern die ihm geläufigen griechischen oder gar einheimischen Namensformen gebrauchen will. Wenn nun hier der Uebersetzer Անան bietet, so muss er aus einer anderen Quelle geschöpft haben; ich setze hier den Pseudo-Labubna voraus. Moses konnte auch aus der Kirchengeschichte des Eusebius schöpfen. Aber die armenische Uebersetzung dieses

Der syrische Text nennt Abgar:[1] ܐܘܟܡܐ ܐܟܪ. Auch die griechischen Handschriften haben diesen Beinamen beibehalten, indem sie Οὐχᾶμα[2] (verderbt aus Οὐχάμα), oder Οὐχανίης υἱός[3] erwähnen. Rufinus[4] liest Uchaniae filius. ܐܘܟܡܐ bedeutet der ‚Schwarze'[5] und musste im Armenischen սեաւ übersetzt werden, also ܐܘܟܡܐ ܐܟܪ musste Աբգար Սեաւ heissen.[6] Der armenische Uebersetzer aber, von der einheimischen Tradition beeinflusst, hat diesen Beinamen in Աբգար Արշամայ verändert. Dies hat nun Moses copirt.[7] Man kann nicht einwenden, Moses könne auch aus der armenischen Kirchengeschichte des Eusebius geschöpft haben; denn diese Uebersetzung bietet die Lesart Արջամ։ Uebrigens erwähnt Moses die beiden Namensformen nebeneinander, indem er schreibt:[8] *Թագաւորեցուցին ի վերայ իւրեանց զԱրջամ, որ եւ Արշամ . . . զսա ոմանք յԱսորւոց կոչեցին Մանովայ.* Moses kennt also

Buches ist nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Syrischen geflossen, und Moses hat überdies die armenische Uebersetzung benutzt, wie er in lib. II, cap. 10, S. 179 anzudeuten scheint.

[1] Vgl. auch Cureton, *Anc. syr. doc.* Text 2, 9.

[2] Vgl. ed. Laemmer, S. 71, Anm. 20.

[3] Vgl. Burton's Ausgabe. Vgl. auch Cureton, *Notes* p. 144, l. 7.

[4] Cureton, ibid. sagt: ‚Rufinus, who followed the earliest editions of Eusebius, has also Uchaniae filius'.

[5] Ein anderer König Abgar hiess Sumaca, d. h. der ‚Rothe'. Vgl. Bayer, *Hist. Osrh.* p. 91.

[6] Der Wiener Mechitharist, P. Clemens Sibilian glaubt die armenische Namensform des ܐܘܟܡܐ auch auf den Münzen zu lesen. (Vgl. *Numismatische Zeitschrift*, 1870. Lieferung III, p. 340—343.) Pellerin (*Peuples et villes*, II, p. 80) liest die Ueberschrift einer Münze βασιλε . . . αρσαμου (also = Arscham, Արշամ), Sibilian hingegen liest, besonders mit Hilfe eines neuen Exemplars derselben Münze, anstatt αρσαμου die Namensform ωισαμου, und sucht sie mit Ուշամ (= Ուքամ) zu identificiren. Das konnte ihm leichter gelingen, da er zugleich meint, diesen Namen auch in der Form Ոշամ gefunden zu haben. Mir ist der Name Ոշամ gänzlich unbekannt. Es ist auch immer fraglich, ob diese Münze wirklich dem König ܐܘܟܡܐ gehört. Ja P. Clem. Sibilian findet es immer möglich, dass man, wenn die Lesart Ուշամ sich bewährt, die Münze in die Reihe der Münzen anderer armenischer Könige zu stellen berechtigt ist, zumal weil der Styl und die Fabrikation, endlich die einfache Form der Tiara auf einen älteren Zeitraum hinweisen, als auf die edessenische Dynastie.

[7] Lib. II, 31. S. 221.

[8] Lib. II, cap. 24, S. 205.

die *Lehre des Addai* entweder in dieser Form oder in dem oben gefundenen Pseudo-Labubna. Dies ist auch dem Verfasser nicht unbekannt.[1]

Der syrische Text nennt den Schüler Addai's immer[2] ܐܒܝ. Auch hier hat der armenische Uebersetzer, vielleicht von der armenischen Tradition beeinflusst, den Namen ܐܒܝ in Աggէ verändert,[3] so dass ܐܕܝ und ܐܒܝ in dieser Uebersetzung denselben Namen (d. h. Աggէ)[4] führen. Nun hat auch Moses diese Namensform in sein Buch aufgenommen.[5] Um aber die beiden Personen (Addai, Aggai) zu unterscheiden, hat er anstatt Addai den Namen Thaddäus aus Eusebius entlehnt. Also kennt Moses die *Lehre des Addai*.

In der armenischen Uebersetzung dieser Schrift finden sich einige Abweichungen, oder besser gesagt, eigenthümliche Uebersetzungen und sogar Uebersetzungsfehler. Das Alles hat nun Moses treulich copirt. Labubna schreibt von Ḥannan:[6] ܗܘ ܕܐܝܬ ܠܗ ܣܦܪܐ ܘܐܬܟܬܝ. Nun aber bedeutet ܐܝܬ hier ‚Archivar', wie auch ܣܦܪܐ ‚Secretär'. Der armenische Uebersetzer aber hat diese Bedeutung des Wortes ܐܝܬ ausser Acht gelassen, und hat es mit dem Adjectiv ܩܫܝܛ (= wahr, fest) verwechselt, so dass er diesen Satz, wie auch überall, mit ճշմարտիմ (= getreu) übersetzt, so z. B. Քահանայիւ Աստուծոյ ճշմարտիմ ծառայիւ.[7] Diesen Uebersetzungsfehler hat

---

[1] S. 129, Anm. 3.

[2] Vgl. z. B. Cureton, Text S. 22, 22.

[3] S. *Arm. Labubna*, S. 46, 13, 18. 48, 28. 49, 3.

[4] So z. B. in diesem Satze (46, 13—18): Ինչպէս Աggէ (= Aggai) զ այնքան ամս՝ եղեւ առաքեալ եւ ճշմարտաբար սիրելի եւ ժառանգաւոր սիրելոյն Աddէի (= Addai) առաքելոյն։ — Ibid. Եւ Հնազանդեցաւ . . . ճշմարտէ սրեւէնից ընդ ձեռամբ Աggէի (= Aggai), զոր վարդապետաբար ընդ ընծայեաց Աddէ (= Addai) առաքեալ։ — So auch S. 49, 3: Աggէ = Aggai, ebendaselbst aber (Zeile 19) = Addai u. s. w.

[5] Lib. II. 30, S. 220. cap. 34, S. 234. cap. 35, S. 236 etc.

[6] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text. S. 23, 21. Vgl. auch Phillips, S. 1, 12. 2, 3. 3, 11 etc.

[7] *Arm. Lab.* S. 51, 11. So auch S. 2, 4: Եւ զԱստուած ճշմարտիմ խոստ ընդ նոսա։ S. 4, 8: Զոյ առնել առ Քրիստոս ի ձեռն Աստուծոյ ճշմարտիմ u. s. w.

un Moses treulich nachgeschrieben, indem er schreibt:[1] Ընդ որ առաքեաց Աբգարոս .... եւ զԱնան հաւատարիմ իւր, d. h. ‚zu diesem sandte Abgar zwei von seinen Fürsten, ... und Anan, seinen Vertrauten.'[2] Dies ist genug, um zu beweisen, dass Moses wirklich Lababna vor Augen gehabt hat.[3]

Ueber Aggai gibt das syrische Original die folgende Notiz:[4] ܗܘ ܕܥܒܕ ܠܟܠܝܠ ܘܠܣܦܝܦ ܕܡܠܟܐ. Cureton übersetzt diese Stelle[5] folgendermassen: Aggaeus, who made the chains and headbands of the King; ebenso auch Tixeront:[6] Aggaï fabricant pour le roi de chaînes[7] et de coiffures. Also auch im Armenischen sollte dieser Satz Ընդդէմ

---

[1] Lib. II, cap. 30, S. 219—220, 1. — An einer anderen Stelle (II, cap. 32, S. 223) folgt er der Lesart des Eusebius, der den Ḥannan einen Courier (ταχυδρόμος, ἐπιστοληφόρος) nennt, und daher schreibt: Զայսպէս բռնակից եբեր Ընդան սուրհանդակ Աբգարու, d. h. ‚diesen Brief brachte Anan, der Bote Abgars'.

[2] Vgl. Lauer's Uebers. S. 89.

[3] Tixeront selbst hat (S. 129, Anm. 3) diesen Umstand gekannt. Weil er aber des armenischen Textes sich nicht bedienen konnte, so musste er sich zweifelnd ausdrücken: Moyse désigne une fois Ḥannan comme le favori du roi, expression qui ressemble davantage à celle de la traduction ‚confident', qu'à celle du syriaque, ‚secrétaire et archiviste'. Also haben die zwei Uebersetzungen dasselbe Wort des armenischen Textes (հաւատարիմ) auf verschiedene Weise übersetzt (favori und confident).

[4] Vgl. Cureton, Text. S. 14, 24.

[5] Uebers. S. 14, 30.

[6] S. 40.

[7] Das syrische Wort ܟܠܝܠ hat Cureton und nach ihm einige der Forscher ‚chain, chaîne, Kette' übersetzt. Cureton aber (S. 157) sagt ausdrücklich: ‚I have translated chains, upon the authority of Castel (compare also Buxtorf, *Lex. Chald. et Syr.* ad שיר), would perhaps be more correctly rendered *silks* or *muslins*. Er hat Recht, wie ich meine. Castellus gibt in seinem *Lexicon heptaglotton* (Londini, 1669, II. p. 3670a) dem Worte ܟܠܝܠ die Bedeutung armilla, monile auraenula und führt drei Belegstellen an (Gen. xxiv, 22. Num. xxi, 50 und Isai. III, 22). Aber eben diese dritte Belegstelle, woraus Castellus die Bedeutung auraenula geschöpft hat, wird in *Biblia polyglotta* (ed. Brianus Waltonus, Londini, 1657) mit Recht sericum übersetzt. Auch Assemani (*Bibl. Or.* I, p. 186) übersetzt diesen Satz ܘܠܐ ܙܥܘܪ ܗܘ ܟܠܝܠ ܕܥܒܕ ܠܗ ܡܠܟܐ also: non modicum ... quantitatem fili serici ... transmisit. In der *Lehre der Apostel* (Cureton 33, 2) lesen wir ܟܠܝܠ ܕܚܘܪ, aber eine andere Handschrift liest hier ܕܣܪܝܩܐ, ‚sericum'. Vgl. Cureton, Notes 157.

բրդիկ հանգոյց եւ փաթաթուած բազուկ heissen. Indess hat der armenische Uebersetzer auf eine eigenthümliche Weise mit Recht übersetzt: կապ = Aggi փաթաթուած եւ խոցոտուած բազուկ: Moses hat auch diese Uebersetzung acceptirt, indem er schreibt:[2] խոցոտուած ձեռ եւ փաթաթուած . . . . հանգոյց կապեալ եւ կապ: Die Stelle des syrischen Originals:[3] ... ..., hat der armenische Translator so übersetzt:[4] կապեալ արդի կապեալ . . . . ի գործս եւ Moses schreibt auch:[5] կապեալ գաւազան բանից, etc. Moses endlich gibt die Lesart:[6] կապակ հանգոյցն ի ձեռն գործոց, etc. Dies aber erinnert uns an die Stelle der armenischen Uebersetzung:[7] կապակ հանգոյցն ի ձեռն գործոց, etc. Das syrische Original bietet:[8] ... ..., was auf verschiedene Weise übersetzt werden kann. Wir finden z. B. bei Ol.[9]) das Wort ... mit բազուկ ծոցոտուածն, etc. und ... mit ծոցոտուածն, ծոցոտեալն, ծոցոտեալն, etc. übersetzt. — Damit ist, wie ich meine, zur Genüge bewiesen, dass Moses in der That die armenische Uebersetzung Labubna's vor Augen gehabt und benutzt hat.

7. Wenn aber Moses diese Uebersetzung vor Augen hatte, woher kommt es, dass er den Namen ... mit Ալեքսիոս wiedergibt und ... ... mit Աղիտոփէլ[1] schreibt, während diese Uebersetzung

---

[1] S. 32, 14.

[2] Lib. II, cap. 33. S. 226. Lauer. S. 92: einen Kopfschmuckfabrikanten und Seidenarbeiter.

[3] Curetos, *Anc. syr. doc.* Text. S. 5, 26.

[4] S. 9, 12—14.

[5] Lib. II, 33. S. 225. Lauer, 92.

[6] Lib. VI, 33. S. 225. Lauer. 92: ‚deinen freundlichen Brief, etc.'

[7] S. 36, 9.

[8] Curetos, *Anc. syr. doc.* Text. S. 17, 7.

[9] Lib. II, 36. S. 239. — Der Beiname des syrischen Originals: ... findet sich bei Moses nicht. Auffällig ist auch, dass selbst der armenische Uebersetzer den Text nicht treulich wiedergegeben hat, denn er bietet die Lesart արդի կապեալ. Es ist aber augenscheinlich, dass wir hier einen Copierfehler vor uns haben, denn es konnte կապեալ geschrieben und dann erst durch Verwechselung der Buchstaben ի und ն die Lesart կապակ entstanden sein. An einer anderen Stelle wird ... genau կապակ transcribirt. (*Arm. Lab.* S. 38, 20.)

ԹԱԴԴԱՅ und ԱՂԱՅԱՍ gibt?[1] Die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass der dritte Buchstabe bei Moses ein ր ist, während Labubna und dessen Uebersetzer ه = ր haben; denn die Differenz des Vocals bei Moses (ԹԱԴ) bietet gar keine Schwierigkeit. Die armenische Uebersetzung schwankt hier, denn sie bietet ԹԱՏԱՅ,[2] ԹԱՐԱՅ und ԹԱՏԱՅ,[3] gibt also keinen bestimmten Vocal. Moses hat offenbar ԹԱԴ geschrieben, weil aber ր und տ zumal in den Handschriften sehr ähnlich sind, so hat ein Abschreiber die beiden Buchstaben verwechselt.[4] Dies ist keine blosse Hypothese. Ich könnte dafür viele Beispiele anführen. Ich erwähne nur eines. In den Abhandlungen des Aphraates[5] lesen wir den Satz: ܐܡܪ ܐܢܐ ܕܐܬܐ ܐܬܐ ܕܐܬܐ ܐܬܐ ܘܐܬܐ ܕܐܬܐ ܐܬܐ. In der armenischen Uebersetzung dieser Abhandlungen ist die betreffende Stelle so übersetzt:[6] Եւ ես կոչեաց զանուն ... աՀիսՀ ՀՀայաստՀ (?), եւ ԱՀԱՀադէ եւ ադօնէ ծրաւութ (?). Hier sieht man, dass ծրաւութ = ܐܬܐ, ist also ր = ه, was nur ein reiner Copierfehler ist. Der Uebersetzer hat nicht ծրաւութ, sondern ծրաւութ geschrieben, also den Namen ܐܬܐ genau transcribirt. Weder der Abschreiber, noch die Herausgeber haben ծրաւութ = Աբգարոս erkannt.[7]

Noch schwieriger zu deuten ist die Transcription des Namens ܚܒܒ, der bei Moses (in der Ausgabe von 1827) als ԱՀԱՀադ steht, während der armenische Labubna ԱՂԱՅԱՍ bietet. Es ist aber eine

---

[1] S. 51, 7.

[2] S. 19, 1.

[3] S. 51, 7. Die Ausg. von Jerus., S. 59.

[4] Es fehlt noch eine gute Ausgabe der Geschichte des Moses Khorenatzi mit eingehender, nicht blos oberflächlicher Vergleichung der Handschriften, wie sie die meisten Ausgaben dieser Geschichte bieten.

[5] W. WRIGHT, *The homilies of Aphraates*. Hom. XVII, §. 3, S. 335.

[6] Ausgabe von 1824 in Constantinopel, S. 280, 20. ANTONELLI, *Sancti patris nostri Jacobi Episcopi Nisibeni Sermones*. Romae 1756, p. 364, 35. ANTONELLI übersetzt den Namen mit *Zauth*.

[7] Unsere Ansicht, dass ԹԱԴԴԱՅ ein Copierfehler ist, bewährt sich dadurch, dass Mechithar Anetzi (ein Historiker des XIII. Jahrh.), der Moses vor Augen hatte und benutzte, ԹԱԴԴԱՅ gelesen hat. Vgl. die Ausg. von PATKANIAN, Petersb. 1879. — P. GAREGIN ZARBHANELIAN, *Histoire littéraire de l'Arménie ancienne*. Venise 1886, p. 705 (in neuarmenischer Sprache).

verdächtige Schreibweise, wenn wir bei Moses Aphschadar lesen. Wie man sieht, ist die Silbe ՀԱԴ aus ԴԱՀ verschoben worden, und ich nehme an, dass Moses ursprünglich ԱԲԳԱՀԱՐ schrieb, oder höchstens ԱՓԳԱՀԱՐ, nicht aber ԱՓՀԱԴԱՐ. Alishan sagt zwei Mal ausdrücklich,[1] dass Moses ‚Abdaschar' schreibt; er muss diese Notiz aus der Vergleichung der Handschriften geschöpft haben, da die (mir bekannten) Ausgaben ‚Aphschadar' haben. Aber auch in der armenischen Uebersetzung der *Lehre des Addai* steht nicht ԱԲԳԱՀԱՐ, sondern ԱԲԳԱՀԱՐԱԳ, also der Name mit dem Suffix ԱԳ. Auch diese Form ist verdächtig und ich habe einen gegründeten Zweifel, ob in der Pariser Handschrift, nach welcher diese Ausgabe hergestellt ist, wirklich so steht, denn in einer Copie dieser Handschrift fand ich diesen Namen ‚Abschadar' geschrieben, und wenn auch in der Pariser Handschrift so steht, dann frägt es sich ob auch die anderen Handschriften diese Form haben.[2] Dem sei wie ihm wolle, die Namensform ԱԲԳԱՀԱՐ oder gar ԱՓՀԱԴԱՐ bei Moses, setzt immer die armenische Uebersetzung voraus. Denn im Syrischen steht ܐܒܓܚܪ, aber der Uebersetzer hat die syrischen Buchstaben ܓ und ܕ verwechselt[3] und so anstatt ԱԲԳԱՀԱԳ, wie es sein sollte, ԱԲԳԱՀԱՐ oder ԱԲԳԱՀԱՐԱԳ geschrieben. Wenn nun dieser Name auch bei Moses so steht (mit Ր anstatt Գ) so ist bewiesen, dass er hier das syrische Original nicht unmittelbar benutzt hat.

8. Wie schon oben bemerkt, sind einige dieser Beweise dem Verfasser selbst bekannt. Tixeront aber fügt die Bemerkung hinzu:[4] Mais ces relations s'expliqueraient facilement dans l'hypothèse où la traduction serait postérieure à l'ouvrage de Moyse. Abgesehen davon,

---

[1] *Arm. Labub.* S. 51, Anm. 4.

[2] Wenn die Lesart ԱԲԳԱՀԱՐԱԳ sich bewähren soll, so kann man damit die anderen ähnlichen Fälle vergleichen, z. B. ՍԱՐԳԻ (*Lab.* S. 24), aber ՍԱՐԳ (Moses II, 27 u. s. w.).

[3] Aehnliche Verwechselungen sind in den alten Uebersetzungen hier und da zu finden. Wenn wir z. B. den Satz des Aphraates (Wr. p. 94) ܗܘ ܕܚܙܐ ܠܬܪܝܨ ܘܠܪܒܝܥ in der armenischen Uebersetzung (Ausgabe von 1824, S. 97) mit *Բրգեաւ Եւս զերրորդն* etc. (d. h. ‚als er sah das dritte und das vierte') übersetzt finden, so ist klar, dass der Uebersetzer nicht ܕ, sondern ܗ gelesen hat.

[4] S. 129, Anm. 3.

dass selbst bei dieser Voraussetzung nicht alle der oben angeführten Beweise ihre Kraft verlieren, so ist dennoch eine solche Voraussetzung ganz falsch. Wer den armenischen Text versteht und ihn mit Moses vergleichen kann, sieht ohne Weiteres die Unmöglichkeit dieser Voraussetzung.[1] Uebrigens hat Tixeront kein grosses Gewicht auf seinen Einwand gelegt,[2] er sucht vielmehr zu beweisen, dass diese Uebersetzung vor Moses vollendet worden ist.[3]

Tixeront sucht die Entstehungszeit dieser Uebersetzung so festzustellen:[4] Celui-ci (Moyse) a composé son Histoire entre les années 450 et 480. La traduction arménienne a donc paru au moins au milieu du ve siècle. Der Schluss ist richtig, aber die Behauptung, Moses habe sein Buch in den Jahren 450—480 geschrieben, ist zu unbestimmt und zu vag.[5] Wir wissen ja bestimmt, dass Moses sein Buch auf Verlangen des Fürsten Sembat Bagratuni geschrieben hat, und zwar als er schon hochbetagt war. Nun aber sagt Lazar Pharpetzi in seinem Briefe[6] an Wahan Mamikonian ausdrücklich, dass Moses damals schon verstorben war. Es muss also um 485 das Werk schon vorgelegen haben. Weil aber Moses in seiner Geschichte den Fürsten Sembat noch lebend voraussetzt, und dieser Fürst im Jahre 483 starb, und weil endlich Moses nach Vollendung

[1] Hätten wir keinen anderen Beweis, so genügte uns blos zu wissen, dass die Sprache dieser Uebersetzung classisch ist, folglich die Uebersetzung nothwendigerweise in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden sein muss.

[2] S. 129, Anm. 4: Remarquons cependant qu'il n'y a aucune difficulté à admettre cet emploi de la traduction arménienne par Moyse. L'objection soulevée par Gutschmid (la différence des noms Marinus et Sabinus) a été écartée par la découverte du texte syriaque.

[3] S. 129—130: Des remaniements d'origine arménienne avaient donc, quand il (Moyse) l'a saisie, déjà modifié la légende d'Abgar. Ces remaniements ou ces corruptions supposent une certaine connaissance de la légende dans le pays et, par conséquent, aussi l'existence d'une traduction. Diese Behauptung ist vielleicht zu unbeschränkt.

[4] S. 130.

[5] Tixeront hat diese Notiz aus *Dict. of christ. biogr.* III, p. 949 geschöpft.

[6] Dieser Brief ist um 490 geschrieben. Nach einer eingehenden Untersuchung von Gr. Khalathiantz (*Lazar Pharpetzi und seine Werke.* Moskau 1883, S. 47: armenisch) muss dieser Brief in den Jahren 488—491 geschrieben worden sein.

dieser Geschichte ein anderes Werk ebenfalls auf Verlangen eines Fürsten geschrieben hat, so ist klar, dass das Buch schon um 480 geschrieben war. Weiter noch können wir nicht schreiten, denn sonst wäre Moses bei Bearbeitung des Buches nicht hochbetagt, und gerade um 480 konnte Moses ein Greis sein, nachdem er schon im Jahre 442 von seiner Studienreise heimgekehrt war. Um 450, ja selbst 460 bis 470 konnte er noch kein Greis sein. Man nimmt also mit Recht an, dass das Buch im Jahre 480 vollendet worden ist.[1]

9. Endlich bleibt mir noch eine Frage zu erörtern, die von allen Forschern der Abgarsage gar nicht oder sehr oberflächlich beantwortet worden ist, nämlich ob die Uebersetzung getreu sei, oder in welchem Maasse man dies behaupten könne. Die armenische Uebersetzung der *Lehre des Addai* stimmt im Allgemeinen mit dem syrischen Original überein. Hier und da weicht sie aber ab, indem wir einerseits bedeutende Zusätze,[2] anderseits aber auch grosse Lücken[3] finden, die

---

[1] Vgl. darüber den Artikel aus P. J. Katherdjian's Nachlasse in *Hantes Amsorya*, 1. Jahrgang (1887) N. 1, S. 11 ff.

[2] Ich wähle nur einige Beispiele. Die in Klammern gedruckten Wörter sind jene, die sich in dem syrischen Original nicht finden. Arm. Text S. 9, 34: *Յաղագս* (*ՏՕր*) *առաքչի նորա*, im Original nur: ܥܠ ܫܠܝܚܘܬܗ ܕܡܪܝ; S. 10, 7: *Եւ խաչեցա* (*կամաք իւրովք*), Syr. nur ܘܨܠܝܒ ܒܪܫܘܬܗ; S. 10, 14: *Տրամայեաց Աբգար թագաւոր տալ Ադէի առաքելոյ արծաթ եւ ոսկի* (*եւ պարգեւս բազումս*), im Syrischen nur: ܘܦܩܕ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܓܢܙܐ . . .; S. 21, 25—27: *Զի նա է որ եւս նոցա ընդ եւ զխնամատարութիւն լսել եւ խօսել յամենայն լեզուս*, dieser Satz fehlt ganz und gar im Original (Cureton, Text, 8, 8); S. 30, 28: *Ներսէս եղեւ նա* (*մեծապէս*), Syr. nur: ܘܦܩ ܠܗ; S. 31, 25: *զոր առնէր* (*Աբգէ առաքեալ*), Syr. nur: ܘܦܩ ܠܡܒܥ; S. 32, 17: *Հաղորդեալ ընդ իւր ի պաշտօն* (*եւ ի վարդապետութիւն*), Syr. nur: ܘܐܫܬܬܦ ܥܡܗ ܒܫܘܠܚܢܗ ; S. 33, 11: *Եւ կուրացուցանէն զաչս առաղաց*, dieser Satz fehlt im Syrischen (Cureton, Text 15, 10); S. 34, 4: *ապախութեամբ* fehlt im Original, sowie S. 34, 6: *առատապէս*; S. 48, 25: *Աստ* (*չար եւ*) *ապաւամբող* (*չի ամենայն անօրէնութեամբ*), Syr. nur ܕܥܒܕ ܥܘܠܐ ; der Satz (S. 48, 29—49, 1): *Եւ խօսէր զպատգամս գրոց սրբոց յականէ ժողովրգեանն* fehlt im Syrischen.

[3] Die im Armenischen fehlenden Wörter deute ich mit Punkten (. . .) an. Der Satz des syrischen Textes (Cur. p. 5, 22) ܘܦܩܕ ܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܓܢܙܐ ܘܐܫܕܪ ܠܗ ܘܐܫܠܚ ܠܗ ܘܐܫܩܠ fehlt im Armenischen oder ist zu sehr verstümmelt. S. 10, 2: *Ա[ստ] փառաւորեալ խորհրդոյ . . . . նորա*, weil im Syr. ܕܫܒܚ ܠܡܫܝܚܐ ܕܐܬܓܠܝ steht, so ist ein *գալստեան* ausgefallen; S. 11, 15: fehlt ein Satz: *Եւ եկն* (*և*

freilich sehr vermindert würden, wenn wir mehrere Handschriften zu vergleichen im Stande wären. Die zwei aus dem armenischen Texte geflossenen französischen Uebersetzungen und die Venediger Ausgabe des armenischen Textes schöpfen aus einer und derselben Handschrift, und der zweiten in Jerusalem erschienenen Ausgabe[1] ist leider eine sehr junge Handschrift zu Grunde gelegt.[2] Kleinere Abweichungen rühren meistens von der Unaufmerksamkeit der Abschreiber oder vielleicht auch des Uebersetzers und von der eigenthümlichen Art und Weise der Uebersetzung u. dgl.[3] her.

Am Ende der Schrift aber ist eine regelmässige Veränderung des Textes absichtlich vorgenommen, indem an allen Stellen, wo das syrische Original Sätze, die den Tod Addai's in Edessa berichten, oder darauf bezügliche Andeutungen enthält, diese entweder fehlen oder ganz verändert sind, so dass die armenische Uebersetzung immer von dem Gedanken beherrscht wird, dass Addai nicht in Edessa gestorben, sondern nach dem Orient abgereist ist und dort den Märtyrer-

---

ապրեաց գմեզ), wie im Syrischen ist: . . . ⟨ⲟⲥ ⲁⲗⲟ⟩; S. 27, 16 steht: *[illegible]*, im Syr.: ⟨ⲁⲛⲧⲟⲟ ⲛⲧⲙⲛ̀ⲧⲣⲉ ⲙⲡⲉⲓⲟⲩ⟩, also das Wort *արարածք* fehlt hier. S. 27, 3: *[illegible]* muss man *ընկէց* hinzufügen, wie im syrischen Original steht; S. 40, 16: *[illegible]*, hier müssen wir die Wörter *պատրաստել զի երեւեսցի* (oder *զի յուցանիցէք զ . . .*) einschalten, wie im Syrischen steht. Endlich der Satz (CUR. 20, 6): ⟨ⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ ⲛⲁⲁⲩ ⲛⲁⲓ⟩ fehlt im Armenischen (S. 40, 22) ganz und gar.

[1] *[illegible]* (?) *Դեւտացի, Խոսրով Անբզարու Թագաւորի Աւյոց, եւ քրիստոնէութիւնք նմա. Խոսրէի առաքելոյ: Յրուսաղէմ*, 1868. Dieser Titel ist von dem Herausgeber fingirt. In den Handschriften aber stand: *Խոսրով Անբզարու Թագաւորի Դեւտացի քաղաքի, որ է յաստի լերս Ասհայ, որդւոյ Վանուհայ*, also genau mit dem Titel der Pariser Handschrift (vgl. die Ausgabe von S. Lazaro, S. 1) übereinstimmend. Die Vergleichung dieser beiden Ausgaben hätte schon gezeigt, dass die meisten der Abweichungen und Lücken blosse Copierfehler sind.

[2] Diese Handschrift ist nämlich im Jahre 1737 in Jerusalem geschrieben. Die Protonike-Sage, welche in der Handschrift fehlte, ist etwas älter, indem sie einer im Jahre 1419 geschriebenen Homilien-Sammlung entnommen ist. Die beiden Handschriften gehören der Bibliothek des armenisch-gregorianischen Klosters des heil. Jacob in Jerusalem, N. 154 und 1. III, 289.

[3] Beispiele kleinerer Abweichungen sind nicht selten; wir erwähnen die folgenden: S. 22, 27: *[illegible]*, im Syr. hingegen:

tod erlitten hat. Die Ursache dieser Veränderung habe ich bereits oben angegeben.[1]

Der syrische Text[2] berichtet, dass Addai, nachdem er die Kirche von Edessa und der Umgebung gegründet hatte, in eine Krankheit fiel und in Folge derselben starb oder wie der Syrer sich ausdrückt: ܐܬ ܐܣܟ ܥܡ ܐܬ ܫܕܝ. ܐܬܝܒ ܐܬ ܒܥܝ. Gerade hier beginnt der Armenier zu verändern; er hat diese Stelle so übersetzt:[3] Եւ յո՛չ այլ ամենայնի կամէր Աղէ առաքեալ (գնալ) ի կողմանս արեւելից etc., d. h. ‚Nach allem diesem wollte der Apostel Addai nach den Gegenden des Morgenlandes abreisen'. Der Uebersetzer hat hier noch einige Zeilen hinzugefügt[4] und den darauffolgenden Satz etwas modificirt.[5] Die beiden Texte laufen nachher ganz übereinstimmend fort, aber schon am Ende ist wieder eine bedeutende Veränderung vorgenommen. Der syrische Text berichtet,[6] Abgar war sehr betrübt, weil Addai nahe zu sterben war ܐܝܟ ܕܐܬ ܥܡ ܡܘܬ ܐܬ ܐܬ), der Armenier konnte das nicht dulden, er hat daher so übersetzt:[7] Ցրտամեալ էին ամենեքին յաղագս մեկնելոյ նորա եւ գնալոյ ի նոցանէ,

ܐܬܐ ܕܐܬܐ; S. 23, 1: Յայսմանէ մեզ, եթէ կատարած աշխարհի լինի (եւ) յարութիւն, während ի կատարածի heissen musste und ohne եւ wie das Original bietet; S. 26, 32: Ընարիչ արարածոց, Syr.: ܒܥܝ ܐܟܝ; S. 32, 2: Ասանել եւ խրատել ի նմանէ, զի . . . . ist etwas verändert worden; S. 33, 15: Նղկէք փսխիք ի մկրտել ist eine kurze Uebersetzung des Textes, welcher bietet: ܐܬܘܬܐ ܐܬܐ ܕܐܟ ܥܡ ܐܬ, und auch im Armenischen wäre es besser, zu übersetzen: Եւ նղկէք փսխիք ի տալ գինիք մկրտեցեան, was auch ein echt armenischer Ausdruck ist; S. 33, 28: Վասին յաղօթս եւ ի պաշտօն, weil hier im syrischen Texte ܐܬܥܘܬ ܐܬܐ ܕܐܟ ܥܡ . . . steht, so musste es im armenischen Texte Վասին յաղօթս պաշտամանն heissen; S. 40, 9: Զարաչար կորուսանէ զխաշն իւր ist eine eigenthümliche Uebersetzung des Satzes ܐܬܝ ܐܠܐ ܐܬܐ ܥܡ ܥܡ, den Cureton (Uebers. p. 19, 28) übersetzt: badly, badly stands his flock with respect to him.

[1] Oben, II, §. 2.

[2] A. Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 18, 14.

[3] S. 38, 8.

[4] S. 38, 9—12.

[5] S. 38, 12—15. Im Armenischen steht hier Հպիսկոպոսութիւն, im Syrischen aber heisst es ܐܬܩܦܐ ܒܝܥܝ.

[6] Cureton, Text, S. 20, 16.

[7] S. 45, 4.

. h. ‚sie waren alle betrübt, weil er (Addai) abreiste und von ihnen regging‘. Gleich darauf berichtet der Syrer, Abgar habe dem Addai kostbare Kleider zugeschickt, damit er mit diesen ‚begraben‘ werde;[1] Addai aber habe geantwortet:[2] ‚Ich nahm nichts in meinem Leben von dir, auch jetzt, da ich sterbe, nehme ich nichts von dir‘. Der ganze Satz war dem armenischen Uebersetzer nicht angenehm; er musste ihn verändern. In der That hat er den ersten Satz dadurch unschädlich gemacht, dass er die Wörter: ܕܢܬܩܒܪ ܗܘܐ ܒܗܘܢ ganz ausstrich; den zweiten Satztheil hingegen veränderte er also:[3] Ոչ ի գալստեանն իմում առ քեզ առի ինչ ի քէն, d. h. ‚ich habe bei meiner Ankunft (als ich zu dir kam), nichts von dir genommen‘. Die Worte: ܐܦܠܐ ܗܫܐ ܒܡܘܬܝ ܫܩܠ ܐܢܐ ܡܢܟ ܡܕܡ musste er wieder ausstreichen.

Bald darauf, schreibt der Syrer,[4] schied er (Addai) aus der Welt, (ܢܦܩ ܗܘܐ ܡܢ ܥܠܡܐ ܗܢܐ). Der Armenier aber musste hier etwas anderes vorbringen, er schrieb daher:[5] Համբարձեալ զձեռս ի վեր, եկաց յաղօթս եւ օրհնեաց զնոսա։ Եւ ելեալ գնաց ընդ Արեւելս. եւ յղարկեցին զնա ամենայն բազմութիւն մարդկան, d. h. ‚er hob seine Hände auf, betete und segnete sie. Dann machte er sich auf und reiste nach dem Orient ab und alle Bewohner (der Stadt) gaben ihm das Geleite‘. Der Syrer gibt hierauf den Sterbetag Addai's genau an;[6] auch der Armenier hat den Satz treulich übersetzt, freilich als Zeitangabe der Abreise Addai's. Die ganze darauffolgende Stelle[7] des Syrischen, in welcher das Begräbniss des Addai geschildert wird, ist natürlich ent-

---

[1] Cureton, Text, S. 20, 17: ܘܫܪܝܪ ܗܘܐ ܠܗ ܠܒܘܫܐ ܡܝܩܪܐ ܘܪܫܝܐ ܕܢܬܩܒܪ ܗܘܐ ܒܗܘܢ.

[2] Cureton, Text, S. 20, 18: . . . ܠܐ ܒܚܝܝ ܫܩܠܬ ܡܢܟ ܡܕܡ.

[3] S. 45, 7.

[4] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 20, 24.

[5] S. 45, 16—18.

[6] Cureton, S. 20, 25, 26: ܐܬܠܘܗܝ ܗܘܐ ܝܘܡܐ ܗܘ ܫܢܬܐ ܒܫܒܐ ܒܐܪܒܥܣܪܐ ܒܐܝܪܚ ܐܝܪ, und *Arm. Lab.* S. 45, 20: Եւ էր օրն հինգշաբաթի որ օր չորեքտասան էր մարերի ամսոյ։

[7] S. 45, 21—46, 12.

stellt. Der Armenier hat auch einige Sätze eingeschaltet, die seiner Absicht förderlich waren.[1]

Diese Abweichungen waren absichtliche. Ich habe jedoch Spuren zu finden geglaubt, die auf eine Verschiedenheit des dem armenischen Uebersetzer vorliegenden syrischen Textes hinweisen können. Ich habe eine wichtige Abweichung der armenischen Uebersetzung in der Zeitangabe bereits oben angedeutet,[2] worin der armenische Text die richtigere Leseart als das jetzige syrische Original bietet. Eine andere Spur ist die folgende. In dem jetzigen syrischen Original lesen wir:[3] ܐܢܐ ܒܝ ܡܢ ܦܝܠܝ ܕܒܗ ܡܢ ܟܦܪ ܐܚܕ ܒܗ ܝܘܪܕܢܢ . . . ܡܢ ܦܝܠܝ ܐܢܐ, d. h. ‚auch ich bin aus Paneas, wo der Jordan entspringt'. In der armenischen Uebersetzung ist aber hier ein wesentlicher Unterschied zu finden; indem wir lesen:[4] *Ես այսոքան եւ դիս որ տեսանէք՝ ի Սանիրայ եմ՝ ուստի եւ Յորդանան գետս ելանէ*, d. h. ‚Ich aber, den Ihr sehet, bin aus Sanir,[5] wo auch der Fluss Jordan entspringt'. Also hat der Armenier in seiner Vorlage nicht ܫܥܠܦ gelesen. Es fehlen andere abweichende Namensformen nicht.[6] Selbst im Texte finden sich solche Sätze, die schwerlich anders entstanden sein können, als dadurch, dass der Uebersetzer die betreffenden Stellen ganz anders als wir in seiner Vorlage gelesen

---

[1] So z. B. S. 46, 6: *Եւ յայսմ միջոցի եւ արտաստաւք յուշարկեաց գնա* und S. 46, 11: *Եւ նա եւ դնաց ընդ արեւելս քարոզել զաւետարանն Քրիստոսի*, d. h. er ging nach dem Orient, um das Evangelium zu predigen. Eine letzte Veränderung hat er S. 49, 19 vorgenommen.

[2] Vgl. auch unten, §. 11.

[3] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, 8, 11.

[4] S. 21, 32.

[5] Alishan fügt hier (S. 21, Anm. 3) die Bemerkung hinzu: Sanir heisst jene Seite des Antilibanons, an deren Fusse Paneas steht und wo in der That eine Quelle des Flusses Jordan entspringt.

[6] Wir haben schon den Namen *Կեսարիա* gesehen, wofür im Syrischen (Cureton, Text, S. 17, 23) ܩܣܪܝܐ gelesen wird. Cureton, Text 17, 26 lesen wir: ܐܒܘܨܦܟ ܐܘܬ ܐܢܐ ܒܗ ܐܬܝܬ ܒܝ, was von Cureton Thicuntha gelesen wird (vgl. Notes, S. 161), im Armenischen aber steht dafür *Կուբիկոնիայ* (S. 37, 9) u. a. m. ܐܪܛܝܟܐ (Cur. 17, 27), was Cureton Artica liest, in Notes (S. 161) aber fügt hinzu: This, however, may be pronounced Ortyka, and be intended for Ortygia near Syracuse. Im Armenischen steht hier (S. 37, 11) *Արտիկէ*, was aber auch blos eine Verlesung sein kann.

hat. In dem syrischen Original finden wir z. B. den Satz:[1] ... Das hier verstümmelte Wort ... muss ... sein, wie auch in der That in der Ausgabe von G. Philipps steht.[2] Die Erwähnung dieses Buches Tatian's in einer angeblich im ersten Jahrhunderte verfassten Schrift haben die Forscher als einen starken Beweis zur Feststellung der Entstehungszeit dieser Schrift benutzt.[3] Aber gerade hier hat der Armenier keine Erwähnung des Diatessarons gelesen, denn hier wird nur übersetzt:[4] *Եւ լի էին ի Հնոց կտակարանացն եւ ի Նորոց գրոց*, d. h. sie waren erfüllt von dem alten Testamente und von den neuen Büchern[5] (das ist: von den Büchern des neuen Testamentes). Damit aber, wenn übrigens die Lesart sich bewährt, ist die ganze Beweisführung Tixeront's und der anderen in Betreff dieser Stelle ganz hinfällig. Wir können demnach als sicher bewiesen annehmen, dass jener Text, welcher dem armenischen Uebersetzer vorlag, hier und da von dem jetzigen syrischen Texte abwich.

10. Der Einfluss des Syrischen auf die armenische Sprache dieser Uebersetzung kommt immer zum Vorschein. Dieser Einfluss ist jedoch nicht so stark wie in manchen anderen Uebersetzungen, in denen häufig solche Sätze vorkommen, die kaum das Gepräge eines armenischen Satzes und der armenischen Construction an sich tragen, so dass selbst ein Armenier nicht leicht den richtigen Sinn der Worte herausfinden kann, wenn er nicht mit diesen Werken näher vertraut ist.

Schlagende Beispiele dieses Einflusses mangeln in dieser Uebersetzung nicht. Der Armenier schreibt[6] z. B.: *ի միամիտից* = ...

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 15, 24. Uebers. S. 15, 27—28.

[2] Text, S. 36, 15.

[3] Vgl. Tixeront, S. 130—133.

[4] S. 33, 27—29. Die Jerus. Ausg. bietet: *շինէին*, d. h. sie wurden erbaut, etc.

[5] Die französische Uebersetzung dieser Stelle lautet (S. 41): ils avaient reçu quelques notions de l'ancien et du nouveau testament, was eben nicht unrichtig ist. Zahn (*Diatess.* S. 94, Anm. 1) bemerkt hier: ‚Die armenische Uebersetzung (dieser Stelle) bedarf kaum der Erwähnung', ob mit Recht auch für die Textkritik der *Lehre des Addai*, das weiss ich nicht. Das mag allerdings für die Untersuchung des Diatessarons Geltung haben.

ܚܘܫܒ.[1] Der Uebersetzer hat entweder den Sinn dieses Wortes nicht verstanden, oder aber einen entsprechenden armenischen Ausdruck nicht gefunden[2] und folglich den syrischen Ausdruck in reiner Umschreibung aufgenommen. Der Satz:[3] Պրկգոմն զի խաւարեցաւ աճուկ գոք ist die nicht wörtliche Uebersetzung des Originals, obwohl er ganz fremd lautet, wohl aber die Sätze: Յետոյ վերայ չլինի տղրմանքին[4] und Ընծայէն որ խաչիցին զնա՝ կամիցայ երկայ զօրգք խմովք եւ սատակել զնասս;[5] Ըստանայիցաց ... այն՝ որ սանձայն արտասուք խմացան եւ չարչարեցան ի խաչելութեան նորա;[6] Ովսէ ինս զերեսին՝ զոր կամի սիկնաբինդ ի սեանել, ընդ իշխանութեամբ Ըրէից է.[7] u. s. w.

Einige dieser Sätze sind schon, wenn man streng nach den Gesetzen der armenischen Sprache urtheilt, gesetzwidrig; sie bieten z. B. das Subject im Accusativ, u. dgl.

Der Uebersetzer hat in anderen Fällen so sclavisch Wort für Wort übersetzt, dass wir selbst die Regel der syrischen Syntax und die gewöhnlichen Ausdrucksweisen und Constructionen der syrischen Sprache, die Anordnung der einzelnen Glieder des Satzes u. s. w. auch auf das Armenische angewendet sehen. Ich erwähne z. B. den folgenden Satz:[8] Ով որ երթեսցէ ընդառաջեն՝ յորժամ ձեռն արկանել գմահ՝ երթէ գառնայ յետս, ոչ ուրէք երթասցէ ախտք առաջի նորա — das klingt nicht armenisch, sondern semitisch!

An einigen Stellen hat der Uebersetzer Uebersetzungsfehler sich zu Schulden kommen lassen. Der Armenier schreibt nämlich:[9] Խոյն Պրդատ թագաւոր քանզի ոչ կարաց անցանել ընդ Ըռոմոց առն,

---

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 15, 8.

[2] Der jetzt gewöhnlich gebrauchte Ausdruck կենդանակերպ ist in den classischen Schriften noch nicht belegt.

[3] S. 21, 17.

[4] S. 33, 5.

[5] S. 8, 14.

[6] S. 10, 19.

[7] S. 13, 18. — Auch der Ausdruck (34, 18): Նմանք երկիր պատանէին կրակի եւ պատուէին զկուռս, setzt die Wörter ܒܨܡܝܢ ܠܛܘܦܝ voraus.

[8] S. 42, 21.

[9] S. 35, 7, 8.

d. h. Weil aber der König Abgar nicht durch das Haus der Römer durchziehen konnte. Es ist augenscheinlich, dass hier տուն (= Haus) nicht passt. Es ist auch in der That eine unglückselige Uebersetzung. Denn der Text hat hier die Lesart:[1] ܐܒܓܪ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܡܛܠ ܕܠܐ ܐܫܟܚ ܗܘܐ ܕܢܥܒܪ ܠܒܝܬ ܪ̈ܗܘܡܝܐ. Der Armenier hat darin das ܠܒܝܬ nicht passend übersetzt. Er meinte das Wort mit տուն (= Haus) wiederzugeben, aber gerade hier musste er mit աշխարհ oder երկիր übersetzen. So übersetzt er:[2] Շաւիդա եւ Աբեդնեբու գլխաւորք քաղաքին anstatt քրմապետք քաղաքին, wie im Syrischen ܪ̈ܫܐ ܕܟܘܡܪ̈ܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. In derselben Seite:[3] Իբր զբագինս մեծ որ ի մէջ քաղաքին; gerade das Gegentheil lehrt der syrische Text:[4] ܠܒܪ ܡܢ ܡܕܒܚܐ ܪܒܐ ܕܡܨܥܬܗ̇ ܕܡܕܝܢܬܐ, also auch im Armenischen musste es բաց ի բագնոյն մեծէ . . . . . heissen. Der Armenier schreibt:[5] Գլխաւորք ամենայն արանց եւ կանանց, d. h. ‚die Vorsteher aller Männer und Frauen‘, während der syrische Text hat:[6] ܩܝܡܐ ܕܝܠ ܟܠܗ ܕܓܒܪ̈ܐ ܘܕܢܫ̈ܐ, was CURETON übersetzt:[7] The whole state of the men and the women. Hier ist offenbar von der Geistlichkeit die Rede und der Armenier musste das Wort ܩܝܡܐ mit ուխտ übersetzen.

Wir lesen in dem armenischen Texte folgenden Satz:[8] Բայց դուք էք մեղադրելի՛ յորում ճշմարտութիւն ծածկեալ է; dieser Satz ist sinnlos; er ist dadurch entstanden, dass der Armenier anstatt eines

---

[1] CURETON, *Anc. syr. doc.* Text, S. 16, 17. CURETON übersetzt die betreffende Stelle: But Abgar the King, because he was not able to pass over into the country belonging to the Romains.

[2] S. 31, 23. Dieser Satz ist vielmehr fehlerhaft. Denn in der Ausgabe von Jerusalem lautet derselbe (S. 35, 1): գլխաւոր քրմապետք. Der Abschreiber hat also das Wort քրմապետք ausgelassen und ein ք-Suffix am Ende des Wortes գլխաւոր hinzugefügt, so dass գլխաւոր, was ein Adjectiv war, ein Substantiv wurde.

[3] S. 31, 28.

[4] CUR. 14, 9.

[5] S. 47, 13.

[6] CUR. 21, 24.

[7] CURETON, Uebers. 21, 28. — Eben diesen Fehler hat auch G. PHILLIPS sich zu Schulden kommen lassen. (Vgl. BICKELL, *Zeitschr. für kath. Theol.* 1877, S. 304, Anm. 1.) Die arm. Uebersetzung bietet ferner (S. 39, 30): տանել հաստատութիւն, was տանել յարութիւն sein muss, da im Syrischen ܢܚܙܐ ܠܩܝܡܬܐ steht.

[8] S. 26, 17.

Substantivs einen ganzen Satz paraphrastisch niedergeschrieben hat, da der Text hier[1] bietet: ܘܡ ܐܬܝ ܐܠܗܐ ܕܐ ܐܬܝ ܒܗ ܐܟܚ. Hier muss es Ա՛ամ ձեր է մեղադրութիւն՝ յորում ճշմարտութիւն ծածկեալ է heissen. Wenn wir auch գոհացեալ ձեր գնմանէ lesen in einer Stelle,[2] wo ܘܡ ܐܬܝ ܐܟܚ ܕܐ ܐܘܕܝ steht, so ist damit bewiesen, dass der Armenier das Wort ܐܘܕܝ (bekennen, 2. preisen), das hier offenbar bekennen bedeutet, in der zweiten Bedeutung verstanden hat. Eine nicht ganz genaue Uebersetzung ist ferner:[3] Ասաակաց զգլխաւորսն ի ՚ի բէից, weil im Syrischen ܐܘܕܝ ܐܚ ܟܠ ܐܢܫ ܕܐ ܐܬܝ ܒܗ steht u. s. w.

Noch andere Fehler finden wir in der armenischen Ausgabe dieser Schrift, die aber vielleicht nicht auch in dem ursprünglichen armenischen Texte standen, sondern erst durch die Unaufmerksamkeit der Abschreiber sich eingeschlichen haben. So ist z. B. der Satz:[4] Որպէս են աւուրք թագաւորաց, d. h. ‚wie es sind Tage der Könige', hier vollkommen sinnlos. Weil nun hier das syrische Original[5] hat: ܐܝܟ ܝܘ̈ܡ ܐܢܘܢ, so ist offenbar, dass der Uebersetzer որպէս են աւրէնք թագաւորաց geschrieben hat und nicht աւուրք. Es ist ferner ganz sinnlos, was wir lesen:[6] Ուրախ լինել ընդ գրեալսն, d. h. ‚freuen sich über die geschriebenen'. Das passt hier nicht, wo im Texte[7] ܒܡܫܬܡܗ ܕܐܠܗܐ ܒܝ steht. Es stand also auch im Armenischen früher nicht գրեալս sondern գաւազս; der Abschreiber hat ր und ս verwechselt.[8] Ein ganz entstellter Satz ist der folgende:[9] Ի թոյլն գձեզ մեղքն մնալութեան որ ծածկեալ ունին զմիաս ձեր, d. h. die Sünden

---

[1] Cureton, *Anc. syr. doc.* Text, S. 9, 11.

[2] *Arm. Lab.* S. 27, 20.

[3] *Arm.* S. 37, 18.

[4] S. 51, 2.

[5] Cureton, Text, S. 23, 16.

[6] *Arm.* S. 40, 5.

[7] Cureton, Text, S. 19, 21.

[8] Eine solche Verwechselung ist auch das folgende (S. 33, 19): ամենայն որ տեսանէ գձեզ anstatt ամենայն որ տեսանէ գձեզ, ebenso (S. 51, 5) որ միանգամ լինի առաջի նոցա, wo es heissen muss: որ միանգամ խօսեցեալ (oder խօսք) լինի առաջի նոցա u. s. w.

[9] S. 26, 19.

des Irrthumes verlassen Euch nicht, die Eueren Verstand bedeckt haben. Vergleichen wir aber diesen Satz mit dem syrischen Original,[1] so erhellt, dass մեղք ein Abschreibfehler ist und man մէգ (= Nebel) schreiben muss. Weil aber մեղք nur im Plural gebraucht wird, so hat man die beiden ursprünglich im Singular stehenden Verba (թողու und ունի) im Plural gesetzt (թողուն und ունին); ursprünglich hiess also diese Stelle: ոչ թողու (զ)ձեզ մէգն մոլորութեան etc. Ein Druckfehler ist aber:[2] ի պաշտամանդ . . . մի եւս լիցի ձեզ վաստակ, այլ զի Տէր է etc.; das Wort այլ ist hier von dem Herausgeber als Bindewort angesehen und daher mit Comma von վաստակ getrennt; hier aber ist այլ ein Adjectiv zu վաստակ.

Im Allgemeinen aber übersetzt der Armenier sehr schön, und hat in dieser Uebersetzung viele eigenthümliche Wörter und schöne Ausdrucksweisen gebraucht, die in den anderen armenischen Classikern noch nicht belegt sind.[3]

Diese Schrift ist einer besonderen sprachlichen Untersuchung werth, zumal weil sie zu den erhabensten Dokumenten der armenischen Sprache gehört, in denen das Armenische zu einer Reinheit, Höhe und Blüthe erhoben ist, wohin keiner der späteren Schriftsteller gelangen konnte. Diese Uebersetzung gehört in die dritte Classe der classischen Schriften der armenischen Sprache, wohin auch die Uebersetzungen der Werke Ephräm's, der Abhandlungen des Aphraates und der Kirchengeschichte des Eusebius gehören.

11. Die beiden Ausgaben des armenischen Textes gehen an vielen Stellen auseinander. Merkwürdig ist vor allem, dass die Handschrift von Jerusalem am Anfange des Buches bietet: ‚Im Jahre 343 der Aera der Griechen', also stimmt sie genau mit der Lesart des jetzigen syrischen Textes überein, die Pariser Handschrift hingegen hat die Lesart: Im Jahre 340 der Herrschaft der Griechen. Dass

[1] Cureton, Text, S. 9, 13.

[2] S. 33, 12.

[3] Ich erwähne nur einige Beispiele. S. 31, 26: գլխէին զբազինս, obwohl in der Ausgabe von Jerusalem nicht գլխէին, sondern խլէին steht. S. 24, 9: ՍՏ պատրիք ի ծագել արաւսեկին. S. 40, 6: դնել կաղանդս բեկելոց u. s. w.

diese letzte Lesart die richtigere ist, haben wir oben gezeigt. Die zweite Abweichung ist, dass die Protonike-Sage in der Handschrift von Jerusalem gänzlich fehlt. Das bedeutet aber nichts. Der Abschreiber hat die Stelle als überflüssig ausgelassen.[1]

Eine andere Abweichung ist, dass der Name Ագէ in dieser Ausgabe immer Ագդէ geschrieben ist, was freilich richtiger sein kann, obwohl auch Ագէ regelrecht nach den Gesetzen der armenischen Sprache, welche die Doppelconsonanten so viel als möglich vermeidet, gebildet ist. Endlich hat sich der in der einheimischen Sage gewöhnliche Name Թագէոս anstatt Ագէ in den Text eingeschlichen.[2] Das Alles beweist zur Genüge, dass die Pariser Handschrift verhältnissmässig besser ist, als die des Klosters des heil. Jakob.[3] Die Vergleichung beider Ausgaben bestätigt dieses Urtheil. Ueberdies findet man eine Reihe von Lücken, die aber in der Pariser Handschrift nicht vorhanden sind.[4]

---

[1] So hat schon der Herausgeber (Vorwort, S. 10—11) richtig bemerkt. Der Abschreiber hat nämlich den Anfang und den Schluss der Sage abgeschrieben. Nachdem er den Satz: ‚Nun berichte ich Euch die Ereignisse, welche den Menschen widerfuhren, die geglaubt haben, wie auch ihr, dass Christus der Sohn des lebendigen Gottes ist', abgeschrieben hatte, lässt er die Sage aus (also berichtet er nichts) und fügt allsogleich den Schluss hinzu.

[2] S. 53, 22: Խօսեցաւ զայս ամենայն սուրբ առաքեալն Թադէոս։

[3] Die Pariser Handschrift stammt, wie gesagt, aus dem XII. Jahrhundert, die Handschrift von Jerusalem aber ist ganz jung; sie ist im Jahre 1737 in Jerusalem abgeschrieben worden.

[4] Ausg. von Jer. S. 17, 16 steht der Satz: Ամլ իմաստութիւն եւ զօրութիւն . . . . փառաւորի Որդի մարդոյ; viele Wörter fehlen hier (an der mit Punkten bezeichneten Stelle), die aber in der Ausgabe von Venedig stehen (S. 20, 17), nämlich եւ իշխանութիւն Աստուծոյ էր · որպէս եւ ինքն իսկ վկայեաց մեզ · Ահա այսուհետեւ . . . — S. 26, 19 fehlen die Wörter: ի սկզբանէ եւ յաւիտենից։ Vgl. Ven. S. 26, 26. — S. 29, 19 fehlt der Satz: Եւ ահա ելանէ նմա գոհութիւն ի չորից կողմանց երկրի։ Vgl. Ven. S. 28, 19 und Cureton, Text, S. 11, 8. — S. 52, 3 fehlt wieder ein ganzer Satz, vgl. Ven. S. 44, 9. — S. 58, 11 sind die Namen զՓլոտ եւ զԱբշղամայ ausgelassen, vgl. Ven. S. 49, 10 und Cureton, Text, S. 23, 1. — So auch S. 58, 24 fehlen die Wörter յԱնտիոք քաղաքէ։ Vgl. Ven. S. 50, 2. Cur. 23, 10. Endlich S. 59, 23 ist առանց արհամարհանաց ausgelassen worden.

In den anderen Abweichungen sind die meisten der Lesarten der Pariser Handschrift die richtigeren.[1] Damit will ich aber nicht behaupten, dass die Handschrift des Klosters des heil. Jakob gar keine Bedeutung hat. Denn hie und da bietet sie solche Lesarten, die richtiger sind als die der Pariser Handschrift. So bietet z. B. der syrische Text den Satz:[2] ܠܐ ܐܦ ܠܥܠܡ (CURETON liest: ܠܐ) ܠܐ ܐܦ ܠܢܦܫ ܘܠܐ ܡܟܫܝ ܠܡܥܒܕ (PHILLIPS, ܠܐ). PHILLIPS übersetzt diese Stelle so: also they would not have brought down woes upon themselves, aber noch richtiger CURETON: Nor would they have divulged the affliction of their soul in crying Woe! Die Venediger Ausgabe stimmt hier mit der Uebersetzung von PHILLIPS überein,[3] die Jerusalemer Handschrift hingegen liest richtiger:[4] *եւ ոչ ի վերայ անձանց վայ կարգային*. Ein ganzer Satz, der in der Venediger Ausgabe fehlt,[5] findet sich in der Jerusalemer Ausgabe:[6] *Քանզի չառ է նոցա տանջանք չար ապքա- ստութիւն խրատուց*: Einige der anderen Abweichungen habe ich oben angedeutet.[7]

---

[1] So hat die Ausg. von Jerus. (S. 27, 22) einen Zusatz *եւ եկեն քրիստո- նեայք*, etc. Das Wort *քրիստոնեայք* steht in der Venediger Ausgabe nicht, auch nicht im syrischen Texte (S. 10, 9). — S. 37, 13 lesen wir *գուցէ Հայիցի ի ձեզ անուն այնր որ երբայց կկոչես*, was aber sinnlos ist. Hier muss nicht *Հայիցի*, sondern *Հայհոյիցի* gelesen werden, wie dies in der Ven. Ausg. (S. 33, 18), und auch im Texte (15, 16) steht, der liest ܕܢܒܘ ܠܗ ܒܫܡܐ ܕܢܒܘ. — S. 38, 14 wird gesagt *յիշխանութենէ հռոմայց գային*, d. h. sie kamen aus dem Herrschafts- gebiete der Römer. Aber gerade das Gegentheil will Labubna behaupten, welcher schreibt (S. 16, 4): ܘܐ ܠܐ ܡܫܬܥܒܕ ܠܢ, also die Lesart der Ven. Ausg., die *յիշխանութիւն*, etc. bietet (S. 34, 11), ist richtiger. — S. 47, 24: *չարաչար մեհեաւ դիպի* ist nicht so ganz gut; besser armenisch ist *չարաչար մեռցի*, wie wir in der Ven. Ausg. (S. 41, 21) lesen, so auch (S. 59, 17) *ձեռնարկելով* ist im Classisch-Armenischen in der Bedeutung ‚unterzeichnen' nicht belegt, wohl aber *ձեռն արկանելով*, was die Ven. Ausgabe (S. 51, 10) bietet, u. s. w.

[2] CURETON, Text, S. 10, 5.

[3] S. 27, 8.

[4] S. 27, 17.

[5] S. 40, 22.

[6] S. 46, 6.

[7] CURETON, Text, S. 11, 2 liest: ܠܐ ܡܫܬܥܒܕ ܠܐ ܡܫܬܟܚ ܠܐ ܡܫܬܡܥ. Die Ven. Ausgabe aber bietet nur (S. 28, 10) *ասեմք եւ ոստոյանեմք*; hier fehlt also ein dem Satze ܠܐ ܡܫܬܡܥ entsprechendes Aequivalent. Das fehlt aber in

Der Herausgeber hat die Protonike-Sage aus einer anderen Handschrift genommen und als Anhang drucken lassen. Der Wortlaut dieser Sage stimmt nicht mit der in der *Lehre des Addai* stehenden Uebersetzung derselben überein, sondern nur mit jener Uebersetzung, die Alishan als Anhang veröffentlicht hat.[1] Die Uebereinstimmung ist aber nicht überall wörtlich. Keine dieser beiden Uebersetzungen stimmt mit einer der dreien, die E. Nestle veröffentlicht hat.[2]

---

der Jerus. Ausg. nicht, welche hinzufügt (S. 29, 6) *եւ ցուցանեմք*. Ein Einfluss der einheimischen Literatur ist es hingegen, wenn wir in der Jerusalemer Handschrift den Namen *Խոսրոն* mit *Խոսրով* verwechselt finden. Vgl. S. 15, 16.

[1] S. 62—68.

[2] Eb. Nestle, *Syrische Grammatik mit Literatur, Chrestomathie und Glossar.* (*Porta linguarum orientalium,* Pars v.), 2. Aufl., Berlin 1888. Chrestom. S. 108—131: 1) e cod. paris. 234. 2) e cod. Mus. Brit. Add. 14, 644. 3) e cod. Vat. syr. 148 (a. Chr. 1267).

Notes on Śrâddhas and Ancestral Worship among the Indo-European Nations.

By

M. Winternitz.

Most of the points discussed in the subjoined article formed the subject of a paper read before the Oriental Congress at Vienna in 1886. Since Dr. CALLAND has meanwhile published his valuable paper on the same subject, I now arrange my own notes with reference to Dr. CALLAND'S paper. The Gṛihyasûtras of Âpastamba and Hiraṇyakeśin, the latter just published in a careful edition by Dr. KIRSTE, and the unpublished Gṛihyasûtras of Bhâradvâja — a copy made in the Vienna Oriental Institute from the Bundî MS. was kindly placed at my disposal by Prof. BÜHLER — and Baudhâyana (No. 33 BÜHLER *Sanskr. MSS. Ind. Off. Library*) have furnished me with new materials, especially for the Aṣhṭakâ rites.

I.

Dr. CALLAND, in his elaborate essay on the Worship of the Dead among some of the Indo-European Nations,[1] has treated very fully of the ancestral cult among the Hindus (pp. 1—47) and Iranians (pp. 48—68), to which is added a short account of the ancestral worship among the Greeks and Romans (pp. 69—77). In conclusion (pp. 78—80) the author gives a *resumé* of those ancestral rites which may be ascribed to the primitive Aryans. The main part of the essay is devoted to the Śrâddhas.

[1] *Ueber Totenverehrung bei einigen der Indo-Germanischen Völker.* Von Dr. W. CALLAND. Veröffentlicht durch die königliche Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam. Amsterdam (JOHANNES MÜLLER) 1888. 4°.

The Śrâddhas, or rites performed in honour of the Manes, play such an important part in the religious and social life of the Hindus that we need not wonder at the enormous mass of Indian literature which is concerned with these ceremonies. Every attempt, therefore, at sifting the materials scattered over ever so many ritualistic works, law-books, Purâṇas, and special treatises on the Śrâddhas, and bringing light into the chaos of numerous ceremonies performed on various occasions, will be welcome to every student of Hindu life.

Dr. CALLAND has collected all the materials about the Śrâddhas accessible in the Gṛihyasûtras of Âśvalâyana, Śâṅkhâyana, Gobhila and Pâraskara, in the Dharmasûtras and Dharmaśâstras; he has made ample use of the Śrâddhakalpa and the Śrâddhaviveka, and has besides availed himself of the Vishṇu-purâṇa and Mârkaṇḍeya-purâṇa. Occasionally he refers also to the Epic literature, in order to give instances of Śrâddhas as they were practically performed. It is, however, to be regretted that he has made little use of Kamalâkara's chapter on the Śrâddhas in the Nirṇayasindhu, and has not at all availed himself of Hemâdri's great work on Śrâddhas.[1] Prof. JOLLY's paper, *Das Dharmasûtra des Vishṇu und das Kâṭhakagṛihyasûtra*,[2] a considerable part of which is devoted to the Śrâddhas, ought also to have been referred to.

Dr. CALLAND distinguishes, first of all, between Piṇḍapitṛiyajña and Śrâddha, thus excluding the Piṇḍapitṛiyajña from the term 'Śrâddha'. That the former is a Śrauta, the latter a Gṛihya ceremony, would not justify such a distinction; the Piṇḍapitṛiyajña might still be a 'Śrâddha' performed with three fires, just as a *homa* can be either a *śrautakarman* or a *gṛihyakarman*. We find, however, that the Śrâddhas always consist of two parts, a feast given to the Brahmans and offerings to the Manes, while the Piṇḍapitṛiyajña consists in offerings to the Manes only. On the other hand, Gobhila certainly

[1] *Chaturvargachintâmaṇau Pariśeshakhaṇḍe Śrâddhakalpaḥ*. Calcutta, Bibliotheca Indica.

[2] *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* Bd. II. 1879, pp. 22 sqq., pp. 42 to 68 on Śrâddhas.

refers to the Piṇḍapitṛiyajña as a Śrâddha, when he says (*Gṛihy.* IV, 4, 1 seq.): *anvashṭakyasthâlîpâkena piṇḍapitṛiyajño vyâkhyâtaḥ | amâvasyâyâṁ tac chrâddham*, 'By the Anvashṭakya-pancake offering the Piṇḍapitṛiyajña is explained; this Śrâddha takes place on the new-moon day'. Tarkâlaṁkâra says: *tat piṇḍapitṛiyajñâkhyaṁ śrâddham amâvasyâyâm iti sûtraśeshaḥ.* Frequently the Piṇḍapitṛiyajña is referred to in the Gṛihyasûtras, when describing a Śrâddha, by *piṇḍapitṛiyajñavat* etc., e. g. *Pâr.* III, 3, 10. *Âśv.* II, 5, 3. *Śâṅkh.* III, 13, 7.[1]

The Śrâddhas, as described in the Gṛihyasûtras, Dharmasûtras and Dharmáśâstras, have been classified by Dr. CALLAND in the following manner: a) Śrâddhas for deceased relatives, I. Nityaśrâddha, II. Pârvaṇaśrâddha; b) Śrâddhas for a single deceased person, III. Ekoddishṭaśrâddha, IV. Sapiṇḍîkaraṇa; c) Śrâddhas performed on special occasions and with special aims in view; V. Âbhyudayikaśrâddha, VI. Kâmyaśrâddhas etc. This is neither an exhaustive nor a very practical classification. Why, e. g. are the Śrâddhas for a single deceased person inserted between the two classes of Śrâddhas that are celebrated for the Manes in general? And why is the Pârvaṇaśrâddha taken into the classification, while the Ashṭakâs, Anvashṭakâs etc. are excluded from it? The Pârvaṇaśrâddha itself might find its place under c) as well as under a). Again, the Ekoddishṭaśrâddha and the Sapiṇḍîkaraṇa are only two of a whole set of Śrâddhas, and there is no reason to exclude them from the classification.

Dr. CALLAND is, therefore, obliged to add to his 'six kinds of Śrâddhas' another six 'varieties', Goshṭhîśrâddha, Śuddhiśrâddha, Karmâṅgaśrâddha, Daivaśrâddha, Yâtrâśrâddha, Pushṭiśrâddha, and to treat separately of the Ashṭakâs, Anvashṭakâs, the Mâdhyâvarshaśrâddha and the Śrâddhas celebrated in spring and autumn (when rice and barley grow ripe). And a good many more varieties would have to be added from Hemâdri's work.

Out of the eight chapters of Gobhila's Śrâddhakalpa, Dr. CALLAND has translated the four chapters treating of the Pârvaṇa-

[1] See also MAX MÜLLER, *India, what can it teach us?* p. 240.

śrâddha, the Ekoddishṭa, Sapiṇḍîkaraṇa, and the Âbhyudayika Śrâddha. Only a few mistranslations need be pointed out here. Śrâddhakalpa I, 22 Dr. C. translates: „*(Alle Handlungen vom) Śrâddha an die Viśve Devâs müssen (denen vom Śrâddha an die Pitaras) vorangehen.*“ This translation does not hit the exact meaning of the sûtra, *daiva-pûrvaṁ śrâddhaṁ kurvîta*, which is, that in a Śrâddha every act of worship to the Manes must be preceded by the corresponding act for the Viśve Devâs. — Śr. k. I, 23, and again IV, 3 Dr. C. translates *upacâra* by ‚*Das Hintreten*‘ instead of ‚*Das Verfahren*‘ (the rite). — Śr. k. II, 32 *akshatân* is left untranslated. — Śr. k. IV, 4 Dr. C. translates *ṛijavo darbhâḥ* by „*Die Kuśahalme sind recht*“ instead of „*sind gerade*“. *Ṛijavaḥ*, straight, is used as the opposite of *dviguṇa* (Śr. k. I, 24), which the Commentator rightly renders by *dviguṇabhugna*.

I have nothing to add to Dr. CALLAND's excellent treatment of the Nityaśrâddha, Ekoddishṭa and Sapiṇḍîkaraṇa and Âbhyudayika. I may, however, be allowed to add a few notes on the Pârvaṇa-śrâddha and the Ashṭakâs, notes which rest chiefly on the Gṛihya-sûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin.

Instead of Pârvaṇaśrâddha or New-moon Śrâddha it would perhaps be advisable to use the term Mâsikaśrâddha or Monthly Śrâddha, unless we have to distinguish two Śrâddhas, one to be performed on the new-moon day, and another on any day of the second half of the month. Such a distinction seems necessary for the Âśvalâyana Gṛihyasûtra. Âśv. II, 5, 10 says, a celebration like the Anvashṭakya is to be offered to the Manes every month on a day with an uneven number. But, he mentions IV, 7, 1, the Pârvaṇaśrâddha together with the Kâmya-, Âbhyudayika and Ekoddishṭa Śrâddhas. Śâṅkh. IV, 1, 1 simply states that a Śrâddha is to be given every month. Gobh. IV, 4, 1, Vishṇu 76, 1, Manu III, 123 seq. teach the New-moon Śrâddha. Śrâddhakalpa I, 2—4, Gautama XV, 2—4 speak of three alternatives; a Śrâddha, they say, may be performed on the new-moon day, or on a day of the second half of the month after the fourth day, or on any day of the second half of the month.

Vâsishṭha IV, 16 prescribes a Śrâddha on any day of the second half of the month after the fourth. Baudhâyana, Bhâradvâja, and Âpastamba use the term mâsiśrâddha, Hiraṇyakeśin mâsika for this Śrâddha. According to Baudhâyana II, 17 (end of the chapter) and Âpastamba 21, 1 — referring by *yathopadeśam* to Dharmas. II, 16, 4 seqq. — the Mâsiśrâddha is celebrated on any day in the second half of the month; according to Bhâradvâja II, 12 and Hiraṇyakeśin II, 10, 1 on the new-moon day or on the uneven days of the second half of the month. While Baudhâyana[1] simply states that the Mâsiśrâddha follows the rite of the Ashṭakâśrâddha, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin treat the Mâsiśrâddha before the Ashṭakâ festivals. The fullest description is given by Hiraṇyakeśin. The chief ceremonies are, according to Hir. II, 10—13 the following:

a) Brahmans are invited;

b) He offers a burnt-oblation with the Darvî-spoon;

c) He calls the ancestors up *(âvâhayati)*;

d) He makes a water libation;

e) He offers burnt-oblations of ghee to the Fathers;

f) He sacrifices part of the food in the fire;

g) He feeds the Brahmans;

h) He respectfully dismisses the Brahmans;

i) Three water libations are made and the Fathers called up to bathe;

j) Cakes *(piṇḍas)* are offered to the Fathers, each cake followed by offerings of unguents, collyrium and clothes;[2]

---

[1] Cf. *Gobhila* IV, 4, 1. 2.

[2] These 'clothes' consist of threads of wool torn off one's own clothes, if the sacrificer is young. If he is old, he cuts the hair off his head. *Hir.* II, 12, 8. 9. Cf. *Âśv. Śraut* II, 7, 6. Professor MONIER WILLIAMS describes the Piṇḍa-offerings as witnessed by himself at Gayâ in the following manner: 'Twelve Piṇḍas were formed of rice and milk, not much larger than the large marbles used by boys (called 'alleys'). They were placed with sprigs of the sacred *tulsî*-plant in small earthenware platters. Then on the top of the *piṇḍas* were scattered *kuśa* grass and flowers .... The men had *kuśa* grass twisted round their fingers, in token of their hands being perfectly pure for the due performance of the rite. Next, water was poured

k) The ancestors are invoked by prayers *(namaskârair upatishṭhate)*;

l) Three water libations are made;

m) The Pitṛis are dismissed.

Âpastamba (21, 1—9) though more concise, has about the same order of ceremonies. He puts the sacrifice of the food (f) before the burnt-oblations of ghee (e), mentions, however, that according to some teachers the order is to be reversed. Compared with Hiraṇyakeśin the ceremonies in Âpastamba are described as follows:

a) f) e) [e) f) *eke*] g) h) i) j) k) l) m)

More divergences are found in Bhâradvâja (II, 12—14), the chief divergence being that in Bhâradvâja the feeding of the Brahmans follows after the Piṇḍa-offerings. The beginning is much the same as in Hiraṇyakeśin. After the sûtra, prescribing the sacrifice of the food, we read the following words: *parishaddakshiṇato darbhamushṭiṁ nidhâya tasmin dakshiṇâpavargâṁs trîn udakâñjalîn upaninayati | asâv ava nenikshveti pitar asâv ava nenikshveti pitâmahâsâv ava nenikshveti | evam* — — — (and here the copy at my disposal shows a lacuna). To the south of the assembly he lays a handful of Darbha grass down, upon it he pours three handfuls of water towards the south, (saying): 'N. N., wash thyself, father!' 'N. N. wash thyself, grandfather!' etc. There can be no doubt that the following words, which are lost, contained some prescriptions about the offering of Piṇḍas. After the prayers to the Manes (k) and the three water libations (l), he returns without looking backwards *(apratîksham etya)*, and then he makes the Brahmans partake of the food. When we compare again the ceremonies as described by Hiraṇyakeśin, we get the following order for Bhâradvâja:

c) d) e) f) i) j) (?) k), l) g) m)

---

into the palms of their hands, part of which they sprinkled on the ground, and part on the *piṇḍas*. One or two of the men then took threads off their clothes and laid them on the *piṇḍas*, which act is alleged to be emblematical of presenting the bodies of their departed ancestors with garments.' (*Indian Antiquary*, vol. v, 1876, p. 203.)

Bhâradvâja and Âpastamba prescribe, that the sacrificer shall eat of the rest of the food, 'at least a morsel', says the latter.[1]

The Ashṭakâs have been treated by Dr. CALLAND as ancestral rites, though their character as such is not quite clear in the Gṛihyasûtras of Gobhila, Âśvalâyana, Śâṅkhâyana and Pâraskara. However, I think, Dr. C. is right in assuming that at least one of the three Ashṭakâs, that which was celebrated with meat, was from olden times meant for the Manes. He arrives at this conclusion from the fact that so many ceremonies and mantras relating to the Manes occur in the Ashṭakâ rites. He might also have referred to the fact of the Ashṭakâs being celebrated in the second half of the month when the moon is decreasing, this being the regular time for ancestral rites. Moreover, the animal sacrifice on the Ashṭakâ festival is a significant circumstance when we remember the old saying, that an animal may be slain on three occasions, and on three occasions only, the rites in honour of the Manes being one of them (Âpast. Gṛihy. 3, 9. Cp. Manu v, 41. Śâṅkh. II, 16, 1. Vâsishṭha IV, 5 seq.) On the other hand it is undeniable that the Ashṭakâ festivals as described in those four Gṛihyasûtras have also some connection with the beginning or rather with the close of the year.[2]

But the case becomes very different when we turn to the Gṛihyasûtras belonging to the Black Yajurveda. In all these Gṛihyasûtras — that is to say, in the Kâṭhakagṛihya and in the Gṛihyasûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin — we find the Ashṭakâ festival described in such a way as to leave no doubt that they were devoted chiefly, if not wholly, to the worship of the Manes. In the Gṛihyasûtras of Gobh., Âśv., Śâṅkh. and Pâr. it is the Anvashṭakya, the festival which takes place the day after the Ashṭakâ, that is celebrated distinctly as a Śrâddha, when Piṇḍas have to be offered to the male and female ancestors. The Dharmaśâstras speak only of Śrâddhas to be celebrated both on the

[1] Cf. *Âśv. Śraut.* II, 7. 12 seqq.

[2] See OLDENBERG, *Indische Studien*, XV, p. 145 seq. JOLLY, *Das Dharmasûtra des Vishṇu und das Kâṭhakagṛihyasûtra*, p. 42.

Ashṭakâs and on the Anvashṭakâs. (See Vishṇu 73, 8 seq. Manu IV, 50.) Yâjñavalkya (I, 217) mentions only the Ashṭakâs. Now in Baudhâyana's Gṛihyasûtra we find no mention of the Anvashṭakya, but what he describes under the title of Ashṭakâhoma bears a remarkable resemblance to the description of the Anvashṭakya in the other Gṛihyasûtras. In Baudh. we find even the name Ashṭakâśrâddha. The sacrificer, it is said (II, 16), announces the festival to the Brahmans *(kshaṇam prâha)* by the words: 'The festival is to be performed at the Ashṭakâśrâddha' *(ashṭakâśrâddhe kshaṇaḥ kriyatâm iti)*. The Brahmans reply: '*Om*, let it be' *(om, tatheti)*.[1] And the Kâṭhakagṛihya distinctly says that all the Śrâddhas follow the rites prescribed for the Ashṭakâs. We read 53, 2: *ashṭakâvikârâṇi hi sarvaśrâddhâni*, and again 54, 1: *sarvaśrâddhânâm ashṭakânvitatvam*.[2] And in Kâṭhaka 49, 2 it is said: *tisro 'shṭakâḥ pitṛidaivatyâḥ* 'Three Ashṭakâs (have to be celebrated) and the Fathers are the deities (to be worshipped)'.[3]

Three Ashṭakâs — the first to be celebrated with vegetables, the second with meat, the third with sesamum cakes — are prescribed by the Kâṭhakagṛihya in accordance with Vishṇu 73, 8. 74, 1; Śâṅkh. III, 12 seqq. Likewise Gobh. III, 10 seqq. and Pâr. III, 3 teach three Ashṭakâs, only prescribing cakes for the first and vegetables for the third Ashṭakâ. The Mânavagṛihya II, 8 also knows of three Ashṭakâs to be celebrated after the full-moon of Âgrahâyaṇa and before the full-moon of Phâlguna. Âśv. II, 4, 1 and Kautsa, as quoted by Gobhila (III, 10, 5 seq.), prescribe even four Ashṭakâs. All these authors teach three or four Ashṭakâs to be celebrated in three resp. four successive months, and they vary only with respect to the Anvashṭakâ, whether there should be one only or one

[1] This passage occurs in BÜHLER's MS. The two chapters *Baudh.* II, 16 and 17 on the Ashṭakâs are also quoted by *Hemâdri*, pp. 1694 seqq. There the passage quoted above does not occur; so it may be an interpolation. On the whole, however, I found, that BÜHLER's MS. has better readings than the edition of *Hemâdri*.

[2] JOLLY l. c. pp. 42. 61.

[3] Professor JOLLY translates (l. c. p. 43): '*Es sind drei Ashṭakâs, den Manen und den Göttern zu Ehren, (zu feiern)*'. See, however, *Gobh.* III, 10, 1: *ashṭakâ pitṛidevatâ*, *Âpast. Dharmas.* II *16, 3*: *tatra pitaro devatâḥ*.

after each Ashṭakâ. Âśv. II, 4, 2 mentions already the alternative that only one Ashṭakâ festival may be celebrated, and the Prayogaratna says that in this case the Ashṭakâ of the month Mâgha is to be selected.[1]

Now Baudhâyana allows three alternatives. The Ashṭakâhoma, he says (II, 16), shall be performed on the eighth day of the second fortnight in the month Taisha; likewise in Mâgha and Phâlguna, if he chooses to perform it separately. If, however, he prefers performing it jointly, then it has to take place on the seventh, eighth and ninth days of the second fortnight after the full-moon of Mâgha. Or, lastly, he may perform it on the eighth day only.[2] The second alternative is that chosen by Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin who know only one, the one Ashṭakâ or Ekâshṭakâ. They prescribe cake offerings on the seventh day, animal sacrifice and offerings of meat on the eighth day, and a Śrâddha on the ninth day. Baudhâyana does not separate cake and meat offerings. The following are the chief ceremonies as taught in the Baudhâyanîya Gṛihyasûtra:

Brahmans are invited, and both the Brahmans and the sacrificer bathe. A cow is brought to the place of sacrifice, sprinkled with water, slain and dissected. The omentum is cut out and roasted. In a separate fire meat, boiled rice and cakes are prepared. Water with sesamum is offered to the Brahmans who represent the ancestors. Then presents of clothes, perfumes, incense and garlands are made to the Brahmans. Now he makes five oblations out of the *Sruva*-spoon, cuts three portions off the omentum and offers them, burns seventeen Ashṭakâhomas, cuts the cake into eight pieces, offers three in the fire, and gives the rest to the Brahmans. The boiled rice, meat and cake are now mixed up with ghee and offered as burnt-oblations to the Fathers, grandfathers, great-grandfathers, mothers, grandmothers,

---

[1] See OLDENBERG, *Sacred Books of the East*, vol. XXIX, p. 206.

[2] BÜHLER'S MS. fol. 26ᵃ, ll. 4 seqq. reads: *athâshṭakâhomas taishye mâsy aparapakshasyâshṭamyâṁ kriyetaiva mâgha evam phâlgune yadi vihṛito yady u vai samasta uparishṭân mâghyâḥ paurṇamâsyâ aparapakshasya saptamyâm ashṭamyâṁ navamyâm iti kriyetâpi vâshṭamyâm eva* | The text given by *Hemâdri*, p. 1694, is corrupt.

great-grandmothers, to the grandfathers on the mother's side, the mother's grandfathers, the grandmothers on the mother's side, the mother's grandmothers, the mother's great-grandmothers, to the teachers *(âcâryebhyaḥ)*, teachers' wives, masters *(gurubhyaḥ)*, masters' wives, friends *(sakhibhyaḥ)*, friends' wives, relations *(jñâtibhyaḥ)*, relations' wives, kinsmen *(amâtyebhyaḥ)* and kinsmen's wives, to all men and all women *(sarvebhyaḥ sarvâbhyaḥ)*, and lastly to Agni Kavyavâhana Svishṭakṛit. The dishes are in fact offered in the mouths of the Brahmans,[1] after having been placed on Darbha grass and covered with Darbha grass. The latter action is accompanied by the Mantras addressed to the Fathers, grandfathers etc.: *pitṛibhyaḥ svadhâ namaḥ svâhâ, pitâmahebhyaḥ svadhâ namaḥ svâhâ* etc. When the Brahmans are satisfied with food, they are presented with gold, clothes, brass and earthen vessels, cows, horses, goats, sheep, elephants, slaves, servants, rice, barley, beans, sesamum, sticks, shoes, umbrellas, jars, chairs, beds etc. etc. Having honoured and dismissed the Brahmans the sacrificer makes cakes *(piṇḍas)* out of the remnants of the food, and offers them with the same mantras as before to the fathers, grandfathers, great-grandfathers etc. etc. We see that with Baudhâyana the Aṣṭakâ Śrâddha is a real All Souls festival, for not only the three ancestors but the Manes in the widest sense of the word have to be worshipped.[2]

If the performer chooses to keep the festival for three days, he has on the second and third days to go through exactly the same ceremonies as on the first day, using the meat left from the first day. *Evaṁ śvobhûte mâṁsaśeshena | evam eva śvobhûte yadi tryaham.* He who cannot afford to kill a cow, may offer any other animal or anything

[1] Cf. *Âpast. Dharmas.* II, 16, 3: The Brahmans (who are fed) represent the Âhavanîya fire.

[2] As a rule Piṇḍas are offered only to the three Fathers, i. e. father, grandfather and great-grandfather, at the *Anvashṭakâ* Śrâddha also to the female ancestors, and, if he likes, also to the teacher and the pupils who have no children. *Âśv.* II, 5, 8; *Pâr.* III, 3, 11 seq. *Gobh.* IV, 3, 10 says: If he does not know the names of his ancestors, he may offer the Piṇḍas to the Manes who live on the earth, in the sky and in heaven. Cf. *Hir.* II, 11, 1; 12, 4.

whatever, or he may give presents, or feed a cow, or only study the Śrâddha Mantras, or burn brushwood, saying, 'This is the Ashṭakâ', but on no account shall he be without an Ashṭakâ.[1]

According to Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin, the chief festival takes place on the day called Ekâshṭakâ, that is, that eighth day in the second fortnight after the full-moon of Mâgha which coincides with the Nakshatra Jyeshṭhâ. The construction of the sûtra Âpast. 21, 10 is rather difficult. He says: *yâ mâghyâḥ paurṇamâsyâ uparishṭâd vyashṭakâ tasyâm ashṭamî jyeshṭhayâ sampadyate tâm ekâshṭakety âcakshate.* We should expect another *yâ* after *tasyâm*. That the commentators, however, are right in explaining *vyashṭakâ* by *aparapaksha* is proved by Hir. II, 14, 2 — *mâghyâḥ paurṇamâsyâ yo 'parapakshas tasyâshṭamîm ekâshṭakety âcakshate* — which reads like a commentary on Âpastamba's sûtra. By adding *anûrâdheshu* after *tataḥ pûrvedyur* in the next sûtra, Hiraṇyakeśin explains the words *tasyâm ashṭamî jyeshṭhayâ sampadyate* of Âpastamba's sûtra. Little help is to be got from the Bhâradvâjîya Gṛihyasûtra, where the same passage occurs, the text being hopelessly corrupt.[2]

The three Gṛihyasûtras (Bhâr. Âpast. Hir.) agree in dividing the whole of the Ashṭakâ celebration into three parts:

I. The cake offering on the seventh day.[3] — First of all, says Bhâradvâja, a cake of four Śarâvas of rice is prepared in six

[1] See *Śâṅkh.* III, 14, 3—6. *Âśv.* II. 4, 7—11. *Gobh.* IV, 1, 18—22. OLDENBERG, *Ind. Stud.* XV, p. 147. — *Âpast.* 22, 10 allows curds to be offered with joined hands instead of the usual Ashṭakâ offerings.

[2] *Bhâr.* II. 15: *ashṭakâṁ vyâkhyâsyâma | uparishṭân mâghyâḥ prâk —— ghovahulas (*read *phâlguṇyâs ?) | tasyâm ashṭami sopriyâ (*sic, read *ashṭamî jyeshṭhayâ ?) sampadyate tâm ekâshṭakety âcakshate* | The sûtra *Âp.* 21, 10 is quoted in *Sâyaṇa's commentary on Tâṇḍya Mahâ-Brâhmaṇa* V, 9, 1, and a similar quotation occurs ibid. X, 3, 1 from an 'Adhvaryusûtra', which is perhaps only another name for the Âpastambîya Sûtra (meaning 'the Sûtra of the Yajurveda'). The text in the edition of the *Tâṇḍya M. Br.* is corrupt in both cases. In the commentary on *Taitt. S.* IV, 3, 11, 3 Âpastamba's sûtra is quoted again. See LUDWIG, *Der Rigveda*, vol. IV, p. 425. As to the important role ascribed to the Ekâshṭakâ in the Veda, see WEBER, *Die vedischen Nachrichten von den Nakshatra* II, (Berlin 1862) p. 341 seq.

[3] This cake offering is mentioned also by *Âśv.* II, 4, 5. — A cake of four Śarâvas is mentioned already in the Taittirîya Saṁhitâ (III, 3, 8, 4) in connection

dishes or in one dish[1] and offered as a burnt-oblation in the house-fire with prayers addressed to the ancestors. The ceremony is concluded by an offering to Agni, the Carrier of food belonging to the Manes *(agnaye kavyavâhanâya svishṭakṛite svadhâ namaḥ pitṛibhyaḥ svâheti)*. Bhâradvâja does not say when this cake offering is to be performed. Âpastamba says that this 'preparatory ceremony' *(aupakâryam)* takes place on the evening of the day preceding the Ekâshṭakâ. Hiraṇyakeśin names the afternoon as the proper time. Bhâradvâja speaks only of a burnt-oblation, he makes no mention at all of Brahmans to be fed. Âpastamba says, that only a portion of the cake is burnt in the fire, while the rest has to be divided into eight portions which are offered to the Brahmans. In addition to the cake oblation Hiraṇyakeśin also prescribes Piṇḍa offerings, presents to the Brahmans and the rest of the usual Śrâddha ceremonies.

II. The animal sacrifice. — The chief part of the festival on the eighth day is the sacrifice of a cow, offered to the Manes. The rites are much the same as those described by Baudhâyana. Apart from this sacrifice dishes of rice, meat and ghee are offered as burnt-oblations to the Fathers. Thus far Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin are unanimous. But while Bhâradvâja makes no mention of Brahmans to be invited or of Piṇḍa offerings, Hiraṇyakeśin teaches Piṇḍa offerings and the rest of the Śrâddha rites also for the eighth day. Âpastamba — thus forming a link between the two — prescribes Piṇḍa offerings; he adds, however, that according to 'some' teachers (which may refer to Bhâradvâja) the Piṇḍa offerings take place only on the Anvashṭakâ.

with the Ekâshṭakâ. We read there: 'On the Ekâshṭakâ, the Ruler of the days, he shall prepare a cake of four Śarâvas, and on the morning he shall burn brushwood with this (cake). If (the brushwood) burns he will have a good year; if not, a bad year'. The commentator explains: 'With the cake, which must be very hot, he shall burn the brushwood. He throws a live coal over the cake, and dried grass over the coal. All that is to be done in the midst of the brushwood. Now, if the fire of this cake burns the whole brushwood, it is a good sign; if not, a bad sign.' See also WEBER *l. c.* p. 342.

[1] *Hir.* II, 14, 4 has the cake prepared in four dishes. *Âp.* 21, 13 says, that according to some teachers a cake in eight dishes has to be prepared.

III. The Śrâddha on the ninth day.[1] — As to the ninth day, the three Gṛihyasûtras agree in prescribing a regular Śrâddha to be performed according to the Mâsiśrâddha rite. For this Śrâddha the meat left over from the preceding day is to be used. The wording of the sûtras is nearly the same:

Bhâradvâja: *śvobhûte pitṛibhyo mâṁsaśeshena mâsiśrâddhasyâvṛitâ (śrâddhaṁsyâkṛitâ* MS.*) śrâddhaṁ karoti.*

Âpastamba: *ata eva yathârthaṁ mâṁsaṁ śishṭvâ śvobhûte 'nvashṭakâ.*

Hiraṇyakeśin: *śvobhûte mâṁsaśesheṇa pitṛibhyo 'nnaṁ saṁskṛitya . . juhoti. . . yathâ mâsike.*

Âpastamba alone mentions the Anvashṭakâ by name. Bhâr. Baudh. and Hir. apparently mean the same when they say that a Śrâddha is to be performed 'on the next day', that is, on the day following after the Ashṭakâ.

The cake offering on the seventh day as taught by Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin corresponds to the first Ashṭakâ in the Gṛihyasûtras of Gobhila and Pâraskara, the cake-Ashṭakâ *(Kuchen-ashṭakâ)*. There is nothing corresponding to the Ashṭakâ that is celebrated with vegetables *(Gemüseashṭakâ)*. Hiraṇyakeśin (II, 13, 3—5), however, says that on the Mâdhyâvarsha, or the Śrâddha to be celebrated in the middle of the rainy season according to the rite of the monthly Śrâddha, vegetables may be offered, if meat is not available. The same festival is called the 'fourth Ashṭakâ' by Pâr. III, 3, 13, who states that vegetables have to be offered.[2]

A curious custom is mentioned in the Mânavagṛihyasûtra (II, 9). On the evening preceding the last Ashṭakâ (that is in Mâgha) the sacrificer goes to a crossway, kills and dismembers a cow, and

[1] Haradatta in his commentary on *Âpast.* 21, 12 mentions that some commentators explain that the cake offering is made on the eighth day, the cow is killed on the ninth, and the Anvashṭakâ celebrated on the tenth day. But, he adds, this is not borne out by the Śâstras.

[2] See OLDENBERG, *Sacred Books of the East,* vol. XXIX. pp. 103. 345. CALLAND, pp. 43 seqq. I do not believe that it is possible to read with Oldenberg *mâghyâ-varsha* for *mâdhyâvarsha.* The evidence of the MSS. in Śâṅkh. Pâr. and Hir. is too strong against it.

distributes the meat among all who happen to come across the way. On the next day (the Ashṭakâ) another cow is sacrificed in the usual manner.

It is interesting to see how closely the Gṛihyasûtras of Baudhâyana, Bhâradvâja, Âpastamba and Hiraṇyakeśin agree in all the points where they differ from the other Gṛihyasûtras. On the other hand, it is surprising that Baudhâyana differs so much from Bhâr. Âpast. and Hir., and that Bhâr. stands nearer to Hiraṇyakeśin with whom he often literally agrees, than to Âpastamba.

Ueber die armenische Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister'.

Von

Friedrich Müller.

In Benfey's *Orient und Occident*, II, 369, findet sich ein kurzer Aufsatz von P. Lerch, in welchem von einer im Jahre 1847 in Moskau erschienenen russischen Uebersetzung der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' Nachricht gegeben wird. Der russische Uebersetzer hat die Arbeit nach einer Handschrift ausgeführt, die im Jahre 1687 unter Schāh Suleimān (1666—1694) in Ispahān geschrieben worden sein soll und bemerkt, es sei ihm unbekannt, ob das armenische Original jemals gedruckt worden oder überhaupt von den Freunden orientalischer Literatur gekannt ist.

Was den letzten Punkt anbelangt, so bemerke ich, dass von der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' in der armenischen Schriftsprache drei Ausgaben existiren, welche in der *Bibliographie Arménienne*, Հայկական տառեւագրութիւն, Venedig 1883, S. 564 angeführt werden. Dieselben wurden in den Jahren 1696, 1720 und 1740 im Orient gedruckt. Das Buch ist ungemein selten und dürfte nur in sehr wenigen öffentlichen Bibliotheken Europas sich finden. Ich habe jahrelang umsonst darnach gefahndet, bis es mir endlich vor kurzer Zeit gelang, durch meinen hochverehrten Freund Dr. G. Basmadjian in Scutari eines Exemplars dieser literarischen Rarität theilhaftig zu werden.

Mein Exemplar repräsentirt die Ausgabe von 1190 (1740). Es ist ein Sedezband und 328 Seiten stark. Davon füllen die ‚Sieben

weisen Meister' 287 Seiten; auf den folgenden Seiten finden sich Dinge, welche nicht dazu gehören, nämlich Gebete und geistige Betrachtungen.

Der Name des Kaisers, dessen Tochter der Feldherr (ստրատելատ) Pontianus (փոնցիանոս *phontshianos*) heiratet und von dem er das Reich erbt, lautet մոզոլոս *(mozolos)*. — Die Namen der sieben weisen Meister lauten: պանցիլիաս *(pantshilias)*, չենդուլոս[1] *(tšhendulos)*, գարդոն *(gardon)* oder գաթոն *(gathon)*, մալխիօրախ *(malχiōraχ)*, յօսեփոս *(jōsephos)*, կղէոպաս *(kγēopas)*, յովակիմ *(jowakim)*.

Die zweite Gemahlin des Kaisers ist eine Tochter des Königs Mozolos. S. 14 heisst es: եւ գնացեալ հրաւիրակքն՝ շուրջ եկին 'ի բազում տեղիս. եւ զբաին զդուստրն մոզոլոսի արքային՝ գեղեցիկ յոյժ. եւ բերին առ կայսրն.

Als die Kaiserin sieht, dass die Ehe kinderlos ist, da bittet sie den Kaiser, er möge seinen Sohn aus erster Ehe an den Hof kommen lassen, damit sie sich an seinem Anblicke ergötze, bis dass ihnen Gott eine Nachkommenschaft schenkt. S. 16: եւ ես տեսութեամբ նորին ուրախացայց. մինչեւ տէր աստուածն իմ պարգեւեսցէ մեզ զաւակ. Der Kaiser befiehlt dann mittelst eines Edictes (հրաւարտակ), man möge seinen Sohn am Pfingstfeste ('ի տօնի պենտակոստէին) an den Hof bringen.

In dem Briefe, welchen Diocletian der Kaiserin in die Hand gibt, heisst es S. 24: չարաչար մեղք է առաջի աստուծոյ ‚es ist eine böse Sünde vor Gott'.

In der dritten Erzählung der Kaiserin (S. 63) wird der Mann, welcher zur Zeit des Kaisers Octavianus (կայսր օգդաւիանոս) lebte, als Soldat bezeichnet (զինուոր մի).

Der Schluss ist ganz so, wie er von LERCH angegeben wird.

In der Erzählung des dritten Meisters ist es (abweichend von LERCH's Ausgabe) eine Elster, welche hebräisch spricht. — S. 73: ունէր անծեղ մի՝ զոր ուսուցեալ էր լեզու եբրայեցերէն.

In der vierten Erzählung der Kaiserin lautet der Name des gescheidten Knaben *Yērilnos* (եէրիլնոս).

---

[1] Offenbar ein Schreibfehler für լենդուլոս *(lendulos)*.

In der Erzählung des vierten Meisters findet sich als Liebhaber, elchen die junge Frau sich wünscht, ein Geistlicher angegeben. . 99: ասէ մայրն. ապա ի՞նձ զո՞վ կամիս սիրել. ասէ դուստրն. զքահանայն կեղեցւոյս այսորիկ. — Als die Mutter die Tochter frägt, warum sie icht lieber einen Soldaten oder jemand Anderen zum Liebhaber ich wählen wolle, damit die Sünde nicht so gross sei, da meint ie Tochter, alle anderen könnten sie einmal verlassen und dann losstellen, während der geistliche Herr es sorgfältig verbergen müsse, hr treu bleibe und ihr obendrein alles gebe, was sie von ihm verangt. — S. 100: բայց քահանայն թագուցանէ. վասն զի յայտնել ո՛չ արէ. այլ եւ հանապազ ընդ իս լինի եւ զինչ խնդրեմ՝ տայ ինձ.

In der fünften Erzählung der Kaiserin lautet der Name des Kaisers օգդաւիանոս (*ōgdawianos*) und jener des Zauberers վիրկիլիոս *wirkilios*), also genauer als bei Lerch. — Ebenso erwähnt unsere Bearbeitung das Bildniss, sowie auch das grosse Feuer und den Brunnen. — S. 117: զի 'ի տեղի մի բացարձակ 'ի մէջ քաղաքին արար ուր անշէջ. որ միշտ աղբաւր ջեռնուին. եւ առ հրովն արար աղբիւր րոյ. զի աղբաւր ըմպեսցեն եւ լուասցին.

In der Erzählung des fünften Meisters ist auch bei uns կալենոս *kalenos*) ein Enkel (թոռն) des բոքրատէս (*boqratēs*). Es ist der König on Ungarn (թագաւոր մաճարաց), welcher den berühmten Arzt beuft. — Als heimlicher Vater des Sohnes der Königin von Ungarn st ein Gesandter des Königs von Burgund (bei uns verschrieben = Portonk) angegeben. S. 135: 'ի ժամանակի միում պորտոնկացւոյ թագաւորին դեսպանն եկն առ մեզ. եւ յաղթմանէ չարին՝ 'ի նմանէ յղացայ մանուկս զայս.

In der sechsten Erzählung der Kaiserin finden sich die Leichen ler Apostel Petrus und Paulus erwähnt. S. 143: եւ թագաւորն այն որհեցաւ առնուլ բանութեամբ 'ի հռոմայ զմարմինսն սրբոց առաքելոցն զպետրոսի եւ պօղոսի վասն բժշկութեան իւրոյ.

In der Schlusserzählung Diocletians lautet der Name des Kaisers, an dessen Hofe die beiden Freunde leben und der in Alexandria աղէքսանդրիայ) residirt, Tyros (տիւրոս). — Der Nebenbuhler Ludwigs heisst Sidon (սիդոն) und ist ein Sohn des Königs von Spanien (որդի

սպանիացւոց արքային). Der Name der Geliebten ist Florentia (*Ֆլօրէնցիա*).

Die Strafe, welche die Stiefmutter Diocletians erleidet, ist die folgende: sie wird an den Schweif eines wilden Pferdes gebunden, geschleift und dann mit ihrem heimlichen Buhlen verbrannt. S. 287: *եւ նոյնժամայն հրամայեաց որդի արքային՝ որ կապեցին զթագուհին ամեհի ձիոյ ագի. եւ քարշեալ փողոցէ 'ի փողոց՝ տարեալ այրեցին ընդ սիրառն իւրում.*

Und am Schlusse heisst es: *եւ ամենեքեան օրհնէին զաստուած. որ զանպարտն փրկեաց եւ զթագուհին պատժեաց.*

Ich habe die in dem Romane vorkommenden Eigennamen sämmtlich nach der alten und jetzigen ostarmenischen Aussprache transscribirt. Leider sind nicht alle Namen im Original nach derselben Aussprache niedergeschrieben worden. So hat man bei *պանցիլիաս* (*pantshilias*), *կղէոպաս* (*kγēopas*), *յովակիմ* (*jowakim*), *բոքրատէս* (*boqratēs*), *տիւրոս* (*tyros*), *սիդոն* (*sidon*) die alte und jetzige ostarmenische Aussprache sich vorzustellen, während man bei *լենդուլոս* (*lendulos*), *գաթոն* (*gathon*), *օգդաւիանոս* (*ōgdawianos*), *վիրկիլիոս* (*wirkilios*), *կալենոս* (*kalenos*), *պորտոնկ* (*portonk*) an die moderne westarmenische Aussprache zu denken hat, wobei dann diese Worte wie *lentulos, kathon, oktawianos, wirgilios, galenos, bordong* (*borgond*) lauten.

Ich denke, dass die vorangehenden Notizen, welche zur Ergänzung des Lerch'schen Aufsatzes dienen sollen, den Sagenforschern nicht unwillkommen sein und ihnen die Mittel an die Hand geben dürften, den Zusammenhang der armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister' mit den occidentalischen Fassungen dieses Romans genauer zu erkennen.

Zum Schlusse erlaube ich mir noch die Mittheilung, dass, wie Dr. Nicolaus Karamianz mir berichtet, neben jener Recension der ‚Sieben weisen Meister', welche die gedruckten Exemplare repräsentiren und welche unzweifelhaft auf eine occidentalische Quelle zurückgeht, noch eine zweite aus der syrischen Quelle geflossene und bisher leider ungedruckte existirt. Möge ein armenischer Gelehrter mit dieser Recension uns recht bald bekannt machen!

Zum Kitâb al-Fihrist.

Von

M. Th. Houtsma.

Bekanntlich ist in dem FLÜGEL'schen Texte des *Kitāb al-Fihrist* eine Lücke im Anfange des fünften Buches (المقالة الخامسة), S. 172. Es fehlen nämlich die Angaben über den Ursprung und die Anfänge des Kalām und die biographischen Nachrichten über die Begründer dieser Wissenschaft, wie واصل بن عطاء, النظّام und Andere, woran sich der Text mit الواسطى anzuschliessen hätte. Zwar, bemerkt der Herausgeber in seinen Anmerkungen z. a. O., enthält der Leydener Codex Nr. XXI, Bl. 247 v. — 259 v., den hier fehlenden Abschnitt sicher zu einem grossen Theil — der Eingang geht auch ihm ab — und vielleicht nicht gerade in der ursprünglichen Fassung, allein das Fragment ist nicht etwa incorrect, es ist geradezu das vollendete Muster eines nach Wort und Satz völlig unbrauchbaren Kauderwälsches, das die totale Unwissenheit seines Schreibers — ich sage nicht Urhebers — documentirt und wohl ohne Nebenbuhler dasteht. Auf ähnliche Weise hat FLÜGEL sich auch in der Einleitung S. XVII ausgesprochen und die völlige Unbrauchbarkeit dieses Fragmentes behauptet. Leider, sagt er daselbst, ist aber der Text ein solcher, dass nur einzelne Zeilen sich ohne Anstand lesen lassen, während alles andere von orthographischen Fehlern (z. B. بلاث st. بلاد), Entstellungen (z. B. ونضا عته فهم st. ومصنفاتهم), unleserlichen Worten, Auslassungen, ungehörigen Zusammenstellungen, kurz von sinnwidrigen Wendungen aller Art strotzt, so dass ich von aller Benutzung habe absehen müssen. Auch meint er, dass die Ausdehnung der bio-

graphischen Artikel den Verdacht errege, dass sie mit anderen Zuthaten durchsetzt sein mögen.

Allerdings liegt in diesem verdammenden Urtheile Flügel's viel Wahrheit; was er über orthographische Fehler, Entstellungen u. s. w. bemerkt, muss ich unbedingt bestätigen. Das Fragment ist wirklich ein Specimen von Kakographie; dass es aber deshalb unbrauchbar sei, muss ich bestreiten, und glaube durch die hier folgende Publication das Gegentheil bewiesen zu haben, denn bei wiederholter Lectüre war mir deutlich geworden, dass der Abschreiber zwar völlig unwissend war und vieles verlesen hat, doch im allgemeinen nach einer guten Vorlage arbeitete, welche im Grossen und Ganzen durch Vergleichung mit den sonstigen Quellen wieder herzustellen möglich wäre. Zwar sind Fragezeichen übrig geblieben und habe ich nur in einigen Artikeln es gewagt, den lückenhaften Text zu ergänzen, doch davon abgesehen ist der Rest brauchbar. Damit ist zugleich gesagt, dass derjenige, welcher hoffen sollte, die Lücke im *Kitāb al-Fihrist* völlig ergänzt zu sehen, sich enttäuscht finden wird. Schon Flügel bemerkt, dass dem Fragmente der Eingang fehlt; wir können hinzufügen, dass ausserdem, mit einer einzigen Ausnahme (bei Ibn ar-Rawandī) die bibliographischen Daten fehlen und dass überhaupt das Fragment einen Auszug enthält, hauptsächlich biographischen Inhalts aus dem ersten und zweiten Fann des fünften Buches. Endlich ist noch der aus dem Leydener Cataloge in Flügel's Angaben übergegangene Irrthum zu berichtigen, dass das Fragment bis fol. 254 im Codex sich erstrecke; es endet ja bereits auf fol. 252r., zwar ohne dass der Abschreiber sich davon bewusst war, der in einem Athem fortschreibt und auf den folgenden Blättern aus irgend welcher Anthologie Auszüge mittheilt, welche mit dem Vorhergehenden gar nicht zusammenhängen.

Das Fragment enthält also Auszüge aus dem ersten und zweiten Fann des fünften Buches und daher ist es leicht, die Aechtheit zu prüfen, weil der zweite Fann auch in anderen Handschriften des *Fihrist* und in Flügel's Ausgabe steht. Namentlich bieten sich die Biographieen von هشام بن الحكم und شيطان الطاق zur Vergleichung dar, und wer

sich diese Mühe gibt, wird bald einsehen, dass der Text bei Flügel eine castigirte Ausgabe ist und der unserige das Lob grösserer Ursprünglichkeit und Vollständigkeit beanspruchen kann, weil darin die šiitischen Neigungen des Autors viel deutlicher zum Vorschein treten und die den Hanafiten anstössigen Anekdoten von den Disputationen zwischen Abu Ḥanîfa und شيطان الطاق z. B. nicht fortgelassen sind. Bekanntlich hat Goldziher in der *Z. d. DMG.*, Band xxxvi, S. 278 ff. die Sympathien des Verfassers genügend beleuchtet, so dass jedermann sich überzeugen kann, dass wir in unserem Fragmente das echte Gepräge der Diction des *Fihrist* vor uns haben. Auch in den sonstigen Artikeln, welche sich nicht auf diese Weise controliren lassen, habe ich nichts bemerkt, was den Verdacht Flügel's, dass dieselben mit fremden Zusätzen durchsetzt sein sollten, rechtfertigen konnte. Speciell werden die Daten, z. B. in der Biographie von Ibn ar-Rawandî in den sonstigen Biographieen dieses merkwürdigen Mannes, worüber man die Anmerkungen vergleiche, als vom Autor des Fihrist herrührend, wörtlich citirt.

In der folgenden Textpublication habe ich darauf verzichtet, die Lesarten der Handschrift in den Noten mitzutheilen; überall wo die Emendation mir sicher schien, und wäre das Wort noch so entstellt, schweigen die Noten und enthalten nur solche Lesarten, welche ich entweder gar nicht oder nur zweifelhaft habe verbessern können. In den hinzugefügten Anmerkungen bin ich theilweise dem Beispiel der Flügel'schen Noten gefolgt, doch habe ich bei Ibn ar-Rawandî das mir bekannt gewordene Material verarbeitet und auch sonst ein paar Bemerkungen eingestreut, welche die Leser interessiren möchten.

واصل بن عطاء

كان واصل بن عطاء الغزّال طويل العنق جدّا حتى عابه بذلك عمرو بن عبيد وذلك انه لما حضر واصل يوم اراد مناظرة عمرو فرآه عمرو * من قبل ان يكلّمه[1] قال ارى عنقا لا يفلح صاحبها فسمعه واصل فلمّا سلّم وجلس قال لعمرو اما علمت انّ من عاب الصنعة فقد عاب الصانع لتعلّق ما بينهما فاسترجع عمرو

[1] Nach *Kâmil* ٥٤٦, 14; ibn-Chall. ٧٩١ 91 (Cod. وافدا قبل).

وقال لا اعود الى مثلها يا ابا حُذَيفة ثم ناظره واصل فقطعه [1وله من التصانيف كتاب اصناف المرجئة وكتاب التوبة وكتاب المنزلة بين المنزلتين وكتاب خطبته التى اخرج منها الراء وكتاب معانى القرآن وكتاب الخطب فى التوحيد والعدل وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد وكتاب السبيل الى معرفة الحق وكتاب فى الدعوة وكتاب طبقات اهل العلم والجهل وغير ذلك واخباره كثيرة وكانت ولادته فى سنة ٨٠ للهجرة بمدينة رسول الله وتوفّى فى سنة ١٣١]

العلّاف

[2ابو الهذيل محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلّاف المتكلّم كان شيخ البصريّين فى الاعتزال ومن اكبر علمائهم وهو صاحب مقالات فى مذهبهم ومجالس ومناظرات] وقيل انه مات ابن لصالح بن عبد القدوس الذى يرمى بالزندقة فجزع عليه ووافـــاه ابو الهذيل العلّاف شيخ المعتزلة كالمتوجّع له فرآه حزنا فقال ابو الهذيل[2] [لا اعرف لحزنك وجها اذا كان الناس عندك كالزرع فقال صالح يابا الهذيل] انما اتوجّع عليه لانه لم يقرأ كتاب الشكوك فقال له وما هذا الكتاب يا صالح قال هو كتاب وضعته مَنْ قرأه تشكّك فيما كان حتى يتوهّم انه لم يكن وفيما لم يكن حتى يتوهّم انه قد كان قال له ابو الهذيل فشكّك انت فى موت ابنك واعمل على انه لم يمت وان كان قد مات وشكّك ايضا فى انه قد قرأ كتاب الشكوك وان كان لم يقرأه ⊙

[النظّام]

ابراهيم بن سيّار بن هانى النظّام ويكنى ابا اسحاق كان متكلّما شاعرا اديبا وكان يتعنّف ابا نواس وله فيه عدّة مقطّعات وايّاه عنى ابو نواس بقوله

فقل لمن يدّعى فى العلم فلسفة . حفظت شيئًا وغابت عنك اشياء
لا تحظر العفو إن كنت امرًا حرجا[3] فانّ حظركه بالديـــــــن ازراء

وذلك انه كان يدعوه الى القول بالوعيد فيأبى عليه، ومن كلام النظّام فى صفة عبد الوهّاب الثقفى ولم ير احسن وجها منه هو والله احلى من امن بعد

---

[1] Nach ibn-Chall. a. a. O.

[2] Nach ibn-Chall. n. ٦١٧.

[3] Vgl. u. a. Ibn Nobâta, *Comm. in epistol. ibn-Zaidun*, ed. Bulaq, p. ١٧٧٠ wo فطنا steht.

خوف وبرء [بعد] سقم وخصب بعد جدب وغنى بعد فقر ومن طاعة المحبوب وفرج المكروب ومن الوصال الرائم مع الشباب الدائم ومن شعره[1]

رَقَّ فلو بزَّت سرا بيلـــه علّقه الجوّ من اللطـــف
يجرحه اللحظ بتكـــراره ويشتكى الايماء بالطرف

ويقال ان [ابا] الهذيل حضره يوما وقد انشد هذين البيتين فقال له يابا اسحاق هذا لا يناك إلّا بأير من خاطر ⊙

[ثمامة بن اشرس]

ابو بشر[2] ثمامة بن اشرس النميرىّ من بنى نمير نبيه من جلّة المتكلّمين المعتزلة كاتب بليغ وبلغ من المأمون منزلة جليلة واراده على الوزارة فامتنع له وله فى ذلك كلام مشهور مدوّن فى خطاب المأمون حتى اعفاه وهو الذى اشار عليه ان يستوزر احمد بن ابى خالد بدلا منه وكان قبل المامون مع الرشيد ووجد عليه فحبسه عند غلام . . . . . [3] وكان يقرأ ويل يومئذ للمكذّبين[4] فيقول ويحك المكذّبون الانبياء عليهم السلام فيضربه ويقول انت زنديق ثم حكى الخبر الرشيد عند عفوه عنه وكان حبسه لما نقم على البرامكة لاختصاصه بهم فضحك الرشيد واحسن جائزته وكتب الى الرشيد من الحبس

عبد مقرّ ومولى شتّ نعمتـــه بما تحدّث عنه البدو والحضر
اوقرته نعما اتبعتها نعمـــــا طوارقا فبه[5] فى الناس يشتهر
ولم تزل طاعتى بالغيب حاضرة ما شانها ساعةً غشّ ولا غيـــر
فان عفوت فشىء كنت اعهده او انتصرت فمن مولاك تنتصر

وبلغ المومون انه لا يقوم لطاهر بن الحسين ويقوم لابى الهذيل ويأخذ ركابه حتى نزل فسأله عن ذلك فقال ابو الهذيل استاذى مذ ثلثين سنة ⊙

---

[1] Vgl. Ibn Nobâta a. a. O. p. ١٢٦ (wo noch ein paar Verse mehr aus dem-

[الجاحظ]

..... قال الجاحظ فى رسالته الى محمّد بن عبد الملك الزيّات المنفعة توجب المحبّة والمضرّة توجب البغضاء المضادّة توجب العداوة خلاف الهوى يوجب الاستثقال ومتابعته توجب الالفة الامانة توجب الطمانية الخيانة توجب المنافرة العدل يوجب اجتماع القلوب الجور يوجب الوحشة التكبّر يوجب المقت التواضع يوجب المودّة الجود يوجب الحمد البخل يوجب المذمّة التوانى والهوينا يوجبان الحسرة الحزم يوجب السرور التغرير يوجب الندامة الحذر يوجب العذر اصابة التدبير توجب ثواب النعمة الاستهانة توجب التباغض * التداعى مقدّمات السوء يوجب .....[1] ولكلّ واحدة من هذه نتائج اذا اقمت حدودها فان الافراط فى الكبر يدعو الى .....[2] والافراط فى الغدر يدعو الى ان لا تثق باحد وذلك ما لا سبيل .....[3] فى الموانسة يكسب خلط السوء والافراط فى الانغاص[4] .....

[ابن ابى دواد]

ابو عبد الله احمد بن ابى دواد من اولاد اياد بن نزار بن معدّ ومولده بالبصرة سنة ١٦٠ وفاته فى سنة ٢٤٠ فى خلافة المتوكّل وانه من افاضل المعتزلة وممن جرد فى اظهار المذهب والذبّ عن اهله والعناية به وهو من صنائع يحيى بن اكثم وبه اتّصل بالمأمون ومن جهة المأمون اتّصل بالمعتصم ولم يرفى ابناء جنسه اكرم منه ولا انبل ولا اسجى وقد يقال انه دعىّ فى اياد قال مخلد بن اياد المصلى (?) يهجوه

انت عندى من اياد ليس فى ذاك كلام عربىّ عربىّ عربىّ لا يضـــــــــام
شعر ساقيك وفخذيك حرام وتمـــام وضلوع الشلو من صدرك .....[5] وشام

[1] In der Handschrift steht: التداغى مقدّمات السزد يوحب البوله. Herr Baron von Rosen schlägt mir vor, das letzte Wort in التدانى zu verbessern und zu übersetzen: ‚das sich Enthalten von den ersten Anfängen schlechten Betragens bewirkt gegenseitige Annäherung'. Vgl. noch die Anmerkungen.

[2] Cod. ابلغت (sic), von Rosen schlägt vor المقت.

[3] Lücke im Cod. — Gewiss ist والافراط vor den folgenden Worten hinzuzufügen.

[4] Cod. الالقاض — von Rosen will الانقباض.

[5] Cod. etwa تبنع; de Goeje schlägt vor يَنْبُع.

لو تركّنت كذا لانجفلت منك نعـــام *وجنان مخصبات[1] ويرابيع عظـــــام
*يا ايادىّ كأن[2] كذّبنى فيك الانـــام ثم قالوا جاسمىّ من بنى الانباط حام
عربىّ عربىّ جاسمىّ والسلام

وكان لاحمد عدّة اولاد اغرب فى اسمائهم وكناهم فمن كنى اولاده ابو الوليد وابو دواد[3] وابو اياد وابو دعمى ولابن الزيادة[4] يهجوه ويعرض بذلك وكان ابن المعتزّ يستملحها

كم تردّى الدّلات يابن دوّاد لو تدوّدت لم تكن من اياد

ولاحمد بن ابى دواد شعر مطبوع منه

ما انت بالسبب الضعيف وانّما نجح الامور بقوّة الاسبـــــاب
فاليوم حاجتنا اليك فانّمـــا يدعى الطبيب لشدّة الاوصـــاب

[ابن الروندى]

قال ابو القاسم البلخى فى كتاب محاسن خراسان ابو الحسين[5] احمد بن يحيى ابن محمّد بن اسحاق الروندى من اهل مرو الروذ ولم يكن فى نظرائه فى زمنه احذق منه بالكلام ولا اعرف بدقيقه وجليله وكان فى اوّل امره حسن السيرة جميل المذهب كثير الحياء ثم انسلخ من ذلك كلّه باسباب عرضت له ولان علمه كان اكثر من عقله وكان مثله كما قال الشاعر

ومن يطيق مزكّى عند صبوته[6] ومن يقوم لمستور اذا خلعا

وقد حكى عن جماعة انه تاب عند موته مما كان منه واظهر الندم واعترف بانه انما صار الى ما صار اليه حمّيّةً وانفة من جفاء اصحابه به وتنحيتهم اياه من مجالسهم واكثر كتبه الكفريات الّفها لابى عيسى [ابن لاوى] اليهودى الاهوازى وفى منزل هذا الرجل توفّى ، مما الّف من الكتب الملعونة كتاب يحتجّ فيه على الرسل عمّ ويبطل الرسالة ونقضه على نفسه ونقضه الخيّاط ايضا كتاب نعت[7] الحكمة صفة القديم تعالى وجلّ اسمه فى تكليف خلقه امره ونهيه

[1] Nach Conjectur DE GOEJE's. Cod. وجياب مخصنات.
[2] Glänzende Conjectur DE GOEJE's für انا ما زنجان im Cod.
[3] Cod. زاواد.
[4] So Codex, wahrscheinlich unrichtig (vgl. oben مخلد بن اياد).
[5] Ibn-Chall. n. 34 الحسن.
[6] Cod. موته. Der Text des Verses ist hergestellt nach al-'Abbâsî; vgl. die Anm.
[7] Unrichtig *Fihr.* 177 und Tusî 58 عبث.

ونقضه عليه الخيّاط كتاب يطعن فيه على معظم[1] القران نقضه عليه الخيّاط وابو علىّ الجبّائى ونقضه هو على نفسه كتاب القضيب الذهب وهو الذى يثبت فيه ان علم الله تعالى بالاشياء محدث وانه كان غير عالم حتّى خلق لنفسه علما تعالى الله وجلّت عليته[2] ونقضه عليه ابو الحسين الخيّاط ايضا كتاب الفرند فى الطعن [على النبىّ] صلى الله عليه وآله وويل للطاعن عليه ونقضه عليه الخيّاط كتاب المرجان فى اختلاف اهل الاسلام ونقضه ابن الروندى على نفسه ومن كتب صلاحه كتاب الاسماء والاحكام وكتاب الابتداء والاعادة وكتاب الامامة فيه . . . . . وكتاب خلق القرآن وكتاب البقاء والفناء وكتاب لا شىء الا موجود وامثالها من كتبه كثيرة ‘

وحكى ابو الحسين ابن الروندى قال مررت بشيخ جالس وبيده مصحف وهو يقرأ ولله ميراث السموات والارض[3] فقلت وما يعنى ميراث السموات والارض قال هذا المطر الذى ترى فقلت ما يكون التصحيف[4] الا اذا كان مثلك يقرأ[5] ما هذا انما هو ميراثُ السمواتِ والارضِ فقال اللهم غفرا انا مذ اربعين سنة اقرأها وهى فى مصحفى هكذا ⊙

[الناشى]

لابى العبّاس الناشى

وشادن ما توخّى[6] وصفه احـــد ... الا تلجلج فى الوصف الذى وصفا
يلوح فى خدّه ورد على زهـــر ... يعود من حسنه غضا اذا قطفـــا
لا شىء اعجب من جفنيه انهما ... لا يضعفان القوىّ الا اذا ضعفـــا

[ابو على الجبّائى]

واسمه محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام من معتزلة البصرة وهو الذى ذلّل الكلام وسهّله ويسّر ما صعب منه واليه انتهت رئاسة البصريّين فى زمانه لا يدافع فى ذلك واخذ عن ابى يعقوب الشحّام وورد البصرة وتكلّم من بها من المتكلّمين

---

[1] Cod. مطم.
[2] Cod. علمه.
[3] Sur. 3, 176. Las der Šech etwa ميراثُ السمواتِ والارضُ?
[4] Cod. النصحف.
[5] Cod. منقر. Vielleicht بمقرئ.
[6] Cod. تولى. Ueberhaupt habe ich den Text dieses Gedichtes festgestellt nach Cod. Leid. 1957 (worüber in den Anmerkungen).

وصار الى بغداد فحضر مجلس ابى . . . . . [1] الضرير وتكلّم فتبيّن فضله وعلمه وعاد الى العسكر ومولده سنة ٢٣٥ وتوفّى سنة ٣٠٣ واوصى الى ابنه ابى هاشم ان يدفنه فى العسكر فابى ابو هاشم الا حمله الى جُبّى فحمل ودفنه فى مقبرة فيها والدة ابى على ووالدة ابى هاشم ناحية بستان ابى على قال عبد الله الكوكبى لابى على لا يعجبنى اللبن[2] فقال له ابو على عربىّ لا يعجبه اللبن مثل هاشمىّ يحبّ معاوية ' قال ابو علىّ انّ صاحب الزنج جاء الخبر بان فلانا القائد قتل فانشأ يقول

اذا فارس منا مضى لسبيله عرضنا لاطراف الاسنّة اخر

[الرمّانى]

كان السرىّ الرفّا جارا لابى الحسن على بن عيسى الرمّانى بسوق العطش وكان كثيرا ما يجتاز بالرمّانى وهو جالس على باب داره فيستجلسه ويحادثه يستدعيه الى ان يقول بالاعتزال وكان سرىّ يتشيّع فلما طال ذلك عليه [انشد]

اقارع اعداء النبىّ وآله قراعا يفلّ البيض عند قراعه
واعلم كلّ العلم انّ وليّهم سيجزى غداة البعث صاعا بصاعه
فلا زال من والاهمُ فى علوّه ولا زال من عاداهم فى اتّضاعه
ومعتزلىّ رام عزل ولايتى عن الشرف العالى بهم وارتفاعه
فما طاوعتنى النفس فى ان اطيعه ولا اذن القرآن لى فى اتّباعه
طبعت على حبّ الوصىّ ولم يكن لينقل مطبوع الهوى عن طباعه

[ابن زَبْر]

للقاضى ابى محمد عبد الله بن احمد بن [زبر][3]

العالم العاقل ابن نفسه اغناه حسن[4] علمه عن جنسه
كن ابن من شئت وكن مكمّلا فانّما المرء بفضل كتبه
كم بين من تكرمه[5] لاصله وبين من تكرمه لنفسه

[1] Unleserlich, etwa محاله im Cod.
[2] Im Cod. folgt وقال الكوكبى هنائنا.
[3] Cod. معروف.
[4] Cod. جنس. Diese Lesart lässt sich vielleicht vertheidigen.
[5] Cod. المكرمه.

[هشام بن الحكم][1]

هشام بن الحكم البغدادى الكندى مولى بنى شيبان كنيته ابو محمّد وقيل ابو الحكيم اصله من الكوفة وانتقل الى بغداد من جلّة اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وهو من متكلّمى الشيعة الاماميّة وبطائنهم وممن دعا له الصادق عليه السلام فقال اقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وآله التحيّات لا تزال مؤيّدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك وهو الذى فتق الكلام فى الامامة وهذّب المذهب وسهّل طريق الحجّاج فيه وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب وكان اوّلا من اصحاب الجهم بن صفوان ثم انتقل الى القول بالامامة بالدلائل والنظر وكان منقطعا الى البرامكة ملازما ليحيى بن خالد وكان القيّم بمجالس كلامه ونظره ثم تبع الصادق عليه السلام فانقطع اليه وتوفّى بعد نكبة البرامكة بمدّة يسيرة وقيل [بل فى] خلافة المامون وكان هشام يقول ما رايت مثل مخالفينا عمدوا الى من ولّاه الله من سمائه فعزلوه والى من عزله من سمائه فولّوه ويذكر قصّة مبلغ سورة براءة ومردّ ابى بكر وايراد علىّ عليه السلام بعد نزول جبريل عليه السلام قائلا لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم وآله عن الله تعالى انه لا يوديّها عنك الا انت او رجل منك فردّ ابا بكر وانفذ عليّا عليه السلام ⊙

شيطان الطاق

ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول * نزل طاق المحامل بالكوفة[2] وتلقّبه العامّة بشيطان الطاق والخاصّة تعرفه بمؤمن الطاق وشعبه تسمّيه شاه الطاق ايضا وهو من اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام وقد لقى زيد بن [زين] العابدين وناظره على امامة ابى عبد الله عليه السلام ولقى على بن الحسين زين العابدين عليهما السلام وقيل انما سمّى شيطان الطاق لانه كان يتصرّف ويشهد[3] الدنانير فلاحاه قوم فى دينار جوّنوه وبهرجه هو فاصاب واخطأ والزمهم الحجّة فقال انا شيطان الطاق يعنى طاق المحامل بالكوفة موضع دكّانه فلزمه هذا اللقب وكان حسن الاعتقاد والهدى حاذقا فى

[1] Vgl. *Fihrist*, S. 175, 22 ff. Tust, *List of Shy'ah books*, S. 355.

[2] Cod. الكوفة نرل طاق المحامل. Vgl. im allgemeinen *Fihrist*, S. 176, 10 ff. Tust S. 323.

[3] Cod. وشهد.

صناعة الكلام سريع الحاضر والجواب وله مع ابى حنيفة مناظرات منها لما مات جعفر الصادق عليه السلام قال ابو حنيفة لشيطان الطاق قد مات امامك قال لكن امامك لا يموت الى يوم القيامة يعنى ابليس وقال له ابو حنيفة ما تقول فى المتعة قال حلال قال افيسرّك ان تكون اخواتك وبناتك يمتع بهن قال شىء قد احلّه الله تعالى ان كرهته مما خبلنى[1] ولكن ما تقول انت فى النبيذ قال حلال قال افيسرّك ان تكون اخواتك وبناتك نبّاذات هن وقال له ابو حنيفة يوما السنا صديقين قال بلى قال وانت تقول بالرجعة قال اى وايم الله قال فانى شديد الحاجة وانت متمكّن فلو انك اقرضتنى خمسمائة درهم اتّسع بها واردّها عليك فى الرجعة كنت قد قضيت حقّى ووصلت الى غَفَل قال انا اقول ان الناس يرجعون . . . . . .[2]

Anmerkungen.

1) واصل بى عطاء. Vgl. über ihn ausser Ibn-Khallikān ed. Wüstenfeld, Nr. 791, Mobarrad, *Kāmil* ed. Wright V, 546. Mas'udī ed. Barbier de Meynard VII, 234.

Die oft citirte Chuṭba, worin der Buchstabe ر nicht vorkommt, ist uns erhalten in der Anthologie Šaizarī's, Cod. Leid. 287, fol. 87 verso.

2) ابو الهذيل العلاف. Vgl. über ihn Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 180, Anm. 2. Steiner, *Die Mu'taziliten*. S. 51, n. 3. — صالح بن عبد القدوس wird im *Fihrist* an zwei Stellen erwähnt, S. 163, 4; 338, 9. Er gilt für einen verkappten Zindīq und wurde im Jahre 167 getödtet. Vgl. Ibn Chall. Nr. 302. Weil, *Gesch.* II, 106.

3) ابراهيم بن سيار بن هانى النظام. Vgl. über ihn Flügels Note zu *Fihrist*, S. 179, 6. *Šarḥ Risālat Ibn-Zaidūn* (Alexandrien 1290) S. 122 ff. Der hier genannte 'Abd-al-Wahhāb at-Taqafī ist عبد الوهاب بن عبد المجيد بن الصلت الثقفى البصرى ein Traditionarier, † 194. Vgl. Nawawî, S. 397; Hoffâż 6, 69; Ibn Qot. 257.

4) ابو بشر ثمامة بن اشرس النميرى wird erwähnt bei Ibn Chall. Nr. 540, 808; Schahrast. S. 49. Haarbrücker I, 73 ff.; Mas'udî III, S. 107.

Dass er bei ar-Rašīd in Ungnade fiel und zwar im Jahre 186, berichten auch Abu 'l-Mah. I, S. 522, Tabar. III, 651. Als Grund dazu

---

[1] Cod. حبلتنى.

[2] Hier endet abrupt das Fragment.

geben sie an, dass ar-Rašīd ihn auf Lügen in der Angelegenheit von Aḥmed ibn 'Isā ibn Zaid ertappt hatte. Wer aber dieser war und was er verübt hat, darüber findet man bei ihnen kein Wort. In der Leidener Handschrift des الفرج بعد الشدة (Cod. 61, p. 186) habe ich aber die Nachricht gefunden, dass ar-Rašīd diesen Aḥmed ibn 'Isā ibn Zaid nach Bagdad bringen liess mit einem gewissen al-Qāsim ibn 'Alī ibn 'Omar, woselbst beide bei Al-Faḍl ibn ar-Rabī' verhaftet wurden. Dieser aber behandelte sie mit grosser Achtung und bald gelang es ihnen aus der Haft zu entkommen. Als Ursache von Rašīd's Zorn gegen Aḥmed wird angegeben, dass er vernommen hatte, wie die Leute sich letzterem wegen seiner schönen Lebensweise zuneigten. Er witterte also wohl in ihm einen Prätendenten, was die Vermuthung nahe legt, dass er Alide war, und zwar ein Enkel des im Jahre 122 zu Kufa hingerichteten Zaid ibn 'Alī, der wirklich einen Sohn 'Isā genannt hatte.

5) ابو عثمن عمرو بن بحر الجاحظ. Vgl. Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 300. Anm. 8, von Rosen, *Coll. scientif. de l'Institut des Lang. Or. I Mss. Arab*, S. 72 ff. Herr von Rosen theilt mir noch brieflich mit, dass die hier genannte Risāla an Ibn ar-Zajjāt nicht erwähnt wird in den vollständigsten ihm bekannten Zusammenstellungen von Ǵāhiẓ's Werken, weder in der Vorrede zum كتاب الحيوان des Ǵāhiẓ selbst, noch im كتاب عيون التواريخ des Ibn Šākir. Hingegen wird ein Schreiben des Verfassers an Ibn az-Zajjāt mitgetheilt in al-Hoṣrī's Buch زهر الاداب, abgedruckt im II. Bande des 'Iqd ed. Bulaq, S. 102—103 in margine.

Von Rosen bemerkt zu den Worten التدعى مقدمات u. s. w., ob es etwa möglich wäre zu lesen التداعى بمقدمات الشرف يوجب التوانى und zu übersetzen: ‚Das Streiten um Vorzüge (?) des Adels bewirkt Schwäche' oder kürzer ‚Streit um Vorrang lähmt die Kräfte der Streitenden selbst'. Schliesslich findet er aber die im Text aufgenommene Lesart (vgl. daselbst Note 1) wahrscheinlicher.

Uebrigens wird al-Ǵāhiẓ in der Adab-Literatur der Araber, bei den Historikern z. B. Mas'udī u. s. w. oft genannt. Ich citire deshalb hier nur noch *Šarḥ risâlat Ibn Zaidûn* S. 136 ff.

6) ابو عبد الله احمد بن ابى دواد. Vgl. Flügels Note zu *Fihrist* 8. 10. Sein angeblicher Geschlechtsbaum bei Ibn Chall. Nr. 31. Verschiedene Dichter haben deshalb Satyren auf ihn geschrieben, z. B. Sa'īd ibn Ḥumaid, vgl. *Agh.* XVII, 2, Goldziher, *Muhammedanische Studien*, S. 165; Di'bil, vgl. *Fihrist*, S. 100, 20; *Agh.* XVIII, 41. Vgl. Tabar. III, S. 1350.

Der Name des hier genannten Dichters ist unsicher und höchst wahrscheinlich verdorben (vgl. unten ولابن الزيادة). Was das Gedicht selbst betrifft in den Worten عربيّ لا يضام sehe ich eine Anspielung auf Mas'udî VII, 148. — Für جاسمى vgl. Jâqut IV, 461, 15.

Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, dass Ibn abî Do'âd sowohl in seiner Qualität als داعى als in seiner Freidenkerei einen berühmten Nachfolger fand in dem Kanzler Muwaffaqs Abu-'s-Saqr Isma'îl ibn Bulbul, der seinen erlogenen Stammbaum auf Šaibân zurückführte. Vgl. Lang, *Mu'tadid als Prinz und Regent* in *Z. d. DMG.*, Band XLI, S. 237 ff.

7) ابو الحسين احمد بن يحيى بن محمد بن اسحق الروندى. Vgl. über diese interessante Persönlichkeit Flügel's Note zu *Fihrist*, S. 174, Spitta, *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Aš'arî's*, S. 77, n. 2. Die bis jetzt über ihn vorliegenden Nachrichten lassen sich durch das hier erhaltene Fragment, durch die ausführlicheren Mittheilungen in al-'Abbâsî's معاهد التنصيص على شواهد التلخيص ed. Bulâq (ich benutzte die Leid. Handschrift 38) und seinen Nekrolog in Ibn-Šâkirs عيون التواريخ Cod. Leid. 1957 = Landberg 234[1] ungemein vervollständigen. Ich halte es der Mühe werth, die hauptsächlichsten Daten hier zusammenzustellen, weil die nach den Aussagen unserer Autoren noch ausführlicheren Nachrichten in Ibn al-Ğauzî's المنتظم über Ibn ar-Rawandî unzugänglich sind.

Zuerst was die Schreibweise des Namens ar-Rawandî betrifft, verweise ich auf die bereits citirte Anmerkung Flügel's. Schwieriger ist es, das Todesjahr des Mannes annähernd zu bestimmen. Ganz verwerflich sind die Jahreszahlen 245 und 250 bei Ibn Challikân, weil aus allem hervorgeht, dass Ibn ar-Rawandî ein Zeitgenosse war von Abu 'Alî al-Ğubbâ'î, der von 235 bis 303 lebte, und sämmtliche sonstige Quellen für das Todesjahr variiren zwischen 293 und 301. Die Hauptautorität in solchen Fragen, aḍ-Ḍahabî, dem Ibn Šâkir und Abu-'l-Mahâsin folgen, giebt 298 an, was wir deshalb bis auf weiteres feststellen zu können glauben. Damit ist zugleich ausgemacht, dass Flügel sich geirrt hat, als er unseren Ibn ar-Rawandî identificirt mit dem *Fihrist*, S. 108, 6 und 204, 3 genannten ar-Rawandî, dem sonst unbekannten Verfasser eines كتاب اخبار الرواة und eines كتاب الدولة. Einen weiteren Irrthum hat Flügel begangen,

[1] Dass dieser Codex ein Fragment der genannten Chronik enthält, wie ich vermuthete, hat mir Herr Prof. PERTSCH bestätigt, als er auf meine Bitte gütigst einige von mir ihm geschickte Auszüge mit Cod. Goth. 1567 collationirt hat.

als er in der Anmerkung zu letzterer Stelle schreibt: ‚Man sieht aus dieser Stelle, dass ar-Rawandī seine Ketzereien in dem كتاب الدولة betitelten Buche (s. S. 108, 8) niedergelegt hatte, und dass seine Anhänger davon ابناء الدولة hiessen. Die دولة, ‚die er sich und den Seinigen in jenem Buche versprach, mochte allerdings viele Söhne anlocken'. Das Wort الدولة bedeutet ja ganz einfach in diesem Zusammenhange das Abbasidische Regiment und die ابناء الدولة sind die Parteigänger der Abbasiden. Das كتاب الدولة war also gar kein ketzerisches, überhaupt kein theologisches, sondern ein historisches Werk. Der hier gemeinte ar-Rawandī war aber, wie im *Fihrist* a. a. O. ausdrücklich bemerkt wird, ein Zeitgenosse von Mohammed ibn al-Ḥasan, der bereits im Jahre 189, also um mehr als hundert Jahre vor unserem Ibn ar-Rawandī starb.

Nach den meisten Autoritäten starb Ibn ar-Rawandī in einem Alter von 80 oder 86 Jahren (nur eine vereinzelte Angabe giebt die Zahl 36), so dass er ohngefähr zwischen 210—220 geboren sein muss, wahrscheinlich in Marw ar-Rud, obgleich seine Familie aus der Stadt Rawand unweit Qāšān stammte. Dass sein Vater ein bekehrter oder verkappter Jude war, ist ohne Zweifel bösartige Verleumdung seitens seiner Gegner, wie schon aus dem Namen seines Vaters und Grossvaters hervorgeht. Er zeigte frühzeitig grosse Begabung für philosophische und theologische Fragen und begab sich deshalb nach dem Centralsitze dieser Studien, nach Bagdād, wo er eifrig die Arbeiten der Mu'taziliten studirte und später in der Streitfrage, ob das Nichtseiende etwas wirkliches sei, der Bagdadischen Schule von Abu'l-Ḥosain ibn Abi 'Amr al-Chajjāṭ und al-Ka'bī sich gegenüber stellte. Vgl. oben den Titel كتاب لا شى الا موجود. Im Allgemeinen scheint er seinen Mu'tazilitischen Freunden verdächtig geworden zu sein, weil er angeblich aus Wissbegierde öfters bei den Zusammenkünften von Ungläubigen und Andersgläubigen sich aufhielt, was bei den veränderten Zeitverhältnissen — nach dem Auftreten al-Motawakkils (233—247) — nicht ohne Gefahr gewesen sein dürfte und die ganze freisinnige Partei compromittiren konnte. Denn dass er anfänglich zu den Mu'taziliten gehörte, wie ausdrücklich berichtet wird, zeigt sein Buch über das Erschaffensein des Qorāns فى خلق القران. Vielleicht sind noch andere uns unbekannte Ursachen hinzugekommen, doch soviel steht fest, dass es zwischen ihm und seinen Mu'tazilitischen Freunden zu Misshelligkeiten kam, so dass er sogar nach H. Chal. IV, 446 ein Buch schrieb über die Schändlichkeiten فضائح der Mu'taziliten, worin er ihre Irrthümer aufzählte und widerlegte.

Daraus scheint Šahrastānī, der ihn oft als Ueberlieferer citirt, seine Angaben, wenigstens theilweise, geschöpft zu haben. Auch war er in dieser Periode seines Lebens wohl dahin gekommen, die Schwäche der Beweise für den göttlichen Ursprung des Qorāns, wie diese auch die Mu'taziliten freilich nicht ohne Ausnahmen noch gelten liessen, und für das zweckmässige (صلاح) der göttlichen Weltherrschaft zu erkennen, was ihn völlig den Mu'taziliten entfremden musste. Er soll sogar eine frivole Nachahmung des Qorāns, oder eines Theiles davon verfasst haben, um thatsächlich den Beweis zu liefern, dass solches nicht, wie die Muslimen behaupten, unmöglich sei. Dadurch entbehrte er aber jeder Stütze und wäre in grosse Geldnoth gerathen, wenn nicht ein barmherziger Jude Abu 'Isā ibn Levi al-Ahwāzī sich seiner angenommen hatte. Er verzweifelte dann völlig nicht allein an Gott und den Menschen, sondern auch an seinem Wissen und widerlegte oft seine eigenen Schriften, wie unsere Biographen angeben, dazu veranlasst durch Leute, welche ihm Geld dafür geboten hatten. Wir übergehen aber die gehässigen Bemerkungen seiner Feinde in dieser Hinsicht, weil die Richtigkeit solcher Angaben uns wenig verbürgt scheint. Wohl scheint er aber am Ende die Aufmerksamkeit der Regierung auf sich gezogen zu haben, weil uns auf die Autorität al-Ǵubbā'ī's erzählt wird, dass man ihn und Abu 'Isā al-Warrāq[1] suchen liess, dieser wurde dann gefangen gesetzt und starb im Gefängniss, doch Ibn ar-Rawandī fand bei Ibn Levi, dem Juden, einen sicheren Zufluchtsort. In seiner Wohnung ist er wohl bald nachher gestorben. In wie weit die Angabe genau ist, dass er vor seinem Tode Reue gezeigt hat mit dem Geständnisse, dass es nur so weit mit ihm gekommen sei, weil seine Leute, d. h. die Mu'taziliten, ihn verstossen hatten, wage ich nicht zu entscheiden. Ehe wir daran gehen, die Bedeutung Ibn ar-Rawandī's ins Licht zu stellen, wollen wir zu der oben mitgetheilten Liste seiner Schriften noch einige Nachträge liefern.

Wir erwähnten bereits das كتاب فضائح المعتزلة, citirt von H. Chal. IV, 446 und fügen daran das von dem nämlichen Bibliographen citirte (V, 92) كتاب الزينة zu. Ausserdem finden wir bei Ibn Šākir das Buch:

---

[1] Diese Person ist wohl identisch mit dem bei SPITTA, *Zur Geschichte Abu-'l-Hasan al-Aš'arī's*, S. 78, erwähnten Ḥārit al-Warrāq. — Die Worte وطلبه السلطان hat Abu 'l-Mahāsin II, S. 185, وصلبه السلطان gelesen! Ein Beispiel, wie wenig auf die Berichte späterer Autoren zu geben ist!

die Perle über die Endlichkeit der Bewegungen (كتاب اللولوة فى تناهى الحركات) und das Buch der Einsicht (كتاب البصيرة) genannt. Letzteres soll er zur Widerlegung des Islâms im Auftrage eines Juden für 400 Dirhem verfasst haben. *Fihrist*, S. 174, wird noch eine Abhandlung erwähnt فى ان الجسم لا يجوز ان يكون مخترعا لا من شى، und nach Tusî, *List of Shy'ah books*, S. 58, verfasste er eine Schrift فى اجتهاد الراى. Am meisten bekannt ist aber das Buch, die Krone, كتاب التاج, nicht التاج الزمرد, wie Ibn Chall. angiebt, denn das كتاب الزمرد ist eine absonderliche Schrift.[1] Vgl. *Fihrist*, S. 177. H. Chal. V, 60 (gegen Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w., S. 77, Note 3). Nach Ibn Šâkir wird in beiden das Gesetz bestritten und wird speciell in ‚der Krone' die Ewigkeit der Welt vertheidigt. Hingegen ist das كتاب اللامع bei Abu-'l-Fidâ II, 296 aus der Liste zu streichen, denn das Richtige, الدامغ findet sich schon Abu-'l-Mahâsin II, 184. Es soll zur Widerlegung des Qorâns verfasst sein für Ibn Levi.

Zur Charakteristik der auch in unserem Fragmente genannten Bücher kann ich noch nach meinen Quellen mittheilen, dass er in der Schrift الفرند ausführlich die Behauptung der Muslime: der Qorân sei selbst ein Wunder, wodurch die göttliche Mission Mohammeds und somit die Wahrheit des Islâms endgültig bestätigt wurde, kritisirte. Dass diese Behauptung im Qorân gemacht wird, ist nach ihm ebensowenig ein Beweis, als wenn Euklides oder Ptolemaeus gesagt hätten, dass Niemand ein dem ihrigen ähnliches Buch zu verfassen im Stande sei, daraus die Folgerung gezogen würde, dass auch Euklides und Ptolemaeus Gesandte Gottes gewesen wären. Es sei nur Vorurtheil und Parteilichkeit, wenn man in Bezug auf den Qorân solche Beweise gelten liesse, bei anderen Büchern nicht. Diese kühnen Behauptungen waren aber nur die logische Consequenz des ganzen Strebens der Mu'taziliten. Dasselbe hatten, nur ein wenig vorsichtiger, an-Naẓẓâm und Andere gesagt (vgl. Steiner, *Die Mu'taziliten*, S. 77 nach Šahrast. 39), wie man überhaupt die Bedeutung der Mu'taziliten in ihrem freieren Verhältnisse zum Qorân und zur Tradition, nicht in ihrer Oppo-

[1] In der Einleitung zu dieser Schrift schreibt er: er habe dieselbe so benannt, weil, wie die Augen der Schlangen zerfliessen, wenn sie auf einen Smaragd blicken, ebenso der Widersacher, wenn er dieses Buch sieht, zerfliessen wird. Darin kommen u. A. die bereits aus Abu-'l-Fidâ bekannten Aeusserungen vor, dass die Worte von 'Aktam ibn Saifî beredter sind, als die Ausdrücke in Qor. 108, 1 (wir haben dir den Kauṯar gegeben) und sonst; dass die Propheten die Leute nach der Weise der Astrologen und mit Talismanen betrogen haben und ähnliches.

sition gegen dieses oder jenes Dogma suchen muss. Allein keiner hat es unumwundener und schärfer zum Ausdruck gebracht als er, und er zog sich dadurch von den verschiedensten Seiten Streitschriften zu. Am meisten thaten sich dabei eben die Mu'taziliten hervor; al-Chajjāṭ scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu haben, alle Werke des Ibn ar-Rawandī zu widerlegen und kaum weniger eifrig waren al-Ǵubbā'ī und der spätere Begründer des orthodoxen Kalâms, al-Aš'arī. Auch Abu-'l-Hosain al Baṣrî († 399), genannt الجُعَل bestritt eine Meinung Ibn ar-Rawandī's. Vgl. *Fihrist* 174 und Abu Sahl an-Naubachtī widerlegte sowohl die ‚Krone' (*Fihr.* 177), als die Schrift über das göttliche Attribut der Weisheit in seinem Verhältnisse zu denjenigen Verboten und Geboten Gottes, welche es dem Menschen nicht möglich ist, zu vollbringen (نعت الحكمة فى تكليف الله تعالى خلقه ما لا يطيقون فى امره ونهيه). Ein Chariǵit endlich widerlegte die Schrift über das Imamat, *Fihr.* S. 237, und ein Šī'it that dasselbe für die Schrift فى اجتهاد الراى nach Tusî, S. 58, *Fihr.* 177.

Diese vielen Streitschriften der hervorragendsten Fachgelehrten der Zeit beweisen zur Genüge, dass Ibn ar-Rawandī ein tüchtiger Gelehrter war, der es sehr gut verstand, die Waffen der Dialectik zu führen. Er war aber, wie viele andere Mu'taziliten, zugleich Schöngeist und schrieb Verse, wovon ich nur drei Fragmente in meinen Quellen habe auftreiben können, doch diese genügen, um es lebhaft zu bedauern, dass wir nicht mehr davon besitzen. Ich theile dieselben hier mit. Das erste Gedicht fing an mit den Worten:

سبحان من وضع الاشياء موضعها وفرّق العزّ والاذلال تفريقا

und darin kamen weiter die beiden Versregeln vor:

كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الاوهام حايرة وصيّر العالم النِحرير زنديقا

Offenbar war dies eine Satire gegen Allah's Weltregierung.

مِحَن الزمان كثيرة ما تنقضى وسرورك تأتيك كالاعياد
ملك الاكارم فاسترقّ رقابهم وتراه رقّا فى يد الاوغاد

Seine eigene Lebenserfahrung legte er nieder in diesen treffenden Worten, welche an Socrates erinnern:

اليس عجيبا بانّ امرءا لطيف الخصام دقيق الكلم
يموت وما حصلت نفسه سوى علمه انه ما علم

Bei einem Schriftsteller, von dem wir nichts besitzen als die Aeusserungen seiner Feinde, müssen diese Verse einen um so grösseren Werth beanspruchen. Sie zeigen uns, dass Ibn ar-Rawandī nicht allein Gelehrtheit, sondern auch Geist besass und dass seine Gegner ihm in dieser Hinsicht Recht gethan haben, als sie, wie von einem gewissen Abu-'l-Wafā ibn 'Aqīl berichtet wird, seine Biographie ausschmückten mit allerlei Erzählungen von Schwänken und Spötteleien, wovon Ibn-Šākir, der seinen Namen nie ohne den Fluch Gottes darüber auszurufen nennt, ehrlich genug ist, einzugestehen, dass einiges wirklich von ihm überliefert worden ist, doch vieles auf seine Rechnung gestellt, was eigentlich Leuten, welche einen, dem seinigen ähnlichen Weg wanderten, gehörte. Aus Seetzen's *Reisen* III, 171, IV, 442 wissen wir, dass bis auf unsere Tage solche Erzählungen auf seinem im Volksmunde verstümmelten Namen im Orient cursiren. Wie ganz anders urtheilt noch über ihn der Verfasser des *Fihrist* und der Qāẓi Abu-'l-'Abbās aṭ-Ṭabarī († 335), der ihm nur nachsagt, dass er nicht bei einer Meinung und bei keiner Secte ausharrte und aus Geldnoth Brotschreiber wurde. Hat er sich auch manche Frivolität zu Schulden kommen lassen, er that es wahrscheinlich blutenden Herzens.

8) ابو العباس عبد الله بن محمد الانبارى ابن شرشير الناشى. Vgl. über ihn Flügel's Note 6 zu *Fihrist*, S. 172, Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w., S. 66, Note 1.

Auch sein Nekrolog ist bei Ibn Šakir unter dem Jahre 293 zu finden. Er wird als Dichter gerechnet zur طبقة von al-Boḥtorī und Ibn ar-Rūmī und zeichnete sich hauptsächlich durch seine Jagdgedichte aus. Auch verfasste er eine Art Encyclopädie der Wissenschaften in einem Gedichte von etwa 4000 *bait*, worin er neue Theorien aufstellte in Bezug auf die Logik, die Metrik und die Grammatik, welche aber in Bagdād, wo er anfangs lebte, keinen Beifall fanden. Er brachte deshalb seine übrige Lebenszeit in Aegypten zu und soll nach Ibn Šākir daselbst gestorben sein, als er bei einem Zechgelage frech genug war, sich Tinte und Papier geben zu lassen, um eine Nachahmung des Qorāns zu schreiben, wozu er sich in ein Nebengemach zurückzog. Als er zögerte herauszukommen, gingen seine Freunde dorthin und fanden ihn todt. Sein Name الناشى war ein Ehrenname, welchen ihm ein Šech der Mu'taziliten gegeben hatte, als er bei einer Disputation seine Gegner zum Schweigen gebracht hatte. Der Šech soll nämlich gesagt haben: لا اعدمنا الله مثل هذا الناشى ان يكون فينا فينشو لنا فى كل وقت مثله. Ueber den Namen ابن شرشير vgl. Ibn Chall. Nr. 352.

9) ابو على محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائى. Vgl. über ihn *Fihrist* 34, 12; 36, 22; 38, 14 und Flügel's Anm. zu erstgenannter Stelle, Spitta, *Zur Geschichte* u. s. w. S. 38 ff. Ibn Šâkir unter dem Jahre 302 bringt nichts Neues, welches nicht bereits aus Ibn Chall. Nr. 618, Sojutî, *De Interpretibus Korani* Nr. 100 u. s. w. bekannt wäre. Merkwürdig ist die Nachricht bei Spitta a. a. O., S. 127 ult., dass er seine Qorânerklärung in dem Dialecte seiner Vaterstadt schrieb.

Von seinem Lehrer الشحّام ist an den angeführten Stellen ebenso die Rede, doch ابو . . . . . الضرير, der eine Zeile nachher genannt wird, wird, soweit ich sehe, nicht erwähnt. — Ueber seinen Sohn Abu Hâšim findet sich ein Artikel im *Fihrist*, S. 174. Vgl. dazu Flügel's Note 4. — Ueber جبّى vgl. Jâqut II, 12 unter جُبّا. — عبد الله الكوكبى Abu-'l-Mahâsin I, 749.

10) ابو الحسن على بن عيسى الرمانى. Vgl. *Fihrist* 63, 64 und Flügel's Note 5.

Die Liste seiner Schriften über die Kalâmwissenschaft, welche man hier suchen würde, sollte *Fihrist* 173 stehen, wo aber der Text unvollständig ist.

Ueber den bekannten Dichter السرى الرفا hat Ta'âlibî يتيمة الدهر ed. Damascus I, S. 450 viele Daten. Vgl. ausserdem Ibn Chall. Nr. 256.

Sein Diwân findet sich in Oxford (Uri) 1298. Vgl. Berlin (Ahlw.) 213. Das كتاب المحب والمحبوب والمشموم والمشروب ist handschriftlich vorhanden in Leiden, n. 559, Cat. I, S. 252 ff. (2. Ausg.), Wien 359. Auszüge daraus im Diwan des Moslim ibn al-Walîd ed. de Goeje S. 286.

11) ابو محمد عبد الله بن احمد بن زبر starb 329 nach Abu-'l-Mahâsin II, S. 296, wo aber irrig statt ابن زبر gelesen wird ابن زيد. Das richtige steht bei ad-Dahabî, Cod. Leid. 1721, fol. 216 v.

Ânandavardhana and the date of Mâgha.

By

Hermann Jacobi.

In his paper on the date of the poet Mâgha (*ante* p. 61 ff.) Dr. Joh. Klatt has brought forward a Jaina legend from the Prabhâvakacharitra which makes Mâgha a cousin of the Jaina ascetic Siddharshi who composed the Upamitabhavaprapañchâ kathâ in A. D. 906. If this legend were historically true, Vâmana and Ânandavardhana who quote verses from the Śiśupâlavadha, must be younger than Mâgha, and granting the correctness of the Jaina chronology, later than the end of the ninth century. On the other hand Kalhaṇa states in the Rajataraṅgiṇî 5, 39[1] that Ânandavardhana became famous in the reign of Avantivarman of Kaśmir (855—884 AD). It is evident that these statements cannot be reconciled, and the question to be settled is, which of them deserves greater credit.

I.

The trustworthiness of the Jaina legend can be impugned on general grounds only. First ,it may be said that the story of Siddha, as given in the Prabhâvakacharitra, is composed mainly of legendary matter, taken partly from the older legend about the origin of the Digambara sect (*ante,* p. 64, note 1). And it will not be safe to place implicit trust in what a legend asserts about the relations of its hero, if the other details are unmistakably a got up story. Secondly we

---

[1] मुक्ताकणः शिवस्वामी कविरानन्दवर्धनः ।
प्रथां रत्नाकरश्चागात्साम्राज्येवन्तिवर्मणः ॥

have a fine example of the historical character of the Prabhâvaka-haritra in the story of Bappabhaṭṭi in which that saint is made to convert, (as Mr. PANDIT puts it *Gauḍavaho*, introd. CXIX) 'every renowned king, every famous poet, and every learned scholar to Jainism'. In our case, I think, the fact or tradition that Siddha was a native of Bhillamâla, would have been a sufficient inducement for the Jaina legend-mongers to make him a relation of the famous poet whom common tradition connects with that town. Yet, however little value we are inclined to attach to the legendary tradition of the Jainas, still we are not entitled to put aside, on such general grounds only, every statement of theirs the acceptance of which may be inconvenient.

On the other hand, Kalhaṇa's account of the events of the period, we are speaking of, is admitted to be generally correct, though few will go with Mr. PANDIT so far as to insist on the correctness of every detail. Notwithstanding the good opinion we have of Kalhaṇa as an historian of the centuries immediately preceding his own time, we certainly must withold credence from such of his statements as can be proved to be open to doubt. And this has been done by Professor PISCHEL with respect to Kalhaṇa's date of Ânandavardhana (see his edition of *Rudraṭa's Çṛṅgâratilaka* introd. p. 22). His argument is as follows. In his commentary on Ânandhavardhana's Dhvanyâloka Abhinavagupta refers to that author as *asmadguravaḥ* and *asmadupâdhyâyaḥ*. ‚If this is to be taken literally, Ânandavardhana must have been at least half a century later than Kalhaṇa states.' For Ânandavardhana cannot have become famous in Avantivarman's reign, if he was the teacher of Abhinavagupta who wrote just before and after the year 1000 A. D. The question, therefore, which we must decide, comes to this whether we must take Abhinavagupta's words in their literal sense, or have to interpret them in some other way. For Prof. PISCHEL himself implicitly admits that they may also be taken not literally. I shall endeavour to prove that the latter view of the case is the correct one.

On p. 40 of the edition of the Dvanyâloka in the Kâvyamâlâ, Abhinavagupta quotes a lengthy passage by *vivaraṇakṛit*, apparently

a commentator on the Dhvanyâloka, and dismisses the learned discussions of his predecessor with the courteous remark: *ity alaṁ gardabhîdohânuvartanena* "let us have done with milking the she-ass". Hindu commentators are always apt to acknowledge in this way their obligations to the works of their predecessors. In other places also Abhinavagupta seems to refer to older commentaries. Thus in commenting on the verse, quoted by Ânandavardhana (see PISCHEL *loc. cit.* p. 23) he says that the verse is by Manoratha ‚a poet contemporary with Ânandavardhana', and then refutes an artificial interpretation, which '*kechit*' give of the word *vakroktiśûnya* in that verse. In the same way, he quotes an interpretation by ‚*anye*' of a Prâkṛit verse p. 22 (Kâvyamâlâ), and on p. 45 he refers to *anyakṛitâ vyâkhyâḥ* of the same verse. On p. 99 he cites the discussions by *kechit, anye, eke* and *itare* of a passage, quoted by Ânandavardhana from the Harshacharita. These explanations apparently occurred, not in commentaries on the Harshacharita, but in works on Alaṁkâra. For they discuss how in that passage the *śabdaśakti* comes to suggest another *alaṁkâra*. Most probably Abhinavagupta found those lucubrations in older commentaries on the Dhvanyâloka. The verse '*jyotsnâpûra*' (p. 110) which '*kechid udâharaṇam atra paṭhanti*', seems to have been derived from the same source.

If Abhinavagupta had been instructed by Ânandavardhana, he certainly would have mentioned him, not Bhaṭṭendurâja,[1] in the introductory verse to his gloss. For, that would have been the most effective credentials to prove himself a competent interpreter of Ânandavardhana's work. Either Bhaṭṭa-Indurâja or Bhaṭṭa-Tauta (whom he acknowledges as *asmadupâdhyâya* on p. 29) is meant by *asmadguravaḥ* whose rather subtile than adequate interpretation of Ânandavardhana's introductory verse is referred to on p. 2. These facts prove that Abhinavagupta did not enjoy the personal instruction of Ânandavardhana. For they show that one or even more commentaries on the Dhvanyâloka existed already in his time, and that he does not name Ânandavardhana as his *guru* on that occasion where

[1] He quotes a verse by Bhaṭṭendurâja, p. 25, *yad viśramya* etc.

he ought to have done so. Consequently, wherever the words *asmadguravaḥ* and *asmadupâdyhâya* refer to Ânandavardhana, they must be taken metaphorically as denoting the *paraṁparâguru.* As thus the ground for doubting the accuracy of Kalhaṇa's statement has been removed, we are entitled to give it full credit.

Whether Kalhaṇa is right in saying that Manoratha was among the poets of Jayâpîḍa's court (PISCHEL, *loc. cit.*), or Abhinavagupta, in stating that he was the contemporary of Ânandavardhana, we have no means of deciding. But perhaps the one statement may be reconciled with the other in the following way. The interval between the end of Jayâpîḍa's reign and the beginning of that of Avantivarman is forty years. Now Kalhaṇa says that, Muktâkaṇa, Śivasvâmin, Ânandavardhana, and Ratnâkara became famous *(prathâm agât)* in Avantivarman's reign. This may be understood, as in Ratnâkara's case it must be understood, to mean that Ânandavardhana commenced his career as an author before Avantivarman succeded to the throne, but that the unsettled times of civil wars which preceded that reign prevented the writer becoming generally known. Ânandavardhana may therefore have been an aged scholar, when Avantivarman began to rule; and Manoratha probably was an old man, when Ânandavardhana wrote the Dhvanyâloka. For unless Manoratha's authority in Alaṁkâra was generally admitted, Ânandavardhana would not have quoted one of Manoratha's verses in support of his own views. It is thus just possible that Ânandavardhana, when a young man, saw Manoratha, and that he lived to be patronised by Avantivarman. At any rate, Ânandavardhana lived about the middle of the ninth century and Vâmana, whose tenets are said by Abhinavagupta to have been taken into account by Ânandavardhana, not earlier than the first quarter of the same century. Accordingly, Mâgha who is quoted by both, cannot, be later than the eighth century.

II.

At the same conclusion we arrive by a different line of argument. As Ânandavardhana quotes from the Śiśupâlavadha, his contem-

porary Ratnâkara must also have known that poem. It may, therefore, be expected that the influence of Mâgha's poetry can be traced in Ratnâkara's Haravijaya. And indeed, we need but attentively compare such parts of the Śiśupâlavadha and the Haravijaya as treat of the same topics, in order to show in the latter poem unmistakable borrowings from Mâgha. I select quite at random the gathering of flowers, described in the Sarga vii of the Śisupâlavadha and in Sarga xvii of the Haravijaya. I place such verses as contain the same conceit, side by side, and italicise like words and phrases in them. The translations, which I subjoin are sometimes but paraphrases of the text, especially when the latter contains intentionally ambiguous words.

Mâgha vii, 27: —

*upavanapavanânupâta*dakshair
alibhir alambhi yad *aṅganâgaṇasya* |
parimalavishayas, tad unnatânâm
anugamane khalu sampadogrataḥsthâḥ ‖

Ratnâkara xvii, 34: —

*anvîye madhukara*maṇḍalena tâvad
saṁsarpann *upavana mârutaḥ* sugandhā
yâvat *strîparimalagocharo* na *lebhe*
ko nâdyaṃ tyajati padaṃ viśeshalâbhā

(Mâgha): 'The bees, adroit in following the garden's breeze, enjoyed the voluptuous fragrance emanating from the girls; this proves that fortune is at hand for those who follow the great'.

(Ratnâkara): 'The swarm of bees followed the garden's fragrant breeze till it came within reach of the girls' voluptuous fragrance; who will not leave his first place if he can get a better?' Compare also Śiś 8, 10. Mallinâtha explains *vishaya* by *bhogyârtha*, but Ratnâkara paraphrases it by *gochara*.

Mâgha vii, 29: —

abhimukhapatitair *guṇaprakarshâd*
avajitam uddhatim *ujjvalâṁ dadhânaiḥ* |
*tarukisalaya*jâlam *agrahastaiḥ*
prasabham anîyata bhaṅgam aṅganânâm ‖

Ratnâkara xvii, 52: —

bibhrâṇair adhikaguṇatvam aṅganâ
hastâgraiḥ prasabham akâri pallavâ
pratyagro*jjvala*nijaśobhayâ sarâgair
bhagnânâm api punarukta eva *bhaṅga*

(Mâgha): 'The girls' beautifully raised (proud) fingers, approaching the twigs of the trees, vanquished them by their superior beauty and (then) violently broke (crushed) them'.

(Ratnâkara): 'The girls' red fingers possessing superiority, vio-
ly broke the twigs a second time, for they were already broken
nquished) by the fingers' very excellent beauty.'

In Mâgha's verse the second meaning is delicately expressed,
ile Ratnâkara by attempting a broad pun destroys what charms
original conceit possesses.

Mâgha VII, 61: —	Ratnâkara XVII, 57: —
ısumâ vihâya vallîr	bhagnânâm aganitatadvipattidoshair
ı komalamâlyamâlinîshu |	vallînâm madhu kusumeshv apâyi bhriṅ-
	gaiḥ |
ıpadadhire kulâny alînâm	yuktânâm taralatayâ malîmasânâm
ıayo malinâtmanâm pradhânam‖	na svârthât kvacid atirichyatenurodhaḥ‖

(Mâgha): 'The swarms of bees, leaving the creepers deprived
their flowers, settled on the girls who wore delicate wreaths; for
: black (bad) ones make light of long acquaintance.'

(Ratnâkara): The bees drank the honey of the broken creepers
t minding their distress; the black (bad) ones, who are fluttering,
t their gain above respect.

Ratnâkara has slightly altered the idea expressed by Mâgha,
ıt it is evident that he borrowed it from the latter. In Mâgha's
rse the girls wear the flowers of the creepers on their heads. Rat-
ıkara does not mention the girls, but we must assume that the
rls broke the creepers, and that the broken creepers were placed
ı the heads of the girls. — There are many cases of a like descrip-
ın, but in which the imitation is less apparent, because Ratnâkara
equently combines in one verse hints taken from several verses of
âgha. I shall here restrict myself to cases of obvious borrowing.

Mâgha VII, 60: —	Ratnâkara XVII, 64: —
ı adhunâ tavâham *akshṇo*	na śreyân samam adhikaśriyâ virodho
tayety *avanamya* lajjaye va |	yuktâ 'tra praṇatir itî 'va *pîvarorvâḥ* |
ukuvalayaṃ *vilâsavatyâ*	*uttaṁsotpalam avanamya* dûram *akshṇaḥ*
rarutair upakarṇam âchachakshe‖	prastâvît stavam iva *chañcharîkaśabdaiḥ*‖

(Mâgha): 'The lotus which the girl had stuck behind her ear bowed down, as if ashamed, and by the humming of the bees whispered in her ear: 'Now you have vanquished me by the beauty of your eye.'

(Ratnâkara): 'Thinking it better to bend down than to quarrel with one of greater lustre, the lotus stuck behind the girl's ear bowed low and began to praise her eye by the humming of the bees.'

Mâgha VII, 59: —

asmadanam avataṁsitedhikarṇam
praṇayavatâ kusume sumadhyamâyâḥ |
vrajad api laghutâm babhûva bhâraḥ
sapadi hiraṇmayamaṇḍanaṁ sapatnyâḥ ||

Ratnâkara XVII, 68: —

naikatra śravasi tathâ sahematâḍi-
tâṭaṅkepy akṛita vadhûḥ prasâdh
sthâm |
anyatra priyakarakṛishṭalambapâli-
vinyastachchhadasubhage yathâbhya
tram' |

(Mâgha): 'When the lover tenderly fixed a flower behind the slender waisted girl's ear, her rival's golden earring, though being made light of, became at once a burden.'

(Ratnâkara): The girl thought the one ear which was adorned by a golden earring, less ornamented than the other in which her lover, pulling down the long tip, had stuck a leaf before the eyes of her rival.

Query. Has it ever been the custom for Hindu girls to wear an earring only in one ear? Or has Ratnâkara been led to this untrue and unnatural description by his intention to vary Mâgha's conceit?

Mâgha VII, 57: —

vinayati sudṛiśo dṛiśaḥ *parâgam*
praṇayini kausumam ânanânilena |
tadahitayuvater abhîkshṇaṁ *akshṇor*
dvayam api rosharajobhir âpupûre ||

Ratnâkara XVII: —

kântâyâḥ *kusumarajo* vilochanastha
yat *preyân vadanasamîraṇair nirâs*
tenaiva *pratiyuvateḥ* samîpabhâjaḥ
kâlushyaṁ *yugalam* anâyi dûram *aksh*

(Mâgha): 'The lover in removing by the breath of his mouth the pollen from one eye of the fair-eyed one, filled again and again with the dust of jealous rage both eyes of a rival beauty.'

(Ratnâkara): 'The pollen, which sticking to the eye of the fair
: was blown off by her lover with the breath of his mouth, dar-
ıed very much both eyes of a rival beauty standing close by.'

Ratnâkara's imitation is decidedly a failure. The antithesis bet-
en the one eye of the girl and the two eyes of her rival, an anti-
sis which is evidently intended and which is essential to the point,
ı been deficiently worked out by him. For *vilochanastham* may
an *vilochane tishṭhati* and *vilochanayos tishṭhati*. — The last part
his verse Ratnâkara has nearly *verbo tenus* taken over from
. XVII, 38 *tair eva pratiyuvater akâri dûrât, kâlushyam.*

In the following pâda we have an unmistakable borrowing though
the rest of the verse the likeness ceases:

Mâgha VII, 72: —	Ratnâkara XVII, 84: —
ıraṇatalâgraduḥsthitatvâd	smerânyâ *mṛiducharanâgradurnivishṭâ.*

I give one more example from another sarga.

Mâgha XIV, 68: —	Ratnâkara XVI, 73: —
.v iva purâ pariplavau	yasyâdhivârinidhikharvita-Śesha-bhoga
ıthaśayane nishedushaḥ |	śayyânirargalavivartanavibhramaśrîḥ |
ataḥ sma Madhu-Kaiṭabhau vibhor	helâvinirmṛiditaśoṇitapaṅkagarbha -
aidrasukhavighnatâṃ kshaṇam‖	dûrâvamagna-Madhu-Kaitabha-ṭiṭṭibhâ-sît ‖

(Mâgha): 'Madhu and Kaiṭabha, like two nimble bugs, disturbed
ly for a moment the pleasant sleep of the Lord reclining on his
ean-bed.'

(Ratnâkara): 'Who when violently tossing in the ocean on his
d, the coiled up body of Śesha, crushed in sport Madhu and Kai-
bha like two bugs, deeply immersing them in a quagmire of blood.'

Mâgha's simile is quaint, yet not unpleasant; the imitation be-
mes repulsive by the working out of the details.

On considering the verses of Ratnâkara, confronted by me with
ose of Mâgha, nobody will fail to see that the former bear the
ıaracteristic marks of imitations. But students familiar with classical

Sanskrit poetry will scarcely need such proofs. For the perusal of a few cantos of the Haravijaya will convince them that Ratnâkara's muse belongs to a later phase in the developement of classical Sanskrit poetry than that of Mâgha. Mâgha belongs to the Golden age of classical Sanskrit literature, Ratnâkara to the Silver age. It is evident from the facts brought forward that already in Ratnâkara's time the study of Mâgha's classical poem formed an indispensable part of the training through which every aspirant to the fame of a *Kavi* had to pass, just as was the case in much later times. A long interval of time must intervene between Mâgha and Ratnâkara, the exact length of which we are unable to make out at present.

To sum up the results of our inquiry, it has been proved that Mâgha

1. being quoted by Ânandavardhana, must be earlier than the middle of the ninth century,

2. being quoted by Vâmana, must be still earlier by at least one generation, if Abhinavagupta is right in asserting that Ânandavardhana was acquainted with the work of Vâmana;

3. being imitated by Ratnâkara, the court poet of Bâlabṛihaspati or Chippaṭa-Jayâpîḍa of Kaśmir (835—847 A. D.), must have been earlier than the beginning of the ninth century.

The preceding discussion has deprived the Jaina tradition regarding Mâgha of all the historical interest which Dr. JOH. KLATT seems inclined to claim for it. The only interest left to it is, that it is a further instance of the well-known tendency of the Jainas to connect in one way or other, on the slightest possible pretext, every Indian celebrity with the history of their creed.

Anzeigen.

Thomas Josephus Lamy. *Sancti Ephraem Syri* hymni et sermones, quos e codicibus Londinensibus, Parisiensibus, Dubliniensibus, Mausiliensibus, Romanis et Oxoniensibus descriptos, edidit, latinitate donavit, variis lectionibus instruxit, notis et prolegomenis illustravit —. Tomus III. Mechliniae, H. Dessain. 1889. (XLIV S. und 1010 Columnen in Quart.)[1]

Zwei Fünftel dieses starken Bandes, der das Werk abschliesst, werden von der in Verse gebrachten Geschichte Joseph's eingenommen, welche jüngst Bedjan veröffentlicht hat. Da Lamy sich an dessen Text hält, so wäre es kaum nöthig gewesen, diese Mêmrê noch einmal herauszugeben. Eine Uebersetzung hätte ja besonders erscheinen können. Dazu kommt, dass die Abkunft des Gedichts von Ephraim immer noch zweifelhaft ist.[2] Die Zeugen, welche dafür sprechen, sind alle spät. Der Codex des achten oder neunten Jahrhunderts nennt keinen Verfasser, und der älteste, der des sechsten Jahrhunderts, schreibt das Gedicht dem Bâlâi zu. Freilich kann sich der alte Abschreiber geirrt haben, aber nahe liegt diese Annahme doch nicht; wie ja auch in den Fällen, wo eine Handschrift ein Gedicht dem Ephraim, eine andere dem weit minder berühmten Isaac beilegt, die Wahrscheinlichkeit zunächst für letztere Angabe ist.

Unbedingt abzusprechen ist dem Ephraim das Gedicht über den Antichrist (187 ff.). Vermuthlich ist es ihm auch nur deshalb zu-

[1] S. meine Besprechung der beiden früheren Bände in den *Gött. Gel. Anzeigen* 1882, Stück 48 und 1887, Nr. 3.

[2] Vgl. meine Anzeige von Bedjan's Ausgabe in *Lit. Ctrlbl.* 1888, Nr. 1.

geschrieben, weil es im Ephraimschen Versmaass abgefasst ist. Dass darin die vor Kurzem von BUDGE zugleich mit dem syrischen Pseudo-callisthenes herausgegebene Alexanderlegende vom Jahre 514/15[1] stark benutzt ist, konnte LAMY freilich noch nicht wissen. Wohl aber hätte er merken sollen, dass das Gedicht (in Form der Weissagung) die Eroberungen der Muslime als eben geschehend voraussetzt. ‚Das Volk geht aus der Wüste hervor, der Sohn der Hagar . . . ., und es rührt sich, im Namen der Wüste zu kommen, der Gesandte des Sohnes des Verderbens' (189 unten); da haben wir die muslimischen Araber und Muhammed ‚den Gesandten Allâh's'. Im Folgenden werden die Siege und die Verheerungen des *'ammâ šabbâjâ* besprochen; dieser Ausdruck ist wohl doppelsinnig: ‚das Volk, welches gefangen nimmt' und ‚das Sabäische Volk'. Der Verfasser erwähnt Kamele und Rosse der Feinde; er schildert, wie sie die Familien trennen und deren einzelne Glieder gesondert in die Sklaverei schleppen. Dass hier doch nicht etwa von blossen Plünderungszügen ‚persischer Saracenen' die Rede ist, erhellt aus den Ausdrücken; namentlich beachte, dass ‚die Völker' von ihnen überwunden werden, sowie dass sie denen, welche in ihrem Lande blieben, Zins (*maddathâ*, d. i. die جزية) auferlegen. Dies Stück zeigt deutlich die Zeit des Entstehens gegen 640 n. Chr. Das Uebrige, zum grossen Theil phantastische Apocalyptik, ist aus der genannten Legende und sonstigen eschatologischen Träumereien ziemlich ungeschickt zusammengesetzt. Aber das Werkchen ist als Stimme der Zeit sehr interessant. Uebrigens redet der Verfasser viel einfacher und namentlich kürzer, als Ephraim zu thun pflegt; bei ihm wäre ein Gedicht mit so viel Inhalt mindestens viermal so lang geworden. Anderseits hätte Ephraim seine Vorlagen kaum so fast wörtlich benutzt wie jener.

Ob man das aus einer jüngeren Handschrift[2] genommene Gedicht, 231 ff., eine öde Aufzählung alt- und neutestamentlicher Frommer, dem Ephraim zutrauen darf, mag dahin stehen.

---

[1] Ueber diese handle ich an einem andern Ort ausführlich.

[2] S. PAYNE-SMITH's *Catalog* Nr. 153.

Sonst ist mir in diesem Bande nichts aufgestossen, was mir Zweifel an Ephraim's Autorschaft erregt hätte. Bei einigen längeren Abschnitten wie den Hymnen auf Julianos Sâbhâ und Abraham von Qîdhôn (oder wie dieser Ortsname auszusprechen ist) steht die Echtheit ganz sicher. Mit dem ersteren Heiligen war der Dichter befreundet. Er hat auch eine Lebensbeschreibung desselben verfasst, die bis jetzt nur griechisch[1] herausgegeben ist, von der Lamy aber den syrischen Text hat, und zwar auch aus ganz alten Handschriften. Es wäre wohl der Mühe werth, diesen zu veröffentlichen. Die Echtheit der Vita ergiebt sich schon aus der griechischen Uebersetzung. Wir haben hier einen jener Heiligen, die durch unsinnige Askese Gott zu dienen wähnten. Julianos entlief seiner Frau während der Hochzeit, bekehrte die Heiden eines Dorfes und führte ebenso fromm wie schlau seine in ein liederliches Leben gerathene Nichte zu gottgefälligem Wandel zurück. Dass er sich niemals Gesicht und Füsse wusch, bezeugt anerkennend die Vita, S. 11; ebenso preisen seinen Schmutz unsere Hymnen 753, str. 11, 825, str. 6. Auch das wird ihm zur Gerechtigkeit angerechnet, dass er nie lachte (Vita eb.).

Die Mêmrê im Anfang des Bandes beziehen sich auf allerlei Landplagen wie Dürre und Heuschrecken; Col. 41 handelt von der Räumung von Nisibis in Folge des schmählichen Friedens. Die 24 Jahre der Noth eb. sind gerade die Zeit des Kriegs (von 339—363).

Ephraim erscheint auch in diesem Bande als ein wenig sympathischer Mann. Die untadliche Rechtgläubigkeit ist von hartem Sinn begleitet; er hegt, allerdings echt semitisch, grimmen Hass gegen Juden und Ketzer. Mit Juden zu essen gilt ihm als Todsünde 137, 4. 165, b. Er hat gewiss viel dazu beigetragen, die römisch-syrische Kirche, welche nachher im Ganzen als die jacobitische erscheint, in ihrem Character zu befestigen. Die Geschichte zeigt, wohin dieser streitbare Glaubenseifer, diese Spitzfindigkeit, Starrheit und Verherrlichung der geisttödtenden Askese geführt haben: der Islâm hat geärntet, was die Rechtgläubigen gesät hatten.

---

[1] In der römischen Ausgabe vorne an im 2. Band der griechischen Werke.

Dass auch in diesen ‚Hymnen' völlig prosaische Erörterungen eine grosse Rolle spielen, kann Niemanden befremden, der sich mit dem Verfasser etwas abgegeben hat. Ich verweise z. B. auf die Darlegungen über die Willensfreiheit 665 ff.

Die Hymnen sind übrigens zum grossen Theil nur sehr fragmentarisch erhalten. Bei vielen zeigt das gleich die alphabetische Ordnung. Im zweiten auf die 40 Märtyrer von Sebastia (939 ff.) fehlen nur die drei Strophen, welche mit ל, פ und ק beginnen sollten. Dagegen enthalten z. B. 711 ff. (erste Hälfte) und 725 ff. nur Trümmer je eines Liedes. 795—835 haben wir die Reste von 22 Hymnen nach der Reihenfolge des Alphabets; in jedem einzelnen begannen alle Strophen je mit einem und demselben Buchstaben u. s. w. Uebrigens brauchen wir den Leuten, welche Ephraim's Lieder zu liturgischen Zwecken zusammengeschnitten haben, nicht all zu sehr zu zürnen. Da sich der Dichter immer wiederholt, wird uns kein Gedanke und kaum eine Wendung verloren gegangen sein. Was die Form betrifft, so möchte ich allerdings nicht behaupten, dass sie überall gleichmässig durchgeführt war, dass z. B. ein Hymnus, in dem ס 3mal vertreten ist (921 ff.), auch für alle übrigen Buchstaben je drei Strophen hatte; doch ist dies immerhin wahrscheinlich.

In den complicierteren Maassen der Medhrâše finden sich allerlei Schwankungen. Ich glaube nun kaum, dass diese zum grossen Theil auf schlechter Ueberlieferung des Textes beruhen, auch nicht, dass sie durch ungewöhnliche Syncopierungen und Diaeresen aufzuheben sind, sondern denke, dass ihre Ausgleichung dem Gesang überlassen war, bei dem zuweilen nach Bedürfniss zwei Silben auf eine Note oder aber eine Silbe auf zwei Noten kamen.[1] Hierfür spricht namentlich, dass solche Schwankungen an gewissen Stellen am häufigsten sind, besonders bei den zweiten Versen der Strophen (wie 837 ff. bald 11, bald 12 Silben).

Von grammatisch interessanten Fällen hebe ich den st. abs. ܡܘܡܐ *maumâ* 658, str. 18 zu ܡܘܡܬܐ hervor, der mir bisher im Syrischen

[1] S. AMIAUD, *Saint Alexis* LXXXV.

eben so wenig begegnet ist wie eine analoge Form. Auch ,im Aufsein', d. h. ,im Wachen' 87, 2 ist mir neu; ich kannte nur , resp. .[1] — Lexicalisch ist hervorzuheben das Verbum 687, str. 8, das auch in dem Citat bei Barhebr., Gr. 1, 98, 7 und in den Glossen bei HOFFMANN, *Op. nest.* 1, 53, 4. 72, 17 vorkommt; es bedeutet, den *(dullâ)* den ,Einschlag' weben.[2] Auch *jabhšânâ,* 95 ult. ,Dürre' ist bemerkenswerth; vgl. *jaqdânâ, kaurânâ* und andere *pa'lânâ* mit ähnlichen Bedeutungen. Besonders zu beachten ist das Wort , 199, 17 (in dem unechten Stück). Da die entsprechende Stelle in BUDGE's Ausgabe 264, 8 hat (mit *jod,* das in den betreffenden Handschriften sehr viel mit ܘ verwechselt wird), und auch bei Josua Styl. 62, 13 (WRIGHT) steht, so darf man wohl kaum die sonst sehr ansprechende Verbesserung BENSLY's beibehalten, sondern muss sich dabei beruhigen, dass wirklich der Name einer Waffe nordischer Barbaren war.

Die Art, wie LAMY in diesem Bande den Text behandelt, ist leider nicht all zu verschieden von der in den beiden ersten Bänden. Ich habe nur den ersten Absatz des achten Buchs der Josephgeschichte — nicht ganz eine Spalte — mit dem entsprechenden Abschnitt in OVERBECK's Ausgabe collationiert und dabei gefunden, dass von mehr als einem Dutzend Varianten nur drei notiert sind, und zwar ganz planlos. Der Leser aber muss voraussetzen, dass alle irgend bemerkenswerthen Abweichungen verzeichnet seien. Welcher Verlass ist da auf die genaue Wiedergabe der Handschriften! Hier gilt im Ganzen wieder, was ich zu den früheren Theilen gesagt habe.

Auch die Druckcorrectur ist stellenweise gar zu mangelhaft. In den 11 letzten schmalen Zeilen von Col. 751 sind sieben Druckfehler, davon drei gleich in der ersten Zeile. Die Verwechslung von

---

[1] Die Bedeutung steht fest; ebenso die Aussprache *'êllâwê,* was wohl eigentlich *'ellawê (= 'ellauwê)* ist; die Präposition ist der st. cstr. dazu. Der st. abs. im adverbialen Ausdruck hat an sich natürlich nichts Befremdendes.

[2] Das mit verbundene ist also eigentlich wohl nur ,den Aufzug, die Kette ( ) weben'. — Wenn man vielfach gerade als ,Aufzug' erklärt, so widerspricht dem, dass ihm gegenübergestellt wird.

ڢ und ڧ ist wieder recht häufig; seltner die von andern Consonanten, deren Klang der Europäer nicht genügend unterscheidet.

Noch weniger ist leider die Uebersetzung zu rühmen, wenn ich wenigstens nach den Stichproben urtheilen darf. Ich habe neben richtiger Wiedergabe leichter Stellen allerlei kleine Ungenauigkeiten und eine Anzahl schwerer Verstösse gefunden. Ich will nur einige wenige Beispiele geben: ܗܘ ܕܙܪܥ ܡܢ ܙܪܥܐ : ܥܒܕ ܠܗ ܫܘܬܦܐ ܘܡܐ (23 gegen unten) ‚der da (Samen zur Aussaat) geliehen und gesät hat, dem gebe sein Acker Capital und Zins'. Dafür hat LAMY: *ager mutuatus est, semen reddat agricolae creditum et fenus.* — ܠܐ ܢܗܘܐ ܟܫܠܐ ܒܝܢܬܢ (99 gegen unten) ‚lasst uns nicht nachlässig sein, damit wir nicht verderben'. LAMY: *ne conculcemus, ut non pereamus;* er verwechselt also ܢܗܘ mit ܢܛܘ trotz des parallelen ܢܬܪܥ und ohne zu überlegen, dass ‚treten' hier nicht passt. — ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܕܟܠ ܕܢܡܝܢ ܥܠ ܥܒܕܝ ܥܠܡܐ ܕܟܠ ܕܢܡܝ (217, 6) ‚in der Stunde, da alle Schlafenden zu den vergänglichen Berufsthätigkeiten erwachen'. LAMY: *In hora qua omnes dormientes opera pereuntia abjicient.* — ܐܫܐܠ ܠܗ ܒܥܘ ܡܢ ܩܕܡ ܕܐܢ ܡܫܟܚ ܠܟ ܠܡܫܐܠ ܒܥܘ (729 str. 7) ‚bittet ihn (Gott) sehr; schwer ist es, dass er euch zurückhalte'. LAMY: *instanter rogate eum, difficile est ut vestras petitiones defraudet;* er denkt an ܒܥܐ, wie er denn ܠܡܫܬܥܐ mit Pluralpuncten hat. — ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܠܢ ܡܢ ܩܕܡ ܐܬܘܪܝܐ ܢܣܝܡ ܥܠ ܦܪܨܘܬܢ ܓܪܡܝ ܕܐܬܐ ܠܢ ܡܢ ܩܕܡ ܐܬܘܪܝܐ (727, 2) ‚da unsere Gegend vom Assyrer Risse erhalten hat, wollen wir euere Gebeine auf unsere Risse aufstellen'. Die Gegend ist hier als eine Festung gedacht, in welche von den Persern Bresche gelegt ist; die Gebeine der Märtyrer sollen wie Soldaten in Reih und Glied in die Bresche gestellt werden. LAMY: ‚*Quia rediimus sauciati ab Assyriis, disponemus ossa vestra super plagas nostras*'. — XXVI (Proll.) unten: ܐܝܟ ܕܐܢ ܐܦ ܒܟ ܒܟ ܕܐܬ ܒܗ ܒܟ ܒܟ ; selbst wenn hier die Handschrift wirklich so lesen sollte, so weisen doch schon die folgenden weiblichen Suffixa auf das vom Sinn geforderte ܒܗ[3] hin: ‚du hast dich selbst der Festversammlung

[1] So natürlich mit D zu lesen.

[2] Die Ausgabe ܐܬܘܪܝ.

[3] Die traditionelle Aussprache dieses hebräischen Lehnwortes (עֲצֶרֶת) ist ܥܨܪܬ, s. Barh. zu Amos 5, 21.

(d. h. der Judenschaft) unterworfen'. Lamy räth: *Te immolandum tradidisti* und setzt nachher den *populus* ein, als wenn der ohne Weiteres weiblich sein könnte. Dann übersieht er das weibliche Object in ܐܢ ܥܡܐ ܕܡ ܫܘܕܗ (wie natürlich zu lesen statt ܫܘܕܗ ܐܬ ܕܡ) ‚du aber, o Herr, hast ihr (der Judenschaft) klar gemacht'; da übersetzt er: *Tu autem, Domine, quum intellexisses.* Und so könnte ich noch lange fortfahren, während ich doch, das erkläre ich ausdrücklich, nur gelegentlich in die Uebersetzung geblickt und auch nicht eine einzige Spalte hindurch Text und Uebersetzung verglichen habe.

Das Latein des Herausgebers ist dasselbe wie in den früheren Bänden. Schön ist z. B. *pro invicem* ‚für einander' 858, str. 13.[1] Von Distributivzahlen scheint Lamy nichts zu wissen. Er sagt durchweg: *Stropha habet octo versus octo syllabarum; Stropha 11 versus quinque syllabarum continet* u. dgl. m. Das ist ja an sich nicht schlimm, deutet aber doch auch auf den Mangel an Exactheit, der in dieser ganzen Ausgabe herrscht.

Die Prolegomena enthalten u. A. nützliche Darlegungen über die verschiedenen Arten liturgischer Gesänge bei den Syrern.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Arthur Amiaud, *La légende syriaque de Saint Alexis, l'Homme de Dieu.* Paris 1889. Vieweg. (lxxxv, 25, 72. gr. 8.)

Während Rabbûlâ Bischof von Edessa war (412—435), starb daselbst im Hospital ein Mann unbekannten Namens und unbekannter Herkunft, der sich nur mit Andachtsübungen beschäftigt und seine geringen Lebensbedürfnisse durch Almosen erlangt hatte. Nach seinem Tode kam er, allem Anscheine nach in Folge der Aussage des Küsters (Paramonarius) der Kirche, in welcher er sich aufgehalten hatte, in den Ruf grosser Heiligkeit. Diesem Paramonarius, heisst es, hatte der Unbekannte anvertraut, dass er der Sohn eines vornehmen Mannes in Rom sei, dass er, von jeher aufs Geistige gewandt, während seine

[1] Uebrigens auch sachlich falsch. Für ܟܠ ist mit B. ܟܠܐ zu lesen.

Eltern ihm die Hochzeit anrichteten, entflohen und nach Edessa gelangt sei, wo er sich ganz der Askese ergab. Es ist immerhin möglich, dass dies alles richtig ist, wie es in der alten syrischen Biographie erzählt wird. Der Zug, dass er als Schulkind von vielen seiner Altersgenossen ‚mit der durch vieles Wissen erzeugten Frechheit' (so ist 5, 9 zu übersetzen) verspottet und von seinen Eltern für dumm gehalten sei, sieht sogar recht wahrscheinlich aus; denn dass ein solcher Heiliger sehr beschränkten Geistes gewesen sein muss, ist klar. Aber immerhin ist in der Geschichte doch einiges Bedenkliche. Gerade so wie er hatte ein anderer notabler Edessenischer Heiliger, Julianos Sâbhâ wirklich seine Gattin zur Zeit der Hochzeit verlassen, um sich ganz Gott zu weihen (Efraim, *Op. graeca* 2, vorne an).[1] Der Verdacht des Plagiats liegt hier also nahe. Und dass ein solcher Mann aus Rom gerade nach dem entfernten Edessa gekommen, hier nicht als eigentlicher Abendländer erkannt wäre und sich mit dem Paramonarius wie ein Einheimischer unterhalten hätte, ist wenigstens nicht wahrscheinlich. Möglicherweise liegt hier allerdings ein altes Missverständniss vor: der Heilige könnte ‚Sohn eines Römers', d. h. eines ‚Soldaten' gewesen und erst durch Versehen zum Sohn eines Einwohners der Stadt Rom geworden sein. Die anspruchslose Erzählung hält sich übrigens vom Uebernatürlichen fast gänzlich frei. Das einzige Wunder, dass der Leichnam des begrabenen Gottesmannes, als er vom Bischof aufgesucht wird, verschwunden ist und nur seine Lumpen zurückgelassen sind, erklärt sich vielleicht so, dass man ihn in Wirklichkeit erst etwas später, nicht, wie die Geschichte erzählt, sofort nach seinem Tode als Heiligen anerkannt und seiner Leiche nachgeforscht hat, sie dann aber unter den andern ohne eigentlichen Sarg begrabenen Todten aus dem Spital nicht mehr hat finden können.

Diese ziemlich inhaltsleere, aber für Zeit und Ort sehr characteristische Erzählung ist, wie der Herausgeber nachweist, um die Mitte des fünften Jahrhunderts oder etwas später in Edessa syrisch

[1] S. oben S. 247.

geschrieben. Amiaud hat sie nach acht, zum Theil sehr alten, Handschriften höchst sorgfältig herausgegeben. Mit peinlicher Genauigkeit ermittelt er den Stammbaum der Handschriften und sieht sich so in der Lage, den ursprünglichen Text fast ganz wörtlich herzustellen. Nur in sehr wenigen Fällen können wir da nicht mit ihm gehn. So ist 3 ult. *zahîrâ* gewiss das Richtige, nicht *zahjâ* und so 4, 2 *wabhnâôsâ*, nicht *wabhnâmôsâ;* diese Fälle, welche allerdings zu dem kaum anzufechtenden Stammbaum nicht zu stimmen scheinen, lassen sich auf verschiedene Weise erklären. Uebrigens macht es der kritische Apparat dem Kenner möglich, alles nachzuprüfen. Bei einem so kurzen Text durfte sich der Herausgeber den Luxus erlauben, alle Varianten aufzuführen.

Aus dieser einfachen Lebensbeschreibung hat sich nun, wahrscheinlich, wie Amiaud annimmt, unter dem Einfluss einer andern Legende, der des heil. Johannes Calybites, eine weitere entwickelt, welche manche Einzelheiten hinzufügt, namentlich aber den Heiligen in Bettlergestalt zu seinen Eltern nach Rom zurückkehren, ihn noch Jahre lang unerkannt in deren Hause leben und erst nach seinem Tode erkannt werden lässt. Danach wird er von den Kaisern (Arcadius und Honorius), sowie vom Papst Innocenz 1. in der Peterskirche beigesetzt. Die Leiche thut grosse Heilungswunder. Auch sonst kommt einiges Miraculöse vor.

Diese Gestalt der Legende ist nach Amiaud in Constantinopel entstanden. Die syrische Uebersetzung, welche in den fünf jüngern Handschriften mit unglaublicher Naivetät an die ursprüngliche Geschichte gehängt wird, giebt wohl die älteste Gestalt dieser Neubearbeitung. Auch hier hat der Heilige noch keinen Namen, sondern heisst wie in jener schlechtweg ‚der Mann Gottes' oder ‚der Mensch Gottes'. In dem ältesten bekannten griechischen Text, der von ihm handelt, einer Hymnenreihe frühestens aus dem neunten Jahrhundert, führt er aber schon den Namen Alexius, und so Alexius, Alexis nennen ihn die zahlreichen Fassungen der Legende in griechischer, lateinischer, französischer, deutscher und in andern Sprachen. Denn diese Erzählung ist ein Lieblingsstück der mittelalterlichen Christen-

heit geworden. Ich muss übrigens gestehn, dass ich von der Geschichte der Legende nichts weiss, als was ich aus diesem Buche gelernt habe.

Ausser dieser zweiten, ganz unhistorischen, Lebensbeschreibung des Heiligen gibt uns AMIAUD noch die syrische Uebersetzung der oben erwähnten Hymnenreihe aus einem melkitischen Menaeon nach zwei Handschriften, und zwar mit voller Vocalisation. Er hat auch die Versform dieser Lieder, wie sie sich im Griechischen und Syrischen darstellt, sorgfältig studiert. Es kommt mir vor, als wäre die Form im Syrischen noch etwas freier, als er meint, und brauchte man noch weniger Abweichungen von der regelrechten Vocalisation anzunehmen. An den Vocalen lassen sich auch sonst noch einige wenige Verbesserungen anbringen; so ist der Name des Heiligen im Syrischen immer in der Vocativform auszusprechen: *Aleksiĕ*, nicht *Aleksiŏ*.

Von allen diesen syrischen Texten erhalten wir auch eine französische Uebersetzung.

Mit tiefer Wehmuth muss es uns erfüllen, dass der durch Wissen, Besonnenheit und Genauigkeit ausgezeichnete AMIAUD, der auch als Assyriologe hervorragte, bald nach Vollendung dieses Werkes vorzeitig dahingerafft ist!

TH. NÖLDEKE.

JAMES DARMESTETER, *Chants populaires des Afghans*, recueillis par —. (Société Asiatique. *Collection d'ouvrages orientaux*. Seconde série.) Paris. Imprimerie nationale. 1888—1890. 8°. 2 vol. Vol. I. CCXVIII et 299 pg. Vol. II: ۲۲۸ pg. د يختنخوا د شعر هار وبرهار.

Das ausgezeichnete Werk ist die Frucht eines längeren Aufenthaltes des Verfassers in Peschawer und Jedermann wird es mit um so grösserer Freude begrüssen als die Volksliteratur der Afghanen, welche allein eine unbefangene Beurtheilung dieses Volkes und dessen Sprache zu ermöglichen vermag, beinahe eine terra incognita ist. Wie bekannt, ist das Afghanische eine Mischsprache — wenn ich mich dieses oft übel angewendeten Ausdruckes bedienen darf — welche in

dieser Hinsicht am passendsten mit dem Osmanisch-Türkischen verglichen werden kann. Während aber im Osmanisch-Türkischen zu dem einheimischen Türk-Elemente zwei ganz fremde, verschiedenen Sprachstämmen angehörende Bestandtheile hinzugetreten sind, nämlich der persische (indogermanische) und der arabische (semitische), hat das Afghanische zu dem einheimischen Puschtu-Elemente zwei ganz nahe verwandte Bestandtheile, nämlich den persischen und den indischen aufgenommen. Während nun im Osmanisch-Türkischen wegen der radicalen Verschiedenheit der drei die Sprache constituirenden Elemente eine Verkennung der Natur des Grund-Elementes im vorhinein ausgeschlossen war, hat im Afghanischen die nahe Verwandtschaft der drei Bestandtheile das Urtheil irregeführt, indem einerseits die scharfe Absonderung dieser drei Bestandtheile nicht so leicht war, andererseits die täuschende Aehnlichkeit der Entwicklung in allen drei Richtungen die Forscher zu irrigen Urtheilen verführte. In Folge dessen wurde die Frage über die Natur und den Ursprung des Afghanischen erst in der neueren Zeit und zwar nicht erst im Jahre 1890, wie der Verfasser zu meinen scheint, sondern bereits am Anfange der Sechziger Jahre nach Massgabe der damals vorhandenen Hilfsmittel genügend gelöst. — Und gewiss darf ich, ohne unbescheiden zu sein, das Verdienst beanspruchen, die Frage schon damals ganz in demselben Sinne, wie der Verfasser des angezeigten Werkes, nämlich dass das Afghanische eine iranische Sprache ist und speciell dem Ost-Iranischen angehört, gelöst zu haben.

Herr Prof. DARMESTETER zählt am Ende der grammatischen Einleitung (CXLIX) mich zu jenen Forschern, welche das Afghanische zwar wesentlich für iranisch halten, es aber als eine Art von Mischsprache aus iranischen und indischen Elementen ansehen.[1] Diese Meinung

[1] Nur auf diese Weise sind mir seine Worte verständlich, mit denen er in Betreff meiner Abhandlung bemerkt: ‚d'une méthode très saine et à laquelle il ne manquait sans doute qu'un matériel plus large pour arriver à la solution précise du problème de l'iranisme absolu de l'afghan'. Ich halte das Afghanische ebenso für iranisch, wie man das Englische für germanisch und das Türkische für altaisch hält. Dass es Mischsprachen gibt, bei denen man im Zweifel sein könnte, welchem

ist vollkommen unbegründet. Ich habe in meinen Abhandlungen über das Afghanische[1] diese Sprache nicht nur ausdrücklich als iranisch bezeichnet, sondern speciell auf den Zusammenhang mit dem Ost-Iranischen (der Sprache des Avesta) hingewiesen, so dass wir im Afghānischen ‚jene Sprache vor uns haben, die als unmittelbarer, wenn auch vielfach entarteter Nachkomme des Altbaktrischen gelten kann'. (*Spr. der Avgh.* I, S. 6.)

Und dass meine vor einem Viertel Jahrhundert ausgesprochene Ansicht ganz klar formulirt war, dafür kann ich mehrere zuverlässige Zeugen anführen. So sagt M. DUNCKER in seiner *Geschichte des Alterthums*, 3. Aufl., Bd. II (1867), S. 400, Note: ‚Durch FR. MÜLLER *(Ueber die Sprache der Afghanen)* ist nachgewiesen, dass das Afghanische nicht etwa zwischen dem Indischen und Persischen steht, sondern dem iranischen Stamme angehört. Die altbaktrischen Lautverhältnisse hat das Afghanische treuer bewahrt als das Persische und erweist sich dadurch als unmittelbaren Abkömmling des alten östlichen Dialectes von Iran. Dass die Paktyer Herodots die Arachoten der Späteren sind, folgt auch daraus, dass Herodot die Paktyer in der Nähe von Kaschmir wohnen lässt; *Herod.* III, 102; IV, 44; VII, 66, 67.'

Nachdem E. TRUMPP in seiner *Grammar of the Paštō*. London 1873, pag. XI, ausdrücklich bemerkt hatte ‚Hitherto those whose judgement has a great weight in deciding questions of this kind, ascribed the Paštō unhesitatingly to the Zend family; so the learned Prof. FREDERIC MÜLLER in his fine remarks on the Paštō sounds', und dem gegenüber behauptet hatte ‚the Paštō is an old independent language, forming the first transition from the Indo-Arian to the Iranian family and therefore participating of the characteristic

---

Stamm sie angehören (wie man z. B. ehemals vom Pahlawī behauptet hat) habe ich immer entschieden geläugnet.

[1] *Ueber die Sprache der Avghānen* (Paχto) I (1862, *Sitzungsb. der k. Akad.*, XL. Bd.), II (1863, *Sitzungsb. der k. Akad.*, XLII. Bd.) und: *Die Conjugation des avghānischen Verbums sprachvergleichend dargestellt* (1867, *Sitzungsb. der k. Akad.* L. Bd.).

of both, but still with predominant Prakrit features',[1] hat H. HÜBSCHMANN durch TRUMPP's Ausführungen sich nicht für befriedigt erklärt und meine Ansicht, dass das Afghanische eine rein iranische Sprache ist, als die der Sachlage entsprechende angenommen (KUHN's *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* XXIII, S. 43). Auf Grund dieser Ueberzeugung hat auch der genannte Sprachforscher in seinen ‚Iranischen Studien' (KUHN's *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* XXIV) die Lautverhältnisse des Afghanischen, S. 391—395, wenn auch nur kurz, aber so vortrefflich beleuchtet, dass man dem dort Bemerkten blos Weniges hinzufügen möchte.

Herr Prof. DARMESTETER scheint darnach ausser dem TRUMPP'schen Buche, in welchem meine 1862 erschienene erste Abhandlung citirt wird (die beiden folgenden, in den Jahren 1863 und 1867 erschienenen Abhandlungen scheinen ihm unbekannt geblieben zu sein), von den in Deutschland erschienenen Arbeiten keine Notiz genommen zu haben, was sehr zu bedauern ist. Eine Kenntniss dieser Arbeiten hätte ihn davor bewahrt, in einer 1887 geschriebenen Denkschrift ein Urtheil über das Afghanische abzugeben, welches im Grunde nichts anderes ist, als eine Wiederholung des TRUMPP'schen Irrthums und das er in der vorliegenden Publication vollständig zu widerrufen genöthigt war.

Unser Urtheil in Betreff des schönen Werkes DARMESTETERS geht also dahin, dass dasselbe ein ganz neues und umfassendes wissenschaftliches Material bringt, dass aber das aus diesem Material gezogene sprachwissenschaftliche Resultat nach den Arbeiten von mir und HÜBSCHMANN — wenigstens für die deutsche Wissenschaft — keineswegs neu ist, aber die Ergebnisse der deutschen Wissenschaft glänzend bestätigt. Damit ist keines der grossen Verdienste, welche dem gediegenen Werke anhaften, verkleinert. Die der Uebersetzung vorausgehende Einleitung, in welcher die afghanische Gram-

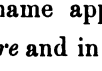
[1] Trotz dem offenbaren Gegensatze zwischen meiner und TRUMPP's Ansicht bemerkt Prof. DARMESTETER (CXLIX) ‚cette théorie (nämlich TRUMPP's) . . . . . a influencé même les partisans de l'origine iranienne de l'afghan comme M. MÜLLER'. Ich möchte wissen, wie es möglich war, dass ein 1873 erschienenes Buch eine im Jahre 1862 geschriebene Abhandlung beeinflussen konnte!

matik vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte mit grosser Umsicht und peinlicher Sorgfalt erörtert wird und mit welcher sich meine drei Abhandlungen natürlich in keiner Beziehung messen können, dürfte auf lange Zeit hinaus das Standard work bleiben, auf welches man in Afghanicis und Iranicis wird zurückgehen müssen.

Der Verfasser leitet خپل mit mir ganz richtig von aw. *qaēpaiθja-* ab, nicht von aw. *qato* = sanskr. *swa-tas*, wie es HÜBSCHMANN thut, da aw. *qato* im Afghanischen als خل erscheinen müsste. Afghan. سپين ist nicht aw. *spaēta-* sondern mit Pahl. ספיד zu vergleichen. **suša* (XXXIV und CXVI) ist unrichtig; im *Zand-Pahlawi Glossary* wird *suši* angeführt. — Neup. گوشت darf nicht einfach *gauš-t* angesetzt werden; es scheint, dass hier eine Form *gawišta-* zu Grunde liegt. — Das Suffix *tōb-*, welches DARMESTETER (CXXIV) mit neup. تاب ‚force' in Zusammenhang bringt, dürfte auf eine dem indischen *tattwa-* entsprechende Form zurückgehen. — Fehler wie aw. *patar* (CXIV) sollten gegenwärtig nicht mehr vorkommen. An die Zurückführung des Genitivzeichens ى auf aw. *haća* (LXXII) glaube ich nicht; es wäre dies der einzige Fall, wo *ć* als ى erscheint. Ich halte noch immer an dem Relativpronomen *tja* fest. Bei der Deutung des Causativums (CIX) kommt der Verfasser in eine arge Verlegenheit; das, was er vorbringt, ist keine Erklärung. — Ich bin auch hier von der Richtigkeit der von mir vorgeschlagenen Erklärung, überzeugt. Man bedenke, dass das Zeichen des Causativums z. B. in پاکول, ښکول nicht den Flexions-, sondern den stammbildenden Elementen angehört und dass gerade so wie wir sagen ‚hantiren' u. s. w. ‚Brauerei, Rauferei' u. s. w., ohne dass unsere Sprache dadurch romanisch wird, man auch im Afghanischen *pākawal, paχawal* sagen kann, ohne dass dadurch das Puštu zu einem indischen Dialecte gestempelt wird. Als eine besonders ausgezeichnete Leistung ist die am Anfange der grammatischen Einleitung vorgenommene Untersuchung des lautlichen Bestandes der fremden Elemente zu bezeichnen; sie rückt so recht den radicalen Unterschied des iranischen Elementes und der stammfremden Bestandtheile vor die Augen.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

I. Mr. H. H. Dhruva of Amrelî, the Gaikovâḍ's delegate to the Int. Or. Congress at Stockholm, has of late made some discoveries, which possess a considerable importance for the history of Gujarât and of the Indian numerals. Among three plates, found at Sânkheḍâ, in the extreme east of Central Gujarât, and forwarded to Mr. Dhruva for deciphering, two are the second halves of Gurjara Śâsanas, dated according to the Chedi era, which is used by *Dadda* iv and *Jayabhaṭa* iv. The oldest on which no royal name appears is dated in words *saṁvatsaraśatatraye shaṭchatvâriṁśottare* and in figures  , i. e. 346. The date proves that the *aṅkapalli*, which without a doubt was known to Varâhamihira, was in popular use before the end of the sixth century, and that its signs did not differ in the beginning from those of the *aksharapalli*. For the year 346, taken as a Chedi year, corresponds with A. D. 595/6. This discovery upsets the principles, laid down for the interpretation of early dates in figures on the supposition that the *aṅkapalli* was not used before the eighth century A. D. The second Gurjara plate was issued by a brother of *Dadda* iv, called *Raṇagraha*, as its colophon says: *dinakarakiraṇâbhyarchchanaratasya svahastoyaṁ śrî-Vîtarâga-sûno Raṇagrahasya śrî-Dadda-pâdântajñâti (°danujñeti?)*. Its date *saṁ* 391 *Vaiśâkha ba* 15 extends *Dadda's* reign by six years to A. D. 640. Both plates show the same characters as the Umetâ, Ilâo and Bagumrâ Śâsanas, but are very small in size. Mr. Dhruva's third plate is the first portion of a grant, issued by the general of a vassal of possibly a *Kalachuri*

king. The ersons named in the pream ble are (1) the illustrious *Kṛishṇarâja*, (2) his son the illustrious *Śaṁkaraṇa*, (3) a *bhogika* and *mahâpallapati* i. e. a Bhîl chief, *Nirihulla*, who meditates on the feet of No. 2, (4) the general *(balâdhikṛita)* of No. 3, *Śântilla*. *Śaṁkaraṇa* is, of course, a clerical mistake for *Śaṁkaragaṇa*. Agreeing with a suggestion of mine, Mr. DHRUVA is inclined to identify this *Śaṁkaragaṇa* with the homonymous *Kalachuri* ruler, whose son *Buddharâja* was conquered by the *Chalukya* king *Maṅgalîśa*. The three inscriptions will be published with facsimiles in the *Epigraphia Indica*.

II. Dr. M. A. STEIN, whose interesting discoveries at Mûrti were noticed *ante*, p. 50 ff., obtained in spring last a small grant from the Government of the Pañjâb and excavated the site of the Jaina temple during the period from May 27 to June 5 with the assistance of Mr. ANDREWS, the new superintendent of the Lahore School of Arts and of two officials of the Public Works Department. In spite of the most minute search no trace of any inscription was found, but about thirty camel loads of sculptures and architectural ornaments rewarded the zeal of the intrepid explorer who certainly ran a considerable risk in braving the terrible summer heat of the Pañjâb in the open field. Among the sculptures, two clothed female figures and two male figures are particularly remarkable. The former resemble, as Dr. STEIN remarks in his letter, those of the deities in the Jaina caves at Elura, but are of a far better execution. Among the two male figures the larger one, which is about 2′ high, represents, it would seem, some attendant or minor deity engaged in an act of worship. The figure, which supports its forward bent body on the right thigh and knee and raises the left leg and foot behind its back, holds the two ends of a garland or necklace. It wears a necklace and simple bracelets on the wrists and on the upper arms. The second statue which is about $1^1/_2$′ high, may possibly be, as Dr. STEIN doubtingly suggests, a representation of Indra. It represents a seated male, the sole of whose left foot rests on the ground, while the right leg is doubled up in front and is supported on the toes. The

figure has on the only remaining upper arm a rather ornamental bracelet, wears a necklace of beads and cylindrical stones and a very elaborate arrangement of curls, covered perhaps by a low tiara. At the back of the head appear the remnants of the representation of a wheel. Similar figures of Indra occur in the Jaina Caves of Elura and Ankai. A small figure of a Jina, seated in the conventional squatting position, was found at Chrismas. Among the architectural ornaments, the most important is a column five feet high which according to Mr. ANDREWS surpasses all the treasures of the Lahore Museum in elegance of style and workmanship. The number of smaller pieces and especially of fragments is very large. They may be counted by hundreds, and all shew the same finish and neatness of execution. Some of these were rescued by Dr. STEIN from other places, where they had been used for modern buildings. Dr. STEIN also carefully collected all available information regarding the temple at Mûrti, which shows that it is ascribed 'to a Râjâ Phatak who reigned before the time of Râjâ Mân', and that the fact of its having belonged to the Jainas is still known. A careful measurement of the distance of the tanks at Mûrti from Ketâs, made by a surveyor with the chain, gave as result nearly $4^3/_4$ miles. If the distance from Ketâs to the hill of Kotera is added, which Dr. STEIN identifies with the hillfort of Sinhghapura, the total comes close to 7 miles and agrees almost exactly with Hiuen Tsiang's measurement, forty or fifty Li. Space is wanting to notice all the details of Dr. STEIN's operations. But they show that he is eminently qualified for archaeological research and that, if opportunities are given to him, we may expect important results from his explorations of the numerous ancient sites in the Pañjâb which as yet have been not more than touched on the surface.

July 31, 1890.

G. BÜHLER.

Ueber Vendidad I, 34 (Sp.). — Der Grundtext lautet: *vaēkęrętęm jim dužako šhajanęm*, was Spiegel durch ‚Vaekereta, die Wohnung von Dužak‘ übersetzt. Im höchsten Grade merkwürdig lautet dazu die Huzvaresch-Uebersetzung: [Pahlavi][1] [Pahlavi][2] [Pahlavi][3] [Pahlavi] ‚*Kabul* mit schlechtem Schatten. Und das Mit-schlechtem-Schatten-sein ist dies, dass der Schatten der Bäume für das Rind schlecht ist. Es gibt Einige, welche sagen jener der Berge.‘ In der Paraphrase entspricht dem Worte *dužako:* [Pahlavi] und dem Worte *šhajanęm* = [Pahlavi]. Man kann kaum annehmen, dass dem Paraphrasten das Wort *šhajana-* unbekannt war, da es an mehreren Stellen des 1. Kapitels des Vendidad wiederkehrt. Derselbe muss hier eine andere Lesart vor sich gehabt haben. Ich vermuthe die Lesart[4] [Pahlavi], wovon [Pahlavi] am Anfange einer Zeile oder einer Columne als Rest des Wortes [Pahlavi] verkannt worden ist. Oder theilte er *duž-akosajakęm* ab? — Ich will damit nicht behaupten, dass eine avestische Form *sajaka-* das Prototyp des neupers. سايه ist. Das letztere Wort scheint auf die Wurzel *sḱadh* zurückzugehen und ist sein *j* aus *d* hervorgegangen, so dass wir von einer irānischen Grundform *sāda-* (für *sḱāda-*, vgl. got. *skadu-s*) auszugehen hätten. — Doch kann neup. سايه auch = sanskr. *ćhājā* (= *sḱājā*), griech. σκιά sein.

Ueber Vendidad I, 50 (Sp.): *haētumęntęm raēwantęm qarenaṅuhęntęm.* Dazu die Huzvaresch-Paraphrase, welche ich auf folgende Weise lese: [Pahlavi]. ‚*Etumand*, den glänzenden prachtvollen. Kräftig und wirksam durchbrach er den Himmel. Es gibt Einige, welche sagen, es sei der *Weh-rōt*.‘ Die Form [Pahlavi] bei Spiegel bedeutet gar nichts; sie muss in ihrer ursprünglichen Gestalt [Pahlavi] anders aufgelöst und [Pahlavi] für [Pahlavi] (neupers. گسيخت) gelesen werden. — Aspendijārji las statt [Pahlavi] offenbar [Pahlavi] (‚sprang‘ = neup. سيست, wo man aber dann noth-

[1] So für [Pahlavi].
[2] So muss man lesen statt: [Pahlavi].
[3] So für [Pahlavi], was barer Unsinn ist.
[4] Entstanden aus der Leseart [Pahlavi] der Vendīdād-Sādeh's.

wendig [illegible] emendiren muss) und kam dadurch auf die Idee, den Namen *Sistan* darin zu suchen (vgl. Spiegel's *Avesta-Comm.* i, S. 34). Dass der *Haētumant* ein Fluss ist, dies wird schon in der Glosse am Anfange des Kapitels angedeutet (vgl. diese *Zeitschrift* ii, 38).

Ueber Vendidad I, 78 (Sp.): *joi asāro aiwjāχšhajeinti,* welches Spiegel durch ,welche ohne Könige sich regieren' übersetzt. Die Huzvaresch-Paraphrase dazu lautet: [illegible], ,welche als Reiter wohnen, d. h. schnell ziehen sie sich zurück. Es gibt Einige, welche also sagen: sie nehmen den Herrn nicht als Herrn an'. Darnach ist *asāro* durch [illegible] (neup. = سوار) ,Reiter' wiedergegeben. Dies kann nicht richtig sein und muss ein Fehler dahinter stecken. Nach Spiegel (*Avesta-Comm.* i, 47) ist sicher [illegible] für [illegible] ([illegible] ,ohne Oberhaupt') verschrieben. Der Fehler ist aber alt, da die folgende Erklärung [illegible] sich darauf gründet. Dagegen kann die andere Erklärung: [illegible] nur auf die ursprüngliche Lesecart [illegible] bezogen werden.

Ueber Vendidad I, 81 (Sp.). — Der Grundtext lautet: *hęnti anjås-čit asås-ča šhoiϑrås-ča srīsås-ča gufrås-ča bęręχδås-ča frašhås-ča bām-jås-ča,* was Spiegel durch: ,Es gibt noch andere Orte, Plätze, Ebenen und Länder' übersetzt, wobei aber blos *asås-ča šhoiϑrås-ča gufrås-ča* und *bęręχδås-ča,* nicht aber die beiden letzten Worte *frašhås-ča bām-jås-ča* berücksichtigt erscheinen. Im Commentar (i, S. 48) bemerkt derselbe Gelehrte, man könne die Worte von *srīrås-ča* entweder als Adjective, die zu *asås-ča šhoiϑrås-ča* gehören, oder als coordinirte Substantive fassen. Für letzteres scheine die Huzvaresch-Uebersetzung zu entscheiden, die aber nicht immer klar ist. Mir scheint in Betreff der Auffassung der Huzvaresch-Uebersetzung gerade das Gegentheil der Fall zu sein. Ich erlaube mir deshalb, dieselbe hieher zu setzen. Sie lautet: [illegible] . . . . [illegible] ,Es gibt noch Gegenden und Orte, welche nicht ausdrücklich mit Namen bezeichnet sind, welche schön

sind zum Ansehen, tief eindringend in Angelegenheit der Religion, erwünscht, d. h. vorzüglich, *(frašhå̊s-ća)*, d. h. sie bringen vieles zur Vollendung, glänzend, d. h. einen Namen habend. Es gibt Einige, welche ein Beispiel anführen, wie: Persien, das reine, glänzende.'

Auffallend ist in der Paraphrase [illegible] = *anjå̊s-ćit;* man erwartet [illegible]. Die Uebersetzung von *frašhå̊s-ća* ist ausgefallen, aber die mit [illegible] beginnende Paraphrase beweist, dass sie vorhanden war; *frašha* gilt darnach dem Uebersetzer für ‚vorwärts gehend'. [illegible] ‚Beispiel' lese ich *nidēsāk.*[1]

Dieser Paragraph ist offenbar eingeschoben. Er ging hervor aus dem Bestreben, das Stillschweigen der Urkunden über Länder, welche in der späteren Zeit so berühmt wurden, wie z. B. Persien, abzuschwächen, respective zu rechtfertigen.

---

[1] Vergl. armen. Հանդէս ‚Schauspiel, Beschauung, Untersuchung', ein Pahlawi-Lehnwort = awest.**han-daēsa-* und neup. اندیشه.

FRIEDRICH MÜLLER.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. IV — Nro 4

VIENNA, 1890.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Cie.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

DEM ANDENKEN

DES

TREUEN FREUNDES UND HOCHVEREHRTEN
COLLEGEN

ALFRED FREIHERRN VON KREMER

GEWIDMET.

Աստուածային բանին արուեստաւոր հոգի,
Յօրինեա իմաստս 'ի տիրական երգմունս,
Զի սգալի ձայնիւ անդադար ողբասցուք
Ի վերայ դժնդակ կորստեան մերում:

Ընեկումն մեծ որ եղեւ արեւելից աշխարհի —
Գլորեցաւ վէմն կենդանի եւ հզօր
Աշտարակն բանաւոր տապալեցաւ
Դարձաւ 'ի դառնութիւն խաղաղութիւն մեր:

Ընդ ամենայն երկիր ել համբաւ նորա
Ի ծագս աշխարհի ծաւալեցաւ անուն նորա —
Ճրագ ճշմարիտ իմաստութեան էր նա մեզ
Նաւապետ ցածուցիչ խռովութեան ալեաց:

Մովսէս Կաղանկատուացի.
ողբք 'ի մահն Ջուանշիրի մեծի իշխանին.
(Պատմ. Աղուանից. Բ. լե.)

Des göttlichen Wortes Künstlerin — o Seele!
Ordne die Gedanken zum herrlichen Gesang,
Dass wir mit trauervoller Stimme immerdar klagen
Ueber unserem schmerzvollen Verlust!

Ein gross' Unglück, das dem Morgenlande widerfuhr! —
Es stürzte der lebendige feste Fels,
Der sprechende Thurm fiel zu Boden;
In Bitterkeit ward verwandelt unsere Ruhe!

Ueber die ganze Erde zog sein Ruhm,
Zu den Enden der Welt verbreitete sich sein Name. —
Eine wahre Leuchte des Wissens war er uns,
Ein Steuermann, der da beruhigt der Wogen Aufruhr!

Moses Kayankatwatshi.
Elegie auf den Tod des Fürsten Dżuanśir.
(Gesch. der Albanier, II, 35.)

Ein Kapitel des Schu-li-tsing-iün.[1]

Von

Fr. Kühnert.

Das *Schu-li-tsing-iün* auf Befehl Kaiser Kang-hi's (1662—1723 . Chr.) und unter Leitung der damaligen katholischen Missionäre usammengestellt, die dem kaiserlich-astronomischen Collegium anehörten, bildet mit dem astronomischen Theile unter dem Titel 歷象考成 noch heutigen Tages die Grundlage für die Berechnung es officiellen Reichskalenders. Seinem ausgedehnten Inhalte zufolge illt sein Erscheinen in die Jahre 1713—1738; in welch letzterem ahre das Supplement, basirt auf den KEPLER'schen Gesetzen, aus er Feder des P. IGNATIUS KÖGLER (戴進賢 *Tai Tsin-hien*) und . ANDREAS PEREIRA (徐懋德 *Seu Meu-teh*), zufolge kaiserlichen escriptes veröffentlicht wurde. Das Schu-li selbst bildet einen vollständigen Cursus der Mathematik und enthält in seinem letzten Theile ne Tafelsammlung. Es sei hier gestattet, auf ein kleines Uebersehen . WYLIE's in seinen *Notes on chinese literature* p. 97 hinzuweisen, ie es beim Chinesischen leicht passiren kann, welches darin besteht, ass er, 八線表 im ganz wörtlichen Sinne nehmend, sagt: ‚the ird part contains 8 books of tables; — first the 8 lines of the igonometrical canon for every 10 seconds;' statt *pat sién piaò* s die trig. Linien = die acht Linien κατ' ἐξοχήν aufzufassen. Ein lick in die Tafel lehrt, dass dieselbe nach damaliger Gepflogenheit ie sechs Linien: sinus, cosinus, tangens, cotangens, secans, cosecans

[1] 數理精蘊 = die feinsten Verborgenheiten der Zahlengesetze.

enthält. Da es nun überhaupt nicht mehr und nicht weniger als acht verschiedene trig. Linien gibt, so ist der ‚foreign term' 八線表 als trig. Linien schlechtweg zu übersetzen, ebenso wie 八音琴 nicht ein Musikspielwerk von acht Tönen,[1] sondern ‚musical box' schlechtweg heisst (cf. Edkins, *Progr. lessons*, p. 69). Zum Ueberfluss steht am Schlusse der Einleitung zu dieser Tafel:

八線內有正矢餘矢二線、正矢、卽半徑減餘弦之數、餘矢、卽半徑減正弦之數、故表內雖不列正矢餘矢、而其數已寓矣。 ‚Unter den trig. Linien *(pat-sién)* gibt es noch die beiden Linien Sinus versus *(číng-šî)* und Cosinus versus *(iû-šî)*.[2] Für die Bestimmung des Sinus versus ist der Halbmesser *(pán-kìng)* um den Werth des Cosinus *(iû-hièn)*, für jene des Cosinus versus ist der Halbmesser um den Werth des Sinus *(čing-hièn)* zu vermindern. Daher sind dennoch wohl die Werthe jener (der trig. Linien) vollständig erhältlich, wenngleich man den Sinus versus und Cosinus versus nicht tabulirte.'

In gleicher Weise ist Klaproth (s. Ideler, *Zeitrechnung der Chinesen*, p. 132) im Irrthum, wenn er sagt, dass Ulugh Begh den 10.000 Theil des Tages nicht فنک sondern وِن hätte nennen sollen. *Wán* heisst zwar 10.000, aber der 10.000. Theil des Tages heisst wie Ulugh Begh richtig schreibt *fēn* (oder nach Shanghaier Aussprache *feng*) und wird für ihn 分 gebraucht, dasselbe Zeichen, welches für die Bezeichnung der Zeit oder Bogenminute und des 100. Theils eines alten chinesischen Grades dient. So heisst es im *Lih-siang-k'ao-ching* vol. III, Heft 1 周日一萬分. Ueberhaupt erfordern die Maassbestimmungen Vorsicht, da wiederholt, so zuletzt auch von den Missionären den ursprünglichen chinesischen Bezeichnungen neue Einheiten zu Grunde gelegt wurden. So theilten die Chinesen in der älteren Zeit die Peripherie in $365\frac{1}{4}$ 度, den 度 in 100 分, den 分 in

[1] Die chinesische Scala hat bekanntlich nur fünf Töne; es fehlen Quart und Sept, ähnlich wie bei den schottischen Liedern.

[2] *Čing-šî, iû-šî, čing-hièn, iû-hièn* sind von den Missionären eingeführte Termini.

100 秒 u. s. w., während jetzt die Peripherie 360 度, 1 度 = 60 分, 1 分 = 60 秒 u. s. w. hat.[1]

Dieses Kapitel des *Schu-li*, das erste des Werkes, nicht allein vom Sprachstandpunkte — wurde das *Schu-li* doch vom Kaiser Kang-hi persönlich durchgesehen und corrigirt — sondern auch an sich sowohl durch seine Berührung historischer Geschehnisse sowie der ältesten chinesischen Erfindungen auf dem Gebiete der Mathematik interessant; bietet auch in sich durch seine, ich möchte fast sagen, innige Verschmelzung von Mathematik und Philosophie einen Einblick in die chinesische Behandlungs- und Darstellungsweise wissenschaftlicher Disciplinen. Dass es hiebei nicht an Schwierigkeiten fehlt, die an sich präcise und concise, dabei aber immerhin vielsagende Ausdrucksweise ihrer vollen Geltung nach im Deutschen wiederzugeben, brauchte wohl keiner besondern Erwähnung, wenn eben nicht oft der Fall einträte, dass man im deutschen Wortlaute eine mehr weniger dem einen oder andern Gebiete zukommende Ausdrucksweise zu wählen bemüssigt ist, wodurch der chinesische Gedanke einer Einschränkung anheimfällt, die den Gegenstand selbst in etwas beeinflusst.

So lässt sich e. g. der Ausdruck 數 理 der Ueberschrift kaum anders, denn durch ‚Zahlengesetze oder Rechnungsregeln' wiedergeben, trotzdem hiedurch die Entwicklung des ganzen Kapitels (im Grunde nichts anderes als eine Art Paraphrase über dieses *šú-lì*) etwas an Deutlichkeit einbüsst, indem die auftretenden Verwendungen dieser einzelnen Worte, in ihren Bedeutungen modificirt, kaum mehr den Zusammenhang mit dem Titel in seiner vollen Tragweite erkennen lassen.[2]

Hat doch z. B. 理 *lì* die Bedeutungen:[3] rerum omnium principium non materiale sed materiae inclusum. lumen naturae, indicans

[1] Im *Lih-siang* findet sich z. B. einmal die Schiefe der Ekliptik = 23 度, 90 分, 30 秒 angegeben. Hier sieht man wohl aus der Zahl 90, dass die alte Eintheilung gemeint sei und der Werth nach unserer Zählung 23° 33′ 33″ sei

[2] Um auf diese Modificationen besonders aufmerksam zu machen, wurde im Contexte der Uebersetzung zur Erläuterung stets die gleiche Aussprache der Zeichen in Klammern beigefügt, obgleich in einzelnen Fällen der Laut dieser Zeichen ein anderer ist.

[3] W. Schott, *Vocabularium sinicum*, p. 46.

quid faciendum sit quidve fugiendum. recta rerum ratio. quod interest inter pellem et carnem. linea. recte disponere. gubernare. regularis. etc.

Eine eigenthümliche Anwendung einer sonst gebräuchlichen Verbindung bildet das im Text erscheinende 幾何. In der Mehrzahl der Fälle (cf. GABELENTZ §. 685, 686, 1055, 1056, WELLS WILLIAMS, *Syl. dict.* s. v. *kī*) hat dieses *kì-hô* die Bedeutung: wieviel? (im Sinne = einige wenige). Es soll aber nach CHALMERS (*English and cantonese dictionary,* Hongkong 1878, p. 94) und EDKINS (*A vocabulary of the Shanghai-Dialect* p. 44) auch Geometrie heissen. Keine dieser Bedeutungen jedoch ist im folgenden Text zulässig.

Hier kann 幾何 nur ein philosophischer Terminus sein für die Bezeichnung eines Etwas, dessen an sich festverbundene Einheit des leichteren Verständnisses wegen in unterschiedliche Theile zerlegt gedacht wird und das den sichtbaren Erscheinungen zu Grunde liegt, wie die einander gegenüber gestellten Ausdrücke 幾何之分 und 幾何之形 zur Genüge andeuten.

Mit Rücksicht auf 何 *hô* = was? wie? wie, wofür und 幾 *kì* = fein, verborgen, die innern oder verborgenen Theile eines Subjectes, stellt sich der Terminus *kī-ho* = das verborgene (innere, unsichtbare) Was, die Substanz.[1]

Man denkt hiebei unwillkürlich an den Begriff des Dings an sich, wie ihn unser grosser Denker KANT in dem Satze seiner transcendentalen Aesthetik den äusseren Erscheinungen gegenüberstellt, wenn er sagt, dass wir nicht Dinge an sich sondern nur Erscheinungen erkennen.[2]

Gerade in dieser Periode des in Frage stehenden Kapitels tritt die Verschmelzung von Philosophie und Mathematik zu Tage. So sind z. B. die Ausdrücke 加減乘除 sowohl im philosophischen

[1] Im mathematischen Sinne also ist *kī-hô* = Grösse.

[2] Bekanntlich veranlassten gewisse Rechtsverdrehungen dieses Begriffes KANT zur folgenden Abwehr in einer Anmerkung zur Vorrede der Kritik der praktischen Vernunft: ‚Denn ob er' (der Idealist nämlich) ‚gleich durchaus nicht allein einräumt, sondern darauf dringt, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge correspondiren, so will er doch, dass die Form der Anschauung derselben nicht ihnen, sondern nur dem menschlichen Gemüthe anhange.'

Sinne als: Hinzufügung, Verminderung, Vervielfältigung, Theilung, als auch im mathematischen Sinne von: Addition, Subtraction, Multiplication, Division zu nehmen. In ähnlicher Weise gilt dies von der Coordination der Adjectiva entgegengesetzter Bedeutung als Ersatz für abstracte Substantiva, die hier einestheils: viel — wenig; leicht — schwer; theuer — wohlfeil; zu viel — zu wenig; anderntheils: rund — viereckig; gross — klein; fern — nahe; hoch — tief sind.

Man wird in viel — wenig das Abstractum Quantität, in leicht — schwer = Gewicht, in theuer — wohlfeil = Werth sehr leicht erkennen; für zu viel — zu wenig oder auch reichlich — mangelhaft dürfte vielleicht das Abstractum Inhalt angewendet werden können, obschon die Abstracta: Vollkommenheit, Vollständigkeit, Totalität, Zweckerforderlichkeit etc. unter Umständen am Platze sein mögen. So dürfte namentlich ‚Zweckerforderlichkeit, Angemessenheit' dem Grundgedanken der dem siebenten Abschnitte, *Ying-nok*, der neun Sectionen zugewiesenen Rechnungsaufgaben entsprechen.[1] Die übrigen Abstracta sind: Gestalt, Grösse, Entfernung, Höhe.

Bei der Wiedergabe wurde darauf Gewicht gelegt, dass die Verständlichkeit einerseits und die Tragweite des chinesischen Ausdruckes soweit wie möglich andrerseits gewahrt bleibe, zu welchem Zwecke, mit Rücksicht auf die hier erforderlichen besonderen Kenntnisse in Realien, Erläuterungen einem Anhange überwiesen und die der deutschen Sprechweise oder der Deutlichkeit halber nothwendigen, im chinesischen Texte aber nicht unmittelbar gegebenen Satztheile durch Klammern gekennzeichnet wurden. Der Text, nach chinesischer Anordnung[2] geschrieben, lautet:

---

[1] In demselben werden Aufgaben behandelt, bei denen der richtige Werth durch das Verhältniss zwischen dem Zuviel und Zuwenig ermittelt wird, wie etwa: Eine Anzahl Leute besitzt als gemeinsames Eigenthum etliche Stück Lastthiere, wollte man bei einer Vertheilung jedem der Interessenten zehn Lastthiere geben, so fehlten vier Lastthiere, erhielt aber jeder neun Lastthiere, so blieben fünf Lastthiere übrig, wie viele Leute sind es und wie viele Lastthiere bilden ihr gemeinsames Eigenthum? Auflösung: neun Leute und 86 Lastthiere.

[2] d. h. in Verticalcolumnen nach abwärts und von der Rechten zur Linken fortschreitend.

數理本原

粤稽上古、河出圖、洛出書[1]、八卦是生、九疇是敘、數學亦於是乎肇焉[2]。蓋圖書應天地之瑞、因聖人[3]而始出、數學窮萬物之理、自聖人而得[4]明也。昔黃帝[5]命隸首作算、九章之義[6]已啓、堯命羲和治曆、敬授人時[7]、而歲功以成、周官[8]以六藝教士、數居其一、周髀[9]商高之說可考也。秦[10]漢而後、代不乏人、如洛下閎張衡劉焯祖冲之之徒、各有著述、唐[11]宋設明經算學科、其書頒在學宮、令[12]博士弟子隸習、是[13]知算數之學、實格物致知之要務[14]也。故論其數、設爲幾何之分、而立相求之法、加減乘除[15]、凡多寡輕重貴賤盈肉、無[16]遺數也。論其理[17]、設爲幾何之形、而明所以立算[18]之故、比例[19]分合、凡方圓大小遠近高深、無遺理也。溯其本原、加減實出於

河圖、乘除殆出於洛書[20]、一奇一偶、對待
相資、遞加遞減、而繁衍不窮焉。奇偶各
分、縱橫相配、互乘互除、而變通不滯焉[21]。
徵其實用、測天地之高深、審日月之交
會、察四時之節候、較晝夜之短長、以至
協律度、同量衡[22]、通食貨、便營作、皆賴之
以爲統紀焉。今匯[23]集成編、以類相從、提
點線面體以爲綱、分和[24]較順逆以爲目[25]。
法無論[26]巨細、雅擇其善者、由淺以及深、
執簡以御繁[27]、使理與數協。務有裨[28]於天

Ueber den Ursprung der Zahlengesetze (šú-li).

Forscht man im hohen Alterthume nach, so kam aus dem (Hoang-) die Tafel (mit der Zahlengruppirung), aus dem Loh(-Flusse) die hnung[1] (der Zahlenordnung), die acht Diagramme (oder magischen bole) wurden erzeugt, die neun Felder (oder Abtheilungen des sen Plans zur Philosophie) wurden geordnet, aber auch die Zahlen- wurde anlässlich dessen begonnen.[2] Weil Tafel und Zeichnung kliche Zeichen vom Himmel für die Erde waren, erschöpfte der se,[3] hievon seinen Ausgangspunkt nehmend, in der Zahlenlehre Gesetze des All; so erlangte man seit dem Weisen Klarheit.[4]

Vor Alters befahl Hoang-ti dem Li-scheu[5] die Rechnungsarten zu entwerfen und die Angemessenheit (und Bedeutung) der neun Abtheilungen[6] (der Arithmetik) bereits auseinanderzusetzen, Yao den Hi's und Ho's die Zeitrechnung zu regeln und ehrfurchtsvoll dem Volke die Jahreszeiten zu übermitteln,[7] damit (es hienach) die Jahresobliegenheiten ausführe. Im Tscheu-li[8] werden die Schüler mit den sechs Künsten vertraut gemacht, deren eine die Zahlenkunst ist, im Tscheu-pi[9] können die Gespräche Schang-k'ao's erforscht werden.

Unter den Ts'in, Han und später hatten die Geschlechter keinen Mangel an (gelehrten) Männern, so gibt es (ja) z. B. von Loh Hia-hung, Tschang-heng, Lieu-tschok, dem Schüler Tsu Tsung-tschi's, Nachrichten.[10] (Die Gelehrten) unter den Tang und Sung stellten Aufgaben zur Erläuterung der Principien der Zahlenrechnung auf[11] und veranlassten[12] durch ihre Bücher, welche zahlreich in den Schulen vertheilt waren, dass Meister und Schüler sich des Studiums der richtigen[13] Kenntniss der Rechenkunst und der erforderlichen Anspannung (der Geisteskräfte) zur Vervollkommnung des Wissens durch die richtige Untersuchung der Dinge befleissigten.[14] Erläutern (sie) daher hievon [d. i. von *šú-li*] (den Begriff der) Quantität [= *šú*; des Zählbaren], so stellen sie, unter Voraussetzung einer Existenz von unterschiedenen Theilen des unsichtbaren Was, die Gesetze für die gegenseitige Einwirkung[15] derselben auf einander auf, (nämlich) die Vermehrung, die Verminderung, die Vervielfältigung und die Theilung. Bei allem, was Menge, Gewicht, Werth (oder) Inhalt hat, darf man den Zahlbegriff [= *šú*]* auf keinen Fall ausser Acht lassen.[16] Erläutern sie hievon [d. i. von *šú-lü*] (den Begriff der) Modalität[17] [= *lü*; ratio, Verhalten, Art und Weise, Form, Lage, etc.], so machen sie, mit und unter Voraussetzung einer (sichtbaren) Gestalt des unsichtbaren Was, die Ursache klar, durch welche sie zum Schema[18] gelangen, nämlich das gegenseitige Verhältniss in Bezug auf Verschiedenheit der Arten [Gattungen] und auf Gleichartigkeit.[19] Bei allem was Form, Grösse, Entfernung (Lage) oder Höhe hat, darf man das Verhältniss [= *lü*, ratio] keinesfalls ausser Acht lassen.

* S. Anmerkung p. 267.

Kehren wir wieder zum Ursprung derselben [d. i. der Zahlengesetze] zurück.

Addition und Subtraction sind gewiss aus dem Ho-thu; Multiplication und Division vielleicht aus dem Loh-schu abzuleiten.[20] (Im Ho-thu stellen) eine ungerade (und) eine gerade (Zahl), (welche in den unmittelbar) nebeneinander (befindlichen) Parallelen (im gleichwerthigen) gegenseitigen Abhängigkeitsverhältniss sind, (der Reihe nach abwechselnd) das eine Mal eine Addition, das andere Mal eine Subtraction dar, ohne dass (hiebei) ihre Mannigfaltigkeiten erschöpft wären.

(Im Loh-schu sind) die ungeraden und geraden (Zahlen) je (so) vertheilt, dass (ihre) Kreuz und Quer (genommenen Summen) gleich, und dass die je (in gleicher Weise) zwischengeschobenen [= eingekeilten, dovetailing (carp.)] (Zahlen) abwechselnd die Multiplication oder Division darstellen, ohne dass (hiebei) ihre Wechselbeziehungen beendet wären.[21]

Um den allseitigen Gebrauch derselben [i. e. Zahlengesetze, Rechnungsregeln] darzulegen, (mögen) als Fingerzeige die Anwendungen dienen, wie: die Ermittlung der Höhen des Himmels und der Tiefen der Erde, die Untersuchung der Zusammenkünfte von Sonne und Mond, die Bestimmung der Zeitgrenzen von den Jahreszeiten, die Berechnung der Dauer von Tag und Nacht u. s. w. bis (endlich selbst) die Vereinheitlichung von Maass und Gewicht[22] für den Handelsverkehr mit Nahrungsmitteln und Gütern.

In der vorliegenden Sammelausgabe machen wir der Reihe nach die Lehre vom Punkte, von der Linie, den Oberflächen und Körpern zum ersten[23] (und hieran anknüpfend) die Untersuchung über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von einer Unterscheidung (nach[24] Form-Aehnlichkeit) oder von Congruenz zum zweiten Gegenstande der Erörterung.[25] — Die Regeln sind nicht im mindesten überscharfsinnig [= subtil],[26] falls nur durch die Wahl des richtigen Weges, (nämlich) vom Leichterfassbaren zum Tiefsinnigen schreitend, von dem naheliegenden Begrenzten zum Unbegrenzten hinüberleitend, die Harmonie zwischen der Fassungskraft [= *lü*, ratio] und den (entstehenden) Schwierigkeiten [= *šú*, hier *ts'uk* lautend][27] hergestellt wird.

In der angelegentlichen Beschäftigung (mit diesen Disciplinen) liegt (auch) hinreichender Nutzen für die Welt,[28] den Staat und die Familie, um sie [i. e. die Disciplinen] ungezählten Geschlechtern zu überliefern, dies sei nur nebenbei bemerkt.'[29]

Erläuterungen.

1) Diese Stelle, wörtlich dem Commentar Confucius' zum Yih-king entnommen, bezieht sich auf eine alte Sage. Nach dem Schu-king-Commentator Khung Ngan-kuo (200 v. Chr.) sollen die diesbezüglichen, in den ältesten Urkunden dem Schu- und Yih-king, dem Li-ki angedeuteten Ereignisse darin bestanden haben, dass erstlich ein fabelhaftes Drachenpferd, aus den Gewässern des gelben Flusses (黃河) auftauchend, auf seinem Rücken eine Tafel trug, worauf die Symbole und Zahlenverhältnisse veranschaulicht waren. Diese Tafel, hô-thû genannt, ward dem damaligen Regenten Fohi[1] übergeben.

Das zweite Arrangement kam dem Regenten Yü[2] zu, während er mit der Regelung des Wasserlaufes beschäftigt war, indem eine göttliche Schildkröte auf den Wellen des Loh-Flusses angeschwommen kam, welche auf ihrem Schild eine Zeichnung des Arrangements der neun Grundzahlen trug. Auf diese basirte Yü die neunfache Exposition der Philosophie (九疇) im Hung-fan, dem grossen Grundriss (洪範), einem Kapitel des Schu-king (Part. V, Bl. 4).

2) Diese Construction spricht wohl mehr gegen St. Julien's Annahme einer Inversion (*Synt. nov.* I, pg. 28) und für v. d. Gabelentz Ansicht (*Gr.* §. 487), dass hier ein eigenthümlicher Gebrauch des Passivums vorliege, wenn man die Construction 數學亦於是乎肇 gegenüberstellt den beiden 八卦是生 und 九疇是敘, wozu man noch vergleichen möge: Tung-schu XVII 古者聖王、制禮法、修教化、三綱正、九疇敘、百姓太和、萬物咸苦。

---

[1] Fohi, der sagenhafte Gründer des chinesischen Staates, welcher von 2852 bis 2738 v. Chr. regiert haben soll und dem die Erfindung der Schrift, der Zahlengesetze etc. zugeschrieben wird.

[2] Der grosse Yü (2286 v. Chr.) der Gründer der Hia-Dynastie. Man schreibt ihm die Flussregulirung, die Eintheilung Chinas in neun Provinzen etc. zu.

Im Alterthume ordneten die heiligen Könige Sitte und Recht, pflegten Unterricht und Erziehung; die drei Pflichtverhältnisse standen fest, die neun Abtheilungen wurden geordnet; die hundert Familien lebten in vollster Eintracht, alle Dinge waren durchaus im Einklang.

3) Unter ‚der Weise oder heilige Mann' ist hier Yü verstanden (s. Mayers, *Chinese readers manuel*, p. 280 und 301).

4) Es sei hier auf die unterschiedliche Wirkung von 而 *rî* in den beiden Fällen hingewiesen.

5) Hoangti, der dritte unter den ersten Regenten Chinas (2697 v. Chr.), nach chinesischer Ueberlieferung der Erfinder des 60jährigen Cyclus.

Li-scheu, einer der Minister Hoangti's, s. Mayers, *Chin. read. man.*, p. 122.

6) 義 hier s. a. 宜 oder 仗 正 道, Kanghi's Wörterb.

九 章 die neun Abtheilungen der Zahlenrechnung, s. Mayers, l. c., p. 340 und an article by A. Wylie in the Shanghai Almanac for 1853, also in the *Chinese and Japanese Repository*. Mai 1864, beziehungsweise den deutschen Auszug von Biernatzki in Crelle's *Journal* Bd. 52, pg. 59 ff.

7) Diese Phrase ist wörtlich dem Schu-king (P. I, C. 2) entnommen.

Yao, der grosse Kaiser (2356 v. Chr.) der im Beginn der chinesischen Geschichte den Thron inne hatte, gilt als ein Muster von Weisheit und Herrschertugend.

Hi und Ho, Familien, die mit den astronomischen Beobachtungen und Bestimmungen betraut wurden, deren Nachkommen unter Tschung-khang (2165 v. Chr.) sich gröblicher Pflichtverletzung schuldig machten.

8) Tscheu-kuang, die ältere Ausdrucksweise für Tscheu-li. Die sechs Künste (Mayers, l. c., p. 322) sind 禮 Sitten und Gebräuche, 樂 Musik, 射 Bogenschiessen, 御 Wagenlenken, 書 Schrift, 數 Mathematik.

9) Das Tscheu-pì enthält die Gespräche Tscheu-kung's 周 公 (= 旦 Tan der vierte Sohn Tschhangs und jüngerer Bruder Wu-Wang's [1122 v. Chr.], des ersten Regenten der Tscheu-Dynastie) und Schang-khao's, eines der Tscheu-Minister, über die Eigenschaften der rechtwinkeligen Dreiecke.

10) Die Tshin regierten von 255—205 v. Chr., die Han von 206 v. Chr. bis 264 n. Chr. Bezüglich der angeführten Gelehrten gibt zum Theil der Context, zum Theil ein anderes Kapitel Aufschluss über die Zeit

ihrer Wirksamkeit, da hier Mayers manuel nur bezüglich Tsch'ang-heng Auskunft bietet.

Lok Hia-hung lebte wahrscheinlich unter den Tshin oder den ersten Han-Kaisern, Tschang-heng (78—139 p. Chr.), ein hervorragender Historiograph unter Han Shun-ti, gefeiert wegen seiner universellen Kenntnisse, insonderheit seiner Bekanntschaft mit der Astronomie.

Tsu Tschung-tschi dürfte etwa um 550 p. Chr. gelebt haben; möglicherweise war dies auch ein buddhistischer Priester. (?)

Lieu-tschok hat unter den Sui (581—618 p. Chr.) gewirkt.

11) Die Thang regierten von 618—907 p. Chr., die Sung von 960 bis 1280.

Dass hier unter 科 nicht die Bezeichnung der sechs literarischen Grade unter den Thang (Mayers, l. c., p. 324) nämlich 秀才; 明經; 進士; 明法; 書; 算; gemeint sei, lehrt der logische Zusammenhang. Die Stelle bezieht sich vielmehr auf die unter den Tang und Sung erschienenen Werke, wie: das 緝古算經 Ts'ih-k'u-suan-king des Wang-Hiao-thung, welches in 20 Aufgaben aus der Stereometrie besteht, das 算書九章 Schu-schu-kieu-tschang des Tsin Kieu-schao, das 數圓海鏡 Tshih-yuen-hai-king des Li-Yai etc. (s. Wylie, *Notes on Chinese literature*, p. 93, 94). 科 *k'ō* ist hier soviel wie Aufgabe, Problem, siehe Khanghi, Wörterbuch s. v. *k'ō*: 科課也科課其不如法者罪責之也 *k'ō* ist Aufgabe; eine Aufgabe, die nicht der Regel entspricht, ist als verfehlt zu verwerfen.

Man hätte hier, verleitet von der Gepflogenheit unseres Gedankenausdruckes, statt 設明經算學科 wohl eher eine andere Constructionsweise in Betracht gezogen, sei es nun mit 之, 所以, 而 u. dgl.

12) 令 *ling* hier = 使 *sšĭ* = verursachen, lassen (cf. Gabelentz, *Gr.*, §. 1154).

13) 是 *šĭ* hier, wie der Parallelismus lehrt, wegen 實 *šĭt* s. a. wahr, recht, richtig (Gabelentz, *Gr.*, §. 488).

14) 隸習 *t-sip* erfordert ein Object, deswegen sind die beiden folgenden Sätze durch subjectives 之 *čĭ* gekennzeichnete Objectssätze (Gabelentz, Gr., §. 1361).

致知 *čĭ čĭ* das Wissen vollenden, zu den Endursachen alles Wissen vordringen, und 格物 *kok wut*, dem Wesen der Dinge nachforschen

philosophiren, sind philosophische Termini, von denen Tschu-hi zu Ta-hiok C. V folgende Erklärung gibt: 所謂致知在格物者、言欲致吾之知、在卽物、而窮其理。 Der Ausdruck: ‚das Wissen vervollkommnen beruht im Untersuchen der Dinge' besagt: wollen wir unser Wissen vervollkommnen, so beruht dies darin, dass wir, wenn wir mit den Dingen in Berührung kommen, ihr Wesen ergründen.

務 *wú* = Streben, Anstrengung, den Geist auf etwas richten, hat hier den Sinn von Geistesschärfe, so heisst es im Wörterbuch Kang-hi 務專力也、夫易開物成務。 Anstrengung = die ganze Kraft an etwas wenden. Die Erklärung der Dinge aus den Veränderungen (Yih-king) vervollkommnet die Geistesschärfe.

15) Mit Rücksicht auf das vorhergehende war es angezeigt diese Stelle, welche sich auch auf die Mathematik bezieht, im Deutschen mehr der philosophischen Ausdrucksweise anzunähern. Man hat hier eine auf das chinesische System basirte philosophische Erklärung mathematischer Operationen. Meines Bedünkens zeigt sich an dieser Stelle, mit der die Eingangs erwähnte Erörterung über den Begriff *shù-lì* beginnt, sowie noch öfters im Verlaufe des Kapitels eine gewisse Ueberlegenheit des Chinesischen über unsere modernen Sprachen, indem ein und dieselbe gleichbleibende concise Redewendung, gleichzeitig eine ebenso correcte mathematische, wie auch specifisch philosophische Ausdrucksweise ist. Der mathematische Sinn dieser Stelle ist folgender: Alles, was aus Theilen derselben Art besteht oder bestehend gedacht werden kann, wird Grösse *(kī-hô)* genannt. Bei jeder Grösse kann die Menge *(shù)* der in ihr enthaltenen gleichartigen Theile, die Quantität und die Beschaffenheit derselben, die Qualität in Betracht gezogen werden. Die Mathematik, als Wissenschaft, beschäftigt sich mit der Untersuchung der Grössen in Bezug auf Quantität. Als Arithmetik stellt sie unter Voraussetzung discreter *(fĕn)* Grössen (bei deren Zerlegung man auf Theile kommt, die einer weiteren Zerlegung nicht mehr fähig sind, ohne dass der Begriff der Grösse selbst aufgehoben wird), die Regeln für das Rechnen auf, d. i. die Verbindungen, durch welche von einer gegebenen Zahl zu einer andern gesuchten überzugehen ist *(siāng-k'ieû)*; diese Verbindungen sind: Addition *(kiā)*, Subtraction *(kiàm)*, Multiplication *(shĕng)*, Division *(č'û)*.

數 *shù* Zahl wurde hier mit Quantität wiedergegeben, weil dieser Ausdruck mehr allgemein sein sollte; heisst es ja doch auch in Kanghi's

Wörterb., s. v. *šù* 計之有多少曰數 die Quantität bei der Rechnung heisst Zahl. *šú* bezieht sich wie die diesbezügliche Auseinandersetzung zeigt auch im Besonderen auf die Arithmetik.

Man sieht wie 幾何 sich allmählig in seiner Bedeutung entwickelt: unbekanntes Was = Substanz, Substanz aus Theilen derselben Art bestehend = Grösse, eine discrete Grösse, bestehend aus einer beschränkten Anzahl von Theilen = einige wenige etc.

求 *k'ieû* = fragen, suchen etc., hat hier die Bedeutung auf einander einwirken; siehe unter *kieû* (Kanghi's Wörterb.) bei dessen Bedeutungen 覓乞 aus 易乾卦 die Stelle: 同氣相求 aller Odem (Luft) wirkt auf einander, bestimmt sich gegenseitig.

16) 無 *wû* hier reine Negation oder prohibitiv (Gabelentz, Gr., §. 1208, 1209), am besten entspricht wohl der Wirkung des *wû* hier die dialectische Ausdrucksweise: ‚gibt's es nicht' = man darf nicht.

17) Modalität ist hier im allgemeinen Sinne zu nehmen als die Eigenschaft eines Dinges, vermöge welcher man ihm Lage, Art und Weise, Form, Gestalt, Modus etc. zuschreibt. Die Wahl des Ausdruckes Modalität war dadurch bedingt, dass diese Stelle sich auf die Geometrie als Seitenstück zur Arithmetik bezieht. Die diesem Passus zu Grunde liegenden mathematischen Erwägungen sind: Bei den stetigen Grössen, mit denen es die Geometrie zu thun hat, wird nicht bloss die Grösse, d. i. das Mass der Ausdehnung, sondern auch die Form oder Gestalt, d. i. die Art wie die einzelnen Theile aneinander geordnet sind und die Lage, d. i. die Grösse der Entfernungen von bekannten Punkten, Linien, Flächen in Betrachtung gezogen. In Bezug auf die Grösse ist festzuhalten, dass jede Raumgrösse nur durch eine gleichartige Raumgrösse gemessen werden kann; dass gleichartige Raumgrössen gleich sind, wenn sie gleiche Grösse aber verschiedene Form haben; dass sie ähnlich sind, wenn sie gleiche Form aber verschiedene Grösse haben; dass sie congruent sind, wenn gleichzeitig Form und Grösse gleich sind. Hieraus entspringen auch die Verhältnisse und Proportionen *(pì-lì)*, und zwar stehen zwei Arten von Raumgrössen im geraden Verhältniss *(hop)* oder sind gerade proportionirt, wenn das Verhältniss der je zwei Grössen der einen Art gleich ist dem Verhältniss der je zwei Grössen der anderen Art in derselben Ordnung genommen; im verkehrten Verhältniss *(fĕn)* oder sind verkehrt proportionirt, wenn das Verhältniss der je zwei Grössen der einen Art gleich ist dem Verhältniss der je zwei Grössen der anderen Art, aber in v

kehrter Ordnung genommen. 理 *lî* = Modalität, s. Kanghi's Wörterb. 理容貌之進止也. *Lî* = die Bestimmung für das Gehaben (Habitus), Verhalten, Benehmen, die Art und Weise, die Gestalt.

18) 算 *suán* hier s. a. Schema, bezieht sich auf die Eintheilung der Grössen nach Arten etc.

19) 比例 *pi-lî* = das gegenseitige Verhältniss, Proportion (term. techn.).

分合 *fēn hop* hier = Verschiedenheit der Arten und Gleichartigkeit. Kanghi's Wörterbuch gibt bei *hop* die Bedeutung 同 und führt hierbei aus 易乾卦 an: 保合太和 was die Gleichartigkeit sichert, ist die ausgedehnteste Uebereinstimmung und für *fēn* unter der Bedeutung 別物 die Stelle 物以羣分 die Dinge nach Arten unterscheiden. *fēn* und *hop* spielen in der chinesischen Philosophie eine grosse Rolle, so heisst es z. B. im Sing-li I, 168: 大推一理二氣五行之分合 in der Hauptsache erörtert er Scheidung und Vereinigung (Verschiedenheit nach Art und Gleichartigkeit) der einen Vernunft, der zwei Odem, der fünf Elemente.

20) Diese beiden Zahlenarrangements stellen sich in Form eines Quadrates dar, deren eines, das Ho-thu, in etwas der bekannten Gestalt des Mühlbrettes ähnelt. Hiebei sind die ungeraden Zahlen 1, 3, 5, 7, 9 durch leere Kreise entsprechend dem lichten Principe Yang, die geraden Zahlen 2, 4, 6, 8 durch ausgefüllte, geschwärzte Kreise, entsprechend dem dunklen Principe Yim, gekennzeichnet.

Bei dem Ho-thu befindet sich nun im Mittelpunkte der ganzen Figur die Zahl 5 in Kreuzesform und mit lichten Kreisen dargestellt, in den der Mitte zunächst liegenden horizontalen Linien oben und unten dieselbe Zahl 5 mit ausgefüllten Kreisen in der Ausdehnung der Linie wiederholt, zum Zeichen, dass die Zahl 5 ebenso dem Himmel wie der Erde angehört. In den vom Mittelpunkte zweiten Horizontalen, die also parallel zu den ersten liegen, findet man oben die Zahl 2, unten die Zahl 1; in den dritten Horizontalen stehen oben die Zahl 7, unten 6. In den Verticalreihen, die also wieder unter sich parallel liegen, sind von der Mitte nach rechts die Zahlen 4, dann 9, von der Mitte nach links die Zahlen 3 und 8 angesetzt.

Bei dem Loh-schu, das mit dem sogenannten magischen Quadrate Aehnlichkeit hat, findet man gleichfalls die Zahl 5 in Kreuzesform dem Mittelpunkte des Quadrates zugewiesen. In den Horizontalen hat die Zahl

9 oben, die Zahl 1 unten ihren Platz, während in den Verticalen rechts die Zahl 7, links die Zahl 3 sich befindet. Die geraden Zahlen sind in die Ecken des Quadrates vertheilt und zwar steht in der obern rechten Ecke die Zahl 2, in der obern linken die Zahl 4; in der untern rechten die Zahl 6, in der untern linken die Zahl 8. Hiebei erkennt man leicht, dass beim Loh-schu die Summe nach jeder Richtung 15 ist.

Einem spätern Kapitel des Schu-li zufolge, möge hier mit Uebergehung der tiefsinnigen Auseinandersetzungen der beiden Denker Tschu-tsi (1130—1200 u. Z.) und Schao-tsi (1011—1077 u. Z.) über den philosophischen Sinn dieser Anordnungen und die innige Verbindung der Zahlen mit den fünf Elementen, ihre Beziehungen zu den Weltgegenden u. s. w. nur angedeutet werden, wieso Addition und Subtraction aus dem Ho-thu; Multiplication und Division aus dem Loh-schu hervorgehen.

‚Die 1 ist der Beginn der Zahlenreihe, 5 ist die Mitte und 10, die vollständige Zahl (*tsching-schu*), bildet den Abschluss. Nun entsteht 2 aus 1 durch Hinzufügung von einer Einheit, desgleichen 3 aus 2, 4 aus 3, 5 aus 4. In dem Ho-thu stehen nun 1 und 6 auf derselben Seite, 3 und 8, 2 und 7, 4 und 9, so dass die Differenz je zweier solcher Zahlen 5 ist. Das will besagen: es entstehe 6 dadurch, dass man 1 zu 5 fügt, und umgekehrt durch Subtraction der 5 von 6 die Einheit.‘ In ähnlicher Weise hat dies bei den übrigen Zahlen, statt mit Rücksicht auf den Erfahrungssatz, dass man nur bis 5 zählen könne, sowie dass von 10 ab dieselbe Reihe wieder beginne, weswegen die Chinesen sagen: ‚die 10 kehrt zur 1 zurück‘.

In dem Loh-schu soll Multiplication und Division erkenntlich sein. Geht man im Loh-schu unten anfangend über links, oben, rechts zurück nach unten, hiebei nur die leeren Kreise im Auge behaltend, so berührt man die Zahlen 1, 3, 9, 7. Hierin ist jede folgende Zahl das dreifache der vorhergehenden, wenn man nur bedenkt, dass 10 und dessen Vielfaches als neue Einheiten gelten, dass sonach 27 und 7 in der Reihe der Grundelemente gleich liegen.

Es stellt demgemäss diese im Sinne der Drehung des Uhrzeigers ausgeführte Bewegung die Multiplication bei den ungeraden Zahlen dar, die entgegengesetzte Drehung über 7, 9, 3, 1 die Division. Bei den geraden Zahlen findet man, von der oberen rechten Ecke ausgehend, durch Drehung gegen den Sinn des Uhrzeigers die Producte von 2, nämlich 2, 4, 8, 6, d. h. die Multiplication; durch inverse Drehung über 6, 8, 4, 2,

Division. Man sieht leicht, dass bei den ungeraden Zahlen die Drehung gegen dem Sinn des Uhrzeigers auch einer Multiplication mit 7 gleichgehalten werden kann, die Drehung im Sinne des Uhrzeigers einer Multiplication mit 3 u. s. w. Alle diese Verhältnisse, dies sei nebenbei bemerkt, finden eine weitere Erklärung im Gebrauche des chinesischen Rechenbrettes 算盤, welches in praktischer Beziehung das bei uns übliche Rechnen wesentlich überragt.

21) Hier ist der fast bis ins kleinste Detail durchgeführte und bemerkenswerthe Parallelismus von wesentlicher Unterstützung für das Verständniss, um die Beschreibung der beiden Arrangements richtig wiederzugeben. Im Deutschen war der Deutlichkeit halber eine etwas freiere Übersetzung geboten. Man sehe:

一偶、對待相資、遞加遞減、而繁衍不窮焉、
各分、縱橫相配、互乘互除、而變通不滯焉。

Das an gleicher Stelle stehenden 相, das wiederholte 遞 dem an den analogen Stellen das wiederholte 互 entspricht, sind beachtenswerth. 對 und 縱 *tsūng* an den analogen Stellen beziehen sich beide in ihren Grundbedeutungen auf die verticale Richtung. 窮 *kiûng* und 滯 *čí* treffen sich in den Bedeutungen ‚erschöpfen' und ‚aufhören machen'.

資 *tszī*, Eigenthum, Vermögen, abhängen, steht gegenüber 配 *p'éi* Gleichgestellter, ein Genosse.

相 *siāng* macht die beiden Nennwörter zu reciproken verbis neutris (Havelentz, Gr. §. 1159).

相資 = aneinander Antheil haben, von einander abhängen.

相配 = gegenseitig gleichmachen.

遞 *tí*, von Hand zu Hand gehen, abwechseln, steht mit der Bedeutung ‚der Reihe nach abwechselnd', im Verhältniss zu

互 *hú*, schwalbenschwänzend, wechselseitig, in der Bedeutung ‚abwechselnd eingekeilt (verschwalbenschwänzt)'.

繁衍 *fân-yèn*, überfliessend, zahlreich und 變通 *piĕn-t'ūng*, verändernd durchdringen, anpassen, sind durch Mannigfaltigkeit und Wechselbeziehung (= Uebergangsbeziehung) hinreichend gekennzeichnet.

So ergibt sich endlich auch die Bedeutung von *túi-tái* als gegenüberstehend zu *tsūng-hûng*.

Es ist 對 *túi* = parallel; 待 *tái*, hier soviel als 遇 *iû*, ‚sich verbinden, sich vereinigen mit' ist fast mit 侍 *ší* = nahe gleichbedeutend (e. gr. 侍

我側 stehe an meiner Seite). Schliesslich sind auch *yit kî yit ngeù* im Verhältniss zu *kî ngeù kek fĕn* in richtiger Beziehung erfassbar.

22) Vereinheitlichung von Maass und Gewicht ist eine etwas freiere Uebersetzung, wörtlich: bis zum Vereinheitlichen der Normalpfeifen, der Längen- und Hohlmaasse und der Gewichte.

以至 *ì-čĭ* vertritt hier unser: u. s. w. bis endlich

協 *hiep*, vereinigen in; in Uebereinstimmung bringen 律 *lüt*, ein unwandelbares Gesetz, Pfeifen, welche in der alten Musik als Stimmpfeifen benützt wurden. 度 *tú*, ein Maass, Längenmaass; 量 *liâng*, wägen, messen; *liáng*, Scheffel, Hohlmaass; 衡 *hêng*, ein Joch, eine Wage, eine Gewichtswage; 營 *yîng*, in einem Markte leben; 賴 *lâi*, abhängen von, Vortheil ziehen.

23) 匯 *hoèi*, niederlegen, hinterlegen, ausgeben (herausgeben von Büchern) = 回 *huôi*.

集成 *tsip-čĭng*, zu einem Ganzen sammeln, 編 *piĕn*, Verzeichniss, Buch.

綱 *kāng*, das Bindeseil, an welches die Maschen eines Netzes befestigt sind, hier s. v. a. quod in opere qualicumque gravioris momenti est.

Der Parallelismus (das wiederholte 以爲 *ì-wêi* deutet darauf) zeigt, dass 目 *muk*, Auge hier die Bedeutung = Maschen eines Netzes hat. Der Gedanke dieser Stelle ist: Sowie nun die Maschen eines Netzes ohne Bindeseil nicht befestigt werden können, so können auch in der Mathematik die weiteren Regeln, erst durch die Kenntniss der Eigenschaften von Punkt, Linie u. s. w. verstanden werden. Um diesen Gedanken hervorzuheben wurde im Deutschen: ‚hieran anknüpfend' eingefügt. Statt ‚zum ersten, zum zweiten Gegenstande' hätte man auch sagen können ‚zur Grundlage, zu Folgerungen'.

24) Man beachte, dass hier nicht 分合 *fĕn-hop* sondern 分和 *fen-huô* steht. 和 *huô* = Harmonie, Uebereinstimmung. Diese Stelle führt eben auch auf die richtige Bedeutung von *fĕn-hop* (s. 19) Verschiedenheit nach Art und Gleichartigkeit. 分 bezieht sich hier (man sehe die frühere Stelle 物以羣分) im mathematischen Sinne auf die Aehnlichkeit; 和 auf die Congruenz.

較 *kiaó*, vergleichen, die Genauigkeit oder den Werth eines Dinges untersuchen, unähnlich etc.

順 und 逆 sind einander entgegengesetzt. 順 *šûn*, mit etwas übereinstimmen, entsprechen, zulässig sein; daher 逆 *nik* unzulässig sein.

25) Wegen 目 *muk*, Auge s. 23.

26) 無論 *wû-lûn*, man braucht darüber nicht zu sprechen, es ist nicht der Rede werth, mit nichten (no matter), auf keinen Fall etc.

巨 *kû*, gross, sehr; 細 *sí*, fein, subtil; das etwas ungebräuchlichere Wort ‚überscharfsinnig' drückt wohl am besten den chinesischen Gedanken aus: Die Regeln sind scharfsinnig, jedoch nicht von einer unergründlichen Tiefsinnigkeit.

27) 淺 *ts'iĕn* = seicht; Gegensatz 深 *šīm* = tief. 繁 *fân* = eingegrenzt; Gegensatz 簡 *kièn* = begrenzt. Die Aufeinanderfolge ist hier nicht gutheissenswerth. (Gabelentz, Gram. §. 264, a, b.)

Die Zerlegung von *šú-lì* 數理 in 理 und 數 (v. Gab. *Gram.* §. 264), als einer Verbindung 理數 (= the recondite reason of) entsprechend, ist interessant. 理 *lì*, hier = 道 *taò* = Verstand, Fassungskraft, Vernunft. 數 (Laut:) *ts'uk* = 細 *sí*, fein, die Theile eines Dings; Schwierigkeit, Plage; man vergleiche Kanghi, Wörterb.

易簡而天下之理得矣. In der Erforschung der Vereinfachungen dürfte das richtige Verständniss der Welt erlangt werden und Jung-tsï: 數罟不入洿池 wozu der Commentar: 密細之罟 ‚ein Garn von versteckten Feinheiten (Schwierigkeiten),' sohin: ‚aus dem Garn von Schwierigkeiten nicht in eine grundlose Pfütze gerathen.'[1]

28) 裨 *pî* = nützlich sein; aus der Zusammenstellung 天下國家 *t'ien-hiá, kuok, kiā*, ergibt sich die richtige Bedeutung von *t'iĕn-hia* = Welt.

29) ungezählt, wörtlich: 100.000×10.000 = 億萬 *yik-wân* = 1000.000.000[2].

Die treffende und kostbare Wirkung der Finalen 云爾 *yün-rî* (Gabelentz, *Gr.* §. 1278) = ‚nebenbei bemerkt, nur um es zu erwähnen' bemerkenswerth.

[1] Entspricht also unserm deutschen: ‚Nicht aus dem Regen in die Traufe gerathen'.

[2] Es ist wohl beachtenswerth, dass für 1000 Millionen nicht 垓 *kāi* (buddhistischen Ursprungs) angewandt ist. (Cf. Gabelentz, *Gr.* §. 1039.)

Zur Geschichte der armenischen Schrift

Von

Friedrich Müller.[1]

Ausser der Notiz, welche bei dem Historiker Asoγik sich findet und welche ich bereits mitgetheilt und erläutert habe, treffen wir auch bei Wardan Bardzrberdetshi eine Nachricht über die Schrift des syrischen Bischofs Daniel und ihr Verhältniss zur Schrift Mesrop's. Die Stelle, worin diese Nachricht vorkommt, lautet (Cap. ԽԵ. Venetianer Ausgabe vom Jahre 1862, S. 49; Moskauer Ausgabe vom Jahre 1861, S. 70): *ի հինգեւտասներդ*[2] *ամին սորա եւ յառաջին ամի Ա֊ռաւշիր արքայ Շ֊ապհոյ սուրբն Ա֊ստուած յօրինէ գպրութիւն հայերէն.*[3] *քսան եւ երկու դիր առ Աստիճէի Ա֊սորւոյ գտեալ ի հին ժամանակաց, որ վասն ոչ պարզելոյն զինգարձակութիւն լեզուիս, անհոգացեալ եղեւ. յառաջնոցն, յոյն եւ ասորի եւ պարսիկ գրով շատացեալք. եւ ոչ Ա֊ստուած կարէր*[4] *ողջագ փոխել զաստուածաշունչ մատեանսս ի հայ բարբառ. վասն որոյ աղօթիւ առեալ զանձն՝ գործակցութեամբ սրբոյն Ա֊հակեայ, տայ նմա Ա֊ստուած զինգրեւթին,*[5] *չորեքտասան գիրս, աջումն իւրով գրաչեալ առաջի նորա սրպէս մեծի Ա֊ռաքեալն Ա֊հնայ, ...*

‚Im fünfzehnten (nach der Moskauer Ausgabe im siebenten) Jahre der Regierung desselben (nämlich des *Վռամշապուհ* Wṙamšapuḫ) und im ersten Jahre der Regierung des Artašir, des Sohnes Šapuḫ's, organisirte der heilige Mesrop das armenische Schriftthum, nachdem

---

[1] Vgl. diese *Zeitschrift* II, S. 245.

[2] Ed. Moscov.: *յեօթն*, siehe Koriun, S. 9.

[3] Ed. Moscov.: *հայերէն գպրութիւն.*

[4] Ed. Moscov.: *եւ Ա֊ստուած ոչ կարէր.*

[5] Fehlt in der Moskauer Ausgabe.

er zweiundzwanzig Buchstaben bei Daniel dem Syrer aus alter Zeit[1] vorgefunden hatte, um welche die Früheren deswegen, weil sie die (Laut-) Fülle unserer Sprache nicht klar zur Darstellung brachten, sich nicht kümmerten, mit der griechischen, syrischen oder persischen Schrift sich begnügend. Und auch Mesrop konnte mit ihnen die von Gott geoffenbarten Schriften in die armenische Sprache nicht übertragen. Und nachdem er deswegen seine Seele dem Gebete in Werkgemeinschaft mit dem heiligen Sahak hingegeben hatte, da gewährte ihm Gott das Gesuchte, nämlich vierzehn Buchstaben, indem er sie mit seiner Rechten vor ihm, wie vor dem grossen Moses am Berge Sinai, hinschrieb' . . .

Aus dieser Stelle geht nun zweierlei evident hervor:

1. dass die vor-mesropische Schrift, die auf den Syrer Daniel zurückgeführt wird, aus 22 Buchstaben bestand, eine Zahl, die mit der Zahl der Buchstaben des syrischen Alphabets merkwürdig übereinstimmt. — Damit ist die syrische Quelle der vor-mesropischen Schrift erwiesen.[2]

2. dass Mesrop die syrische Schrift Daniels als Grundlage seiner Schrift benützte, indem er die fehlenden 14 Zeichen hinzufügte.

[1] Daniel war also nicht der Erfinder dieser Schrift oder der Erste, der sie auf die armenische Sprache anwandte, sondern hatte sie blos bewahrt (vgl. Łazar Pharpetsi, Geschichte. Venetianer Ausg. vom Jahre 1793, S. 30: կարգել գիտող-ջուցն գրեալ հարաւգիրս առաւիցն. զորս ոչ ուրուք էր հնազանեալ արկանել 'ի կիր.). An derselben Stelle heisst es weiter bei Wardan: եւ. զի լեալ է հայերէն գիր հնոցն' (ed. Moscov. 'ի հնոյն) վկայեցաւ 'ի ժամանակս ի եւնի արքայի, զի գտաւ. գրամ 'ի կիլիկիա, հայերէն գրով դրոշմեալ զանուն կռապաշտ թագաւորացն Հայկազանց. ‚Und dass eine armenische Schrift bei den Alten existirte, dafür wurde in der Zeit des Königs Leon ein Zeugniss gefunden; man fand nämlich in Kilikien Geld, auf welchem mit armenischer Schrift der Name von heidnischen Königen Armeniens geprägt war.'

[2] Abgesehen davon macht dies die folgende Betrachtung wahrscheinlich. Wenn Jemand annimmt, die 22 Zeichen des alten Alphabets seien auf eine griechische Quelle zu beziehen, dann hätten wir für dieses alte Alphabet folgende Lautübersicht:

ա բ է ք ֆ ո և

և ա ը

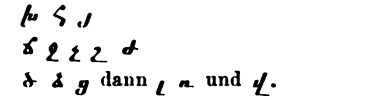
Obwohl die Schrift Daniels in der syrischen Schrift wurzelte, scheint sie doch entweder eine bedeutende Modification derselben gewesen zu sein oder ein ganz anderes der damals gangbaren syrischen Schrift nahe verwandtes Alphabet zur Quelle gehabt zu haben, da man sonst kaum sie als nicht genügend befunden und sich mit den Schriften des gewöhnlichen Lebens, die nicht viel umfassender waren, nämlich mit der griechischen, syrischen oder persischen (Pahlawi-) Schrift begnügt hätte.

Während nun Asoγik angibt, die Schrift Daniels habe aus 29 Zeichen bestanden und Mesrop habe die fehlenden sieben Zeichen dazu erfunden — eine Angabe, welche mit der von uns angeführten Stelle des Moses Chorenatshi übereinstimmt — berichtet Wardan, die Schrift Daniels habe aus 22 Zeichen bestanden und Mesrop habe die fehlenden 14 Zeichen hinzugefügt. — Welcher von den beiden Schriftstellern hat Recht und wie ist der offenbare Widerspruch zwischen beiden zu erklären?

Nach meiner Ansicht ist die Nachricht Wardan's, wornach das alte vor-mesropische Alphabet aus 22 Buchstaben bestand, schon deswegen richtig, weil diese Zahl der Buchstaben mit jener des syrischen Alphabets vollkommen übereinstimmt. — Nach Asoγik und Moses Chorenatshi hat Mesrop die Zeichen für die sieben Vocale erfunden und hiemit die Schrift vollendet. — Zieht man diese von den 14 Zeichen ab, deren Wardan Erwähnung macht, so bleiben sieben Zeichen übrig,

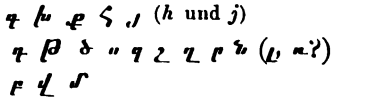
---

Ueberflüssig ist griech. ξ, wofür im Armenischen keine Verwendung sich findet. Es fehlen dann 14 Consonanten, nämlich:



dann und .

Nimmt man aber an, die 22 Zeichen des alten Alphabetes bezögen sich auf eine syrische Quelle, dann ergibt dies die folgende muthmassliche Lautübersicht:



(*h* und *j*)

(*l*, *n*?)

Es fehlen dann ausser den sieben Vocalen blos sieben Consonanten, nämlich , , , , und .

welche Consonanten sein müssen, die in der alten Schrift nicht ausgedrückt waren.

Wie es scheint, war die armenische Tradition gegenüber der wichtigsten Erfindung, nämlich jener der Vocalzeichen, mit welchen Mesrop sein Gebäude krönte, in Betreff der anderen Punkte nicht im Klaren. Die alte Schrift bestand blos aus 22 Buchstaben. Mesrop, der diese Schrift vorfand, hat sie erweitert, indem er durch Hinzufügung von sieben Consonantenzeichen sie der Sprache mehr anpasste. Er machte mit dieser erweiterten Schrift Versuche, welche aber, da die Schrift den semitischen Charakter nicht abgestreift hatte, gänzlich misslangen. Da erleuchtete ihn ein genialer Gedanke, nämlich nach dem Muster der Griechen der einheimischen Consonantenschrift auch die Bezeichnung der Vocale anzufügen. Mit der Durchführung dieses göttlichen Gedankens war das Princip der armenischen Schrift ganz umgestaltet und die Schrift gegenüber der alten unbrauchbaren Schrift Daniels zu einer neuen geworden.

Nach dieser erlösenden That, die durch die Hinzufügung der letzten sieben Zeichen, der Vocalzeichen, gelang, mag man alle Versuche, welche der geniale Mann mit der alten Schrift angestellt hatte, wie die Hinzufügung der sieben Consonantenzeichen, als von keinem Belange bei Seite gesetzt und als der grossen Schöpfung nicht gleichwerthig angesehen haben. Einzelne mögen dann die Resultate dieser Versuche auf die Rechnung des Vorgängers, nämlich Daniels gesetzt und das von ihm hinterlassene Alphabet aus $22 + 7 = 29$ Zeichen bestehend angesehen haben.

Fasst man nun beide Nachrichten, nämlich jene Asoγik's und die vorangehende Wardan's zusammen, so ergeben sich für uns folgende zwei wichtige Schlüsse:

1. Die alte armenische Schrift, welche eine reine Consonantenschrift war, geht auf ein syrisches, aus 22 Zeichen bestehendes Alphabet zurück.

2. Diese alte Schrift wurde von Mesrop zunächst erweitert, indem er sieben Consonantenzeichen hinzufügte und dann endlich durch Hinzufügung von sieben Vocalzeichen gänzlich umgestaltet, so dass

aus der Consonantenschrift eine Lautschrift nach dem Muster der griechischen Schrift entstand.

Welches syrische Alphabet in der armenischen Schrift als Grundlage steckt, dies wird sich kaum feststellen lassen, da die armenische Schrift durch den Einfluss der griechischen Kalligraphie bedeutend umgestaltet wurde. Falls die Nachricht Wardan's richtig ist, dass die sogenannte Daniel'sche Schrift ein altes Alphabet war, dessen sich die Armenier bedient hatten, und das später durch die aus dem praktischen Leben herübergenommenen Schriften der Griechen, Syrer und Perser verdrängt wurde, dann müssen wir ziemlich weit zurückgehen und können dabei an die palmyrenische Schrift der ersten nachchristlichen Jahrhunderte und vielleicht an eine noch ältere Schriftquelle denken. In manchen Fällen ist die alte Grundform trotz der griechischen Umwandlung deutlich zu erkennen. — So ist ք ursprünglich sicher nichts anderes als das semitische ק[1] und wurde später durch griechisches χ beeinflusst. Bei կ ist der Zusammenhang mit dem palmyrenischen ך und dem *k* der kilikischen Münzen deutlich sichtbar; bei լ und ղ (das letztere ist eine Differenzirung des ersteren) kann blos das semitische ל[2] zu Grunde liegen. — Ebenso dürfte im armenischen պ das palmyrenische פ, welches wie ein nachlässig geschriebenes 3 aussieht, stecken. Die Vocale hat Mesrop mit theilweiser Anlehnung an die Schrift der Perser gebildet und war ihm unsere Avestaschrift nicht unbekannt. Derselben sind sicher die beiden Zeichen ե und է = ε und ε entnommen. Die griechischen Vorbilder ε, η (E, H) würden nicht solche Aehnlichkeiten erzeugt haben. — Da uns jedoch einerseits die semitische Vorlage zur armenischen Schrift fehlt (wir können darüber blos Vermuthungen anstellen), andererseits wir die Entwicklung der armenischen Schrift von Mesrop (5. Jahrh.) bis in das neunte Jahrhundert nicht verfolgen können, so bleibt uns vor der Hand blos die einheimische Tradition als Leitstern übrig und wir müssen daher alles das, was diese bietet, sorgfältig erwägen und von hier aus der Frage näher zu kommen suchen.

[1] Vgl. die kilikischen Münzen (KUHN's *Ztschft.* XXIV, Tafel 1).

[2] Vgl. die kilikischen Münzen.

Tigre-Texte.[1]

Von

Theodor Nöldeke.

Aus der Druckerei der schwedischen Missionare in Umkullu (gegenüber Massaua) sind vor Kurzem zwei kleine Bücher in der Tigre-Sprache hervorgegangen, so zierlich gedruckt, wie es nur irgend in Leipzig oder Wien hätte geschehn können.[2] Der oft erprobten Freundlichkeit von Leo Reinisch verdanke ich je ein Exemplar derselben. Die beiden Hefte, eine Fibel und eine Uebersetzung des Marcusevangeliums, sind die ersten grösseren Texte, welche wir in dieser Sprache erhalten, die in den nördlich an Abessinien gränzenden Ländern weit verbreitet ist. Der zu den Drucken gewählte Dialect ist, wie mir Leo Reinisch mittheilt, der der *Mensa* (östlich von den Bogos). Uns wäre es natürlich lieber, wenn die Bücher nach einem streng phonetischen System in lateinischen Buchstaben gedruckt wären, aber den Zwecken der Missionare entsprach sicher allein die äthiopische Schrift. Diese entzieht uns allerdings die genauere Einsicht in die Lautverhältnisse. So werden hier manchmal lange Vocale geschrieben, wo man kurze spricht. Nicht nur steht bei den

---

[1] *Evangelium enligt Markus på Tigré-språket.* Tryckt på Missionspressen i M'Kullo 1889. — ፍደል ። ውላድ ፡ ሕጋ ፡ ትግሬ ፡ ለልትመሃሮቡ ። (d. i. ‚Fibel, durch welche die Kinder Tigre-Rede [zu lesen] lernen sollen'). ib. eod.

[2] Bedenkt man die grossen Schwierigkeiten, welche das äthiopische Alphabet verursacht, so wird man auch mit der Correctheit des Druckes zufrieden sein. Die Fibel enthält etwas mehr Druckfehler als das Evangelium. — Sollte es sich nicht empfehlen, den characteristischen Zug der Zeichen *dō* und *dā* etwas länger oder stärker zu machen, um die beiden für den Setzer, den Corrector und den Leser deutlicher von einander und von *du* zu unterscheiden?

Gutturalen in bekannter Weise überwiegend der vierte Vocal *(ă)* zur Bezeichnung des *ă*, sondern auch sonst findet sich jener oft, wenigstens im Auslaut, wo nach zuverlässigen Angaben[1] ein kurzes *a* ist; z. B. ፈግራ ‚exiit', nach REINISCH *fágra*, nach MUNZINGER gar *fagre*; ሃሌክ *halèka*, ‚du bist'. Der vierte Vocal soll hier eben nur die Farbe des Vocals ausdrücken, nicht dessen Länge. Aehnlich scheint es bei der Bezeichnung anderer Vocale zu stehn. Auch schwankt zuweilen die Vocalisation zwischen dem ersten *(a, ä)* und dem sechsten Vocal *(ĕ, ĭ)*, besonders vor Gutturalen, z. B. wie im Geez አምጽኡ 4, 8[2] und አምጸኡ 6, 28. Schreibungen der letzteren Art sind in diesem Falle übrigens häufiger und scheinen die Aussprache genauer wiederzugeben, da REINISCH immer solche Formen hat. — Nach MUNZINGER wie nach REINISCH werden auch im Tigre die drei Laute ሀ ሐ ኀ in der Aussprache unterschieden; freilich muss dieser Unterschied nicht immer stark ins Ohr fallen, da beide Forscher hinsichtlich ihrer mehrfach von einander abweichen. Unsre Drucke brauchen aber die drei Zeichen ziemlich ohne Unterschied, während sie den härtesten Laut — etymologisch ኀ und in arabischen Lehnwörtern ح — meist durch ኸ ausdrücken.[3] Die Aussprache dieses Buchstaben wird von REINISCH = خ, von MUNZINGER = ح gesetzt; für MUNZINGER spricht da wohl, dass, wie gesagt, ኸ für arabisches ح zu stehen pflegt, während für خ ከ *(k)* eintritt (*kádma* ‚dienen' = خدم, *kĕr* ‚gut' = خَيِّر; *kamîs* ‚Donnerstag' = خميس, *káimät* ‚Zelt' = خَيْمَة; *káĝla* ‚sich schämen' = خجل; *maklât* ‚Futtersack' = مخلاة).[4] Es wäre sehr zu wünschen, dass bei der Auffassung dieser Laute die strengste Unterscheidung stattfände, wie sie allerdings nur einem sehr feinen und zugleich lange

[1] S. vor allem die Wortverzeichnisse in REINISCH, *Die Bilin-Sprache* II; ferner MUNZINGER, *Vocabulaire de la langue Tigré*, mit dem Anhang von D'ABBADIE (beide auch hinter DILLMANNS Lexikon abgedruckt). Mit etwas grösserer Vorsicht ist das Vocabular von MERX-BEURMANN zu benutzen.

[2] Die Citate gehen auf das Evangelium.

[3] Nach REINISCH, *Die Bilin-Sprache* (Wien 1882), S. 13 schreiben die Bogos immer ኸ für ኀ; die Missionare folgen hier also dem Gebrauch der Eingebornen.

[4] Alle diese Beispiele aus dem Wörterverzeichniss von REINISCH; zum Theil kommen sie auch in unsern Texten vor.

geübten Ohr möglich ist; dann würde sich zeigen, ob, wie zu erwarten, der gegenwärtige Lautbestand des Tigre (wie des Tigriña) noch zur Ermittelung der etymologisch richtigen Setzung der *H*-Laute im Geez zu verwenden wäre oder nicht. So ist es auch mit ዐ und ኧ. Die Texte haben in einigen wenigen Fällen ዐ für ኧ der andern Quellen und umgekehrt. Namentlich ist hier das Wort ዐስተር, ዓስተር ‚Himmel' zu beachten. Als ich das zuerst erkannte, fiel mir sofort der entsprechende, von HALÉVY auf der ersten Inschrift von Aksûm entdeckte Gottesname ein, der dem عثتر, עשתר, [עתר]עתר u. s. w. entspricht. Aber REINISCH schreibt ኣስተር *ástär* (S. 54 u. s. w.), MUNZINGER ኣስቲር *'astír*, und Ersterer erklärt mir ganz bestimmt, dass das Wort überall deutlich mit ኧ gesprochen werde. Da nun ዐ im Tigre wie es scheint keine Neigung hat zu ኧ zu werden, so muss man also jene Zusammenstellung, wenigstens einstweilen, fallen lassen. Man könnte auch die Schreibung des Hülfsverbs ዓለ ‚fuit' anzweifeln, aber das ist doch wohl kaum erlaubt, da dasselbe in der Flexion wie in der Bedeutung von ሃለ verschieden ist. ዓለ, ዓለት, 1. Person ዓልክ ist ‚war' und dient zur Bildung des periphrastischen Präteritums (z. B. ለምህር፡ዓለ ‚docebat' 1, 4); ሃለ (ሃሌት, ሃሌክ) heisst ‚ist' und dient zur Bildung des periphrastischen Imperfects oder Präsens (z. B. ትወዱሃሌኩም ‚ihr thut' 6, 8). Darf man an عل denken? Ich bemerke allerdings, dass REINISCH von diesem ዓለ nichts wissen will. — Wie mit den Gutturalen ist es auch mit den Zischlauten. ሰ und ሠ unterscheiden sich nach MUNZINGER und REINISCH wie scharfes *s* (in Wasser) und weiches *s* (in Rose, franz. *z*). Unsre Texte setzen aber z. B. oft ነስኣ für ነሥኣ. Es fragt sich nun, ob die moderne Aussprache wirklich durchweg den alten etymologischen Unterschied von ሰ (س) und ሠ (ش) wiedergiebt. Aehnlich verhält es sich mit ጸ und ፀ. Dass die Schreibung der Drucke die Aussprache nicht immer genau darstellt, ist auch sonst wahrscheinlich. So ist doch kaum anzunehmen, dass وَقْت zu ወክድ geworden wäre, zumal D'ABBADIE ወቅት und REINISCH (S. 355) *waqet* schreibt.

Wie weit es den Missionaren gelungen ist, das Evangelium und (in der Fibel) andre biblische und dogmatische Stücke so zu über-

tragen, dass die ganz illitteraten und wenig um geistige Dinge bekümmerten Tigre-Völker diese Bücher verstehn können, müssen wir dahingestellt sein lassen. Ganz ohne Versehen ist es bei der Arbeit nicht abgegangen. Im Apostolicum (Fibel S. 21) heisst es hier ‚der gelitten hat zur Zeit des Pilatus vom Pontius; der gekreuzigt worden ist' ለጀረባ[1]፡እብ፡ዘበን፡ጲላጦስ፡ምን፡ጸንጡስ።ለትሰቀላ።, im Nicaenum: ‚und der ferner um unsertwillen gekreuzigt worden ist zur Zeit des Pilatus vom Pontius; der gelitten hat und begraben worden ist' ወሄዴ፡ሰበትና፡ለትሰቀላ፡እብ፡ዘበን፡ጲላጦስ፡ምን፡ጸንጡስ። ለጀረባ፡ወለትቀበረ።። Der Eingeborne, dem diese Uebersetzung verdankt wird, hielt also Pontius und Pilatus für zwei verschiedene Personen.

Wie dem nun aber auch sei, auf alle Fälle haben wir jetzt doch ganz andere Gelegenheit, den Bau dieser Sprache kennen zu lernen, als bisher. Ich bin nach wiederholter Lectüre der Bücher im Stande gewesen, mir eine grammatische Skizze von mehreren Gebieten der Sprache anzufertigen, namentlich von den Verbalformen mit und ohne Objectsuffixa.

Im Allgemeinen steht das Tigre in den Lauten und Formen dem Geez wirklich noch ziemlich nahe. So wird z. B. der Unterschied des Imperfects und des Subjunctivs in jenem fast genau so gewahrt wie in diesem. Auch bleibt stets der erste Vocal *(ă)* im Imperfect und Subjunctiv der Reflexiva vor dem letzten Radical: ትትአዘዝ ‚sie gehorcht' Fibel 15 paen., ትትሃረሞ ‚ihr werdet geschlagen' 13, 9, ትትሓገው· ‚ihr redet' (mit *au*) 13, 11; dagegen tritt das ĕ wieder im Causativ des Reflexivs ein (ganz wie im Tña[2]): ለትአምሮ ‚sie bekennen' 1, 5; ለትሐዱ· ‚geben zur Ehe' 12, 25 (هدى); ለዘቩ·[3] ‚verkaufen' 11, 15 (mit *ū* = *ĕjū*). Aber im Subjunctiv und Imperfect des einfachen Stammes ist, wie im Tña und Amharischen, stets *a* der characteristische Vocal der zweiten Silbe. Von dem im Tña durch ĕ

[1] Reflexiv, s. unten S. 291.

[2] Fünfte und achte Form in SCHREIBER's *Grammatik*.

[3] Die Verdopplungszeichen füge ich hinzu.

reflectierten *ē* des Verdopplungsstammes im Imperfect zeigt das Tigre keine Spur. Das Perfectum des einfachen Stammes ist stets zweisilbig: ፈግራ. Im Passiv scheint der zweite Radical immer verdoppelt zu werden; das vorgesetzte ት, ተ fällt dabei oft ab: ከተባ ‚ist geschrieben worden' 1, 1. Die Perfectendungen sind im Ganzen die alten; nur lautet die 3. Person Plur. im Masculinum auf *au*, im Femininum auf *ajā* aus: ፈግርው, ፈግረያ (15, 41); wahrscheinlich sind diese Endungen von dem tert. ʾ übernommen (ሰከው ‚flohen' 5, 14; f. ሰከያ 16, 8). Im Imperfect und Subjunctiv ist das Präfix *j* der 3. Person ganz verschwunden. Das Imperfect des einfachen und Verdopplungsstammes ist oft ganz ohne Präfix: ጸንዕ ‚ist stark' 1, 7; ፈግሮ ‚gehn aus' 1, 5; f. ከድማ ‚dienen' 15, 4. So በርብር[1] ‚plündert' 3, 27. In andern Fällen, namentlich nach proklitischen Partikeln, erscheint als Präfix *l*,[2] und dies *l* steht immer bei den Causativen und Reflexiven sowie bei allen Subjunctiven: እትልፈግር ‚während er ausging' 1, 10 etc.; ለቀርእ ‚predigt' 1, 17; ለጠብያ ‚säugen' (f.) 14, 17; ለተፍርኽ[3] ‚erfreut' Fibel 34, 12; ለትአምሮ ‚bekennen' 1, 5; ልትደቀብ ‚ist möglich' 9, 29; ልትፈንጠራ ‚zerstreuen sich' (f.) 14, 27; ልትኻገው ‚reden' 7, 37 u. s. w. — Subjunctiv: ልፍገር 9, 29; ልበርብር ‚plündre' 3, 27, ለፍግሮ 3, 15 u. s. w. Der Abfall des ʾ hat eine Analogie in *mān* ‚Rechte' (Reinisch 406; so d'Abbadie und Beurmann-Merx 46. 57),[4] in አዜ *ezē* ‚jetzt' und vielleicht in *bouze*, ‚trocken' in dem Gespräch bei Lefebre III, 402. Aber das *l* lässt sich nicht durch einfachen Lautwandel erklären. Man muss wohl annehmen, dass sich das finale ል, nachdem es an die Verbalform angewachsen war, vom Subjunctiv aus auf das Imperfect verbreitet hat. Aehnlich scheint es ja mit dem ל in aramäischen Dialecten gegangen zu sein.

---

[1] Die Quadrilittera unterscheiden das Imperfect nicht mehr vom Subjunctiv durch die Vocalisation.

[2] Ganz feste Regeln lassen sich nicht erkennen; zum Theil finden sich beiderlei Formen von demselben Verbum.

[3] = ለትአፍርኽ, Caus. des Refl. des Caus. von فرح.

[4] Die Texte haben merkwürdiger Weise für ‚Rechte' immer ድማን mit *d*.

Die selbständigen und unselbständigen Personalpronomina sind noch ganz ähnlich wie im Geez. Das Pronomen der 3. Person *hetü*, f. *hetä*, pl. *hetóm*, f. *hetän* (in den Texten ሕቱ u. s. w.) zeigt sogar noch das anlautende *h* des ursprünglichen *hu'etú* u. s. w., das schon im Geez ውእቱ u. s. w. verloren ist.[1] Das verkürzte ቱ, ታ u. s. w. dient besonders als Copula ‚ist'; oft auch nur zur Hervorhebung des Wortes, dem es sich anhängt (wie syr. ܗܝ). Von den zum Theil recht wunderlichen Neubildungen nach amharischer Art, die das Tña beim Personalpronomen zeigt, ist das Tigre frei geblieben. Auch die Anhängung der Possessiv- und Objectpronomina geschieht fast wie im Geez. Hierbei finden wir aber eine merkwürdige Lautveränderung. Wenn an die Pluralendung im Imperfect, Subjunctiv, Imperativ *ō* (= *ū*) ein Suffix der 3. Person tritt, so fällt das *ō* weg, aber der Vocal vor dem letzten Radical wird, wenn *ĕ*, zu *ū*, wenn *ă*, zu *ō*; es geschieht also etwas ähnliches wie bei dem, von REINISCH öfter besprochenen, Vorwirken der *u*-haltigen *K*-Laute. Wir haben so z. B. ለቅሩበ ‚brächten ihn nahe' 2, 4, d. i. ለቅርበ (Subj. Caus.) + *ō*; ቀቱሎ ‚tödten ihn' 9, 31; ቀቱሉም ‚tödten sie' 13, 12; ለለወቁበ ‚was sie beobachten' 7, 4; ትቡሎ ‚saget ihm' 15, 12 (ትብሎ + *ō*)[2] — ልጽቦሙ ‚sie ihn fassten' (Subj.) 3, 21. 12, 12. 14, 1; ልትእዘዘ ‚ihm gehorchen' 1, 27, ለሆበ ‚ihn gäben' (Subj., ለህበ + *ō*) 14, 11; ልትከበታ ‚nehmen sie (eam) an' 4, 16, 20 — Imperatif: ኽደጋ ‚lasset sie' 14, 6; ሆባ ‚gebt ihr' 5, 43. Diese Umwandlung unterbleibt aber immer bei tert. Gutturalen und tert. ', also ፈርህዎ ‚fürchten ihn' 11, 18; Fibel 29 ult.; ትክርዕዎም ‚hindert sie' (Subj.) 10, 14; ተልዎ ‚folgen ihm' 10, 32 u. s. w.

Das ዘ der Demonstrativa und Relativa ist völlig verschwunden.[3] Dafür tritt *l* ein, das aus den Pluralformen stammt: ለ oder ላ als Relativ; እሊ ‚dieser', እላ, ላ ‚diese' u. s. w.

---

[1] Auch in *maktăf* ‚Schulter' (REINISCH 412; vgl. MUNZINGER s. v.) hat das Tigre eine ursprünglichere Form bewahrt als das Geez (መትከፍ, መትከፍት).

[2] So *eilebulu* ‚sie sagen ihm nicht', MUNZINGER, *Sitten und Recht der Bogos* 42 (wäre in unsern Texten ኢ.ልቡሉሙ).

[3] Eine Spur davon noch in እዚ ‚jetzt'; መእዚ ‚wann'. Vielleicht ist auch das *Az* der Stammnamen das Relativ ዘ und also von ወደ zu trennen. Dann wären

Von den alten Präpositionen ist u. a. noch lebendig ምን (dafür እም in እምለዓል neben ምን፡ለዓል, ምለዓል und in እምበል). እል = ለ wird nur mit Personalsuffixen gebraucht. In እብ ‚in, durch' sind vielleicht በ und ብበ zusammengeflossen. Sehr beliebt sind እት ‚in, an' = Geez እንተ (אֵת) und ዲብ, dessen Bedeutung zu ‚in, zu' abgeschwächt ist. Dem alten ለ entspricht seinem ganzen Umfange nach sowohl als Präposition wie als Conjunction das räthselhafte እግል *egil.*[1]

Das dem Amharischen und Tña verloren gegangene ወ ‚und' ist im Tigre noch ganz lebendig.

Die Wirkung der Gutturale auf die benachbarten Vocale ist sehr ähnlich wie im Geez und Tña. Eine merkwürdige Erscheinung, die an die oben S. 294 besprochne erinnert, ist die, dass bei Verben tert. Gutt. im Imperfect, Subjunctiv, Imperativ die Endung *ū* (sonst *ō*) vor den dritten Radical eindringt. Bei መጹእ ‚kommen' 1, 45; ልምጹእ (Subj.) 10, 14 (Sg. ልምጻእ); ለመጹእ ‚bringen' 4, 21 u. s. w., läge es nahe, nur an eine ungeschickte Schreibung zu denken; auch bei ሰሙዕ ‚hören' 4, 18 u. s. w., ስሙዕ ‚höret' 7, 14 u. s. w. könnte man noch allenfalls eine solche annehmen, aber Fälle wie ትፈሩህ ‚ihr fürchtet' 4, 40; 6, 50; ትሩህ ‚wachet' 13, 33 etc.; ትፍቱኽ ‚öffnet' (Subj.) Fibel 27, 18; ፍሩኽ ‚freut euch' Fibel 33, 4; ጸሩኽ ‚rufen' 3, 11; ልብጹኽ ‚kämen' 6, 65 u. u. m. sind klar.

Während sich nun aber die Veränderungen in den Lauten und Formen doch in mässigen Gränzen halten, ist die Umgestaltung der Syntax sehr bedeutend. Zu meiner grossen Verwunderung habe ich die Construction im Tigre der amharischen vielleicht noch ähnlicher gefunden als im Tña. Es ist allerdings möglich, dass die Manier des Uebersetzers, der einen schwierigen Stoff zu bewältigen hatte, sich hier zum Theil eigenmächtig geltend gemacht hat. Ganz ohne Gewaltsamkeit geht es bei der Verwandlung einer litteraturlosen Zunge in eine Schriftsprache ja nie ab. Völlige Klarheit über die Syntax des Tigre können wir erst bekommen, wenn wir echte, un-

---

z. B. die *Az Mussa* (MUNZINGER, *Ostafrican. Studien* 138) ungefähr = ذوو موسى, die *Az Atal* (አጣል) ‚Ziegenbesitzer' (eb.) = ذوو المعز.

[1] Schwerlich = اجل in لِأَجْل.

befangenen Erzählern nachgeschriebne Originalstücke haben. Aber gewisse Hauptzüge sind doch auch jetzt schon festzustellen. Das Verbum steht ganz überwiegend am Ende des Satzes, der attributive Relativsatz meist vor seinem Substantiv, das Regierte in vielen Fällen vor dem Regierenden: alles im directen Gegensatz zur altsemitischen Ordnung. Ausdrucksweisen wie ክመሶ፡ዶል ‚zur Zeit (Geez ደወል), dass es Abend ward' 4, 35. 6, 35; ሄሮድስ፡ክምሰምዓ፡እዋን ‚zur Zeit (اوان), dass Herodes hörte' 6, 14 sind sehr häufig. Hierher gehört auch die Verwendung von Präpositionen als Conjunctionen: ም፡ ‚von' ist als Regens eines Satzes ‚da, denn' oder auch ‚wenn'; እት (stets mit dem Imperfect) ‚während'; vgl. ኻቐ (eigentlich ‚Rückseite', REINISCH 107) ‚nach' und ‚denn'.[1]

Nun ist es aber sehr unwahrscheinlich, dass das Amharische auf das Tigre direct oder indirect einen starken Einfluss ausgeübt hätte. Die Ursache der gleichmässigen Entwicklung wird tiefer liegen. Ich denke, die Tigre-Völker reden zwar eine wesentlich semitische Sprache, sind aber überwiegend hamitischer Abstammung. Die Bogos vertauschen in unsern Tagen ihre hamitische Sprache mit dem Tigre. Aehnliches wird vielfach in den benachbarten Gebieten geschehen sein. Der eine Theil der Beni Amir spricht Beğa, der andre Tigre; letztere Sprache ist bei ihnen schwerlich ursprünglich. Auch die Körperbeschaffenheit wie das ganze Wesen dieser schwarzbraunen Stämme weist darauf hin, dass die Einwanderung von Arabien her — gewiss ein Jahrtausende dauernder Process — hier zwar sehr starke Veränderungen bewirkt, dass sich aber die ursprüngliche Art doch in vielen Stücken behauptet habe. So dürfen wir also im Tigre — wie allerdings noch weit mehr im Amharischen — eine semitische Sprache sehen, die, dem Ursprung der sie redenden Völker gemäss, sehr starke Einwirkung des hamitischen Sprachgeistes erfahren hat. Dass das Geez — abgesehen von seinem Wortschatz — von solchen Einflüssen fast völlig frei ist, mag in ganz besondern Verhältnissen begründet sein.

[1] Bei Wörtern mit mehr finaler Bedeutung, wie እግል, አስክ ‚bis' ist diese doppelte Verwendung nicht auffällig; schon das Geez und selbst das Arabische (حتّى ،لِ) kennen sie.

Der Wortschatz des Tigre hängt, wie das schon MUNZINGER er-
nt hat, eng mit dem des Geez zusammen. Allerdings findet sich
unter auch viel fremdes Gut. Nicht wenige Wörter sind deutlich
nitisch. Bei andern, die z. B. dem Bilīn und dem Tigre gemein-
aftlich sind, mag es noch zweifelhaft sein, wohin sie ursprünglich
ören. Manches Wort wird zwischen hamitischen und semitischen
hiopen vielfach hin- und hergewandert sein. Arabische Lehnwörter
l im Tigre begreiflicherweise weit zahlreicher als in den südlicheren
westersprachen.

Als Probe dieser Sprache gebe ich hier ein kurzes Stück aus
Fibel (S. 17) mit sprachlichen Erklärungen.

ውሀር፡ወቆርዕ።

Taurus et rana

ዎሮት፡ ውሀር፡ እት፡ ጀፈር፡ መኻዝ፡ ገይስ፡ ጸንኻ። ወዲብላ፡
Unus taurus in margine fluminis eundo(‚it') manebat. Et in hoc

ን፡ ቆርዕ፡ ረአ፡ እትልቀንእ፡ ወአክሉ፡ ዓቢ፡ እግል፡ ልግበእ፡
o ranam vidit dum invidebat et quantus ille magnus ut fieret

·ልተምኔ። ወመታን፡ እሊ፡ ገሮቡ፡ ነፍኻ፡ ዓቢ፡ እግል፡ ልግበእ፡
ı cupiebat. Et propter hoc corpus suum inflavit magnus ut fieret

·ዶቤላ፡ ደአም፡ ግኑኻ፡—እት፡ እዛም፡ ገአት፡ ዓቢ፡ አክላ፡
m diceret. Sed videte: in studio (?) fiendi magnum quantus hic

ሀር፡ እንዶሳጠራ፡ በዳ። ግሙጸም፡ ሄዬ፡ ከምሰል፡ ጽጉብም፡
ırus quum dirumperetur interiit. Pauperes quoque veluti divites

ነል፡ ልግቡእ፡ ኢልኻዘው፡ አክለኔ፡ ባህለት፡ ልትመሀሮ፡ ዳኢከን።
ut fiant ne quaerant; ‚sufficit mihi' verbum discant vero.

‚Ein Stier wandelte länger am Ufer eines Flusses. Da sah er
jener Stelle einen Frosch, wie er neidisch war und ihm gleich
ess zu werden wünschte. Darum blies er seinen Körper auf, in der
sicht gross zu werden, aber seht: im Streben (?) gross zu werden
e dieser Stier platzte er und kam um. So mögen die Armen nicht
e die Reichen zu werden suchen, sondern das Wort Genügsamkeit
s genügt mir') lernen.'

ውሀር. REINISCH *wuhir* (das er mit dem ακκ. λεγ. **አሑር** κρίος zu-
mmenstellt).

ቆርዕ oder ቈርዕ. Für den ‚Frosch' (oder die ‚Kröte') giebt es eine Menge ähnlicher Namen (Geez ቈርንንዒት, amh. እንቍራሪት قَرَّة, عقروقة in MARDIN *ZDMG.* 37, 201, ܡܩܪܘܪܐ, אקרוקתא u. s. w.; lauter onomatopoetische Bildungen).

ዎሮ oder ዎሮት (REINISCH *wårô*), jedenfalls hamitischen Ursprungs, das gewöhnliche Wort für ‚eins' im Masc.

ጀፈር ‚Rand'; REINISCH 406 *çáfär*, also ጨፈር.

መኻዝ, bei D'ABBADIE መሐዝ; zu ወሐዘ (Tigre ዋሕዘ, resp. ዋኽዛ): das *a* der ersten Silbe kann ich nicht erklären.

ገይስ Imperfect von ጌሳ, dem gewöhnlichen Worte für ‚gehn'. Diese Bedeutung entwickelt sich schon im Geez.

ጸንኻ (ጸንሐ) ‚blieb' mit dem Imperfect. So ሰክብ፡ ጸንኻ ‚dormiebat' 4, 38.

ዲብላ ‚in diesem'; so oft zusammengeschrieben.

አካን ‚Ort', auch im Bilīn. In welchem Verhältniss es zu ኮነ (im Tigre nicht mehr lebendig) und መካን steht, ist mir unbekannt.

እትልቀንእ Imperfect mit እት; s. oben S. 295.

አክል ‚Maass', ‚gleich gross wie'.

ገብአ ‚reversus est' ist im Tigre ‚werden', auch ‚sein'. Im Perfect eine Nebenform ገአ.

ልተምኔ Reflexiv des Causativs.

መታን ‚Ursache'. REINISCH 278 hat *maṭán* und *mätán;* ersteres ist wohl das ursprünglichere und das Wort mit R. zu መጠነ zu stellen.

ገሮብ ‚Körper, selbst'. So auch im Bilīn; im Saho *gulúb*. Trotz der ähnlichen Bedeutung kaum zu جِرْم, גרם zu stellen, sondern wohl hamitisch.

እንዶቤላ. In welchem Verhältniss das sehr beliebte, stets mit dem Perfect construierte, *indó* einerseits zum amhar. እንዶ,[1] anderseits zum Geez እንዘ steht, ist noch ganz dunkel. — Wenn die Schreibung ቤላ richtig ist, so ist es eine Neubildung von dem in Perfectbedeutung gebrauchten Imperfect-Formen aus (2. m. und

---

[1] Das seltne amhar. እንዶ ‚wenn' ist nach PRAETORIUS' wahrscheinlicher Vermuthung (S. 273) erst aus እንዶሆን, d. i. እንዶ + ሆነ (= ኮነ) verkürzt.

. ተቤ, 1. እቤ — mit Suffixen ቤሎ ‚er sagte ihm', ቤሎም, ቤለን[1] . ቴሎ 2, 28; ቴላ 6, 24).[2] Aber REINISCH hat *bäla* und da auch :8 ብሀለት steht, so haben wir hier wohl eine regelrechte Perfect- n mit Ausfall des *h*.

ደአም ‚aber' sehr beliebt = Geez ጸአም.

ግኑኽ Imperativ pl. von ገንኻ ‚sehen' (wozu amhar. አገኛ ‚finden'). ›er die Form s. oben S. 295.

Was እዛም heisst, weiss ich nicht. ገአት kann hier kaum etwas leres sein als ein Verbalnomen von ገብአ (ገአ).

አከላ *akel-la*.

ሰጠራ Reflexiv = ትሰጠራ. MUNZINGER 23 hat ሰተረ, was zu ኮረ شتر besser stimmte.

ግሙጸም. ግሙጽ ‚arm', eigentlich vielleicht ‚niedergebeugt'. Die wöhnliche Endung des masc. pl. *ām* ist sehr räthselhaft. Es liegt nahe, sie = *ân* des Geez zu setzen, aber eine solche Lautverände- ıg wäre, so viel ich sehe, ohne Beispiel. Für ግሙጸም kommt auch r Pl. fractus ገማይጽ vor.

ሄዮ ‚wieder, sodann, auch, ðé' aus Geez ሂ + ?.

ከምሰል = ከም(ከመ) + ምሰል (= كمثل).

ጽጉብ ‚reich', eigentlich ‚satt'.

ልግቡእ Subj. (= ልግብኡ, s. S. 295).

ልኽዘው Subj. (Imperfect wäre ኻዙ) von ኻዘ (REINISCH ሐዘ, NZINGER ሐዜ[3]) ‚wollen'. Ich finde keinen deutlichen etymologischen sammenhang; ኀሠሠ liegt fern.

አከለኔ 3. sg. m. Imperfect mit Suffix der 1. sg. Die Suffixe : 1. und 2. Person hängen sich an alle consonantisch auslautenden rmen nicht bloss des Imperfects, sondern auch des Subjunctivs und perativs vermittelst eines *a* (ganz so im Tña).

ጻኢከን ‚sondern, vielmehr' aus ጻ (wohl = Tña ደኢ, das den iten Theil von ደአም bilden mag) + ኢ + ከን ‚aber es ist nicht'.

---

[1] Am Perfect hiesse es ቤለዩ, ቤለዮም, ቤለየን.

[2] Mit Ausfall des *h*.

[3] Bei MUNZINGER und D'ABBADIE gehen die tert. ı 3. sg. m. Perf. auf *ē* aus. Ebenso LEFEBRE und bei BEURMANN-MERX. Dies ist wohl die Aussprache von Massaua.

Es steht immer am Ende des Satzes wie das amharische አገኛ (PRAETORIUS 444 f.).

Der Leser wird aus der Probe und aus den sonstigen, freilich sehr unsystematischen, Mittheilungen sehen, dass diese Sprache, so nahe sie mit dem Geez zusammenhängt, doch sehr viel absonderliches enthält, und dass sie uns viele Räthsel aufgiebt. Manches wird sich allerdings wohl mit der Zeit klarer stellen, wenn wir noch mehr Material und namentlich eine auf ganz genaue Lautbeobachtung gegründete Grammatik besitzen werden. Einstweilen aber danken wir für die willkommene Gabe den wackeren Missionaren, welche die Kühle ihres Vaterlandes mit der furchtbaren Hitze der Niederung am Rothen Meer vertauscht haben, um den Aethiopen die Anfänge eines höheren geistigen Lebens zu bringen. Möge wenigstens ein oder das andre von den guten Samenkörnern aufgehn, die sie ausstreuen!

ie Serie *ana ittišu* in ihrem Verhältniss zum altbabylonischen Recht.

Von

Bruno Meissner.

Die Serie *ana ittišu*, von welcher wir noch namhafte Uebere[1] überkommen haben, wird von einzelnen Gelehrten als ein Gesetzh oder Theil eines solchen betrachtet, während andere sich, ‚schon gen ihrer Zugehörigkeit zu einer grammatischen Serie',[2] gegen se Auffassung sträuben. Nun beschäftigen sich aber die sicher rher gehörigen Tafeln fast ausschliesslich mit der Erklärung ı Ausdrücken, welche wenigstens auf Rechtsverhältnisse bezogen rden können. Wenn sich nun noch der Beweis erbringen liesse, ss das hier vorliegende Sprachgut zu irgend einer Zeit in der risprudenz wirklich Anwendung fand, so dürfte zum mindesten beesen sein, dass die Beispiele dieser grammatischen Serie nicht willrlich gewählt, sondern sämmtlich der Rechtssprache entlehnt seien.

Und dieser Beweis lässt sich in der That erbringen. Der näheren gründung halber greife ich einige Punkte aus den authentischen chtsurkunden heraus,[3] um an ihnen die sprachlichen und sachlichen ngruenzen zwischen den Syllabaren und Contracten hervorzuheben:

---

[1] Einigermassen vollständig sind uns noch erhalten die Tafeln 1 (= II, 11 ASKT. 45 ff.), 2 (= II, 12—13 = ASKT. 54 ff.) und 7 (= V, 24—25). Sicher geen noch zu dieser Serie die Fragmente II, 8 (= ASKT. 69); II, 14—15 (= ASKT. ff.); II, 18, No. 2 + V, 29, No. 1 (= ASKT. 64 ff.); II, 33, No. 2; II, 40, No. 4; 52, No. 3, und V, 40, No. 4. Möglich wäre die Zugehörigkeit zu dieser Serie ch bei II, 35, No. 4; V, 20, No. 2, und V, 27, No. 6.

[2] Cf. Bezold, *Ueberbl.* 214.

[3] In das Bereich dieser Untersuchung gezogen sind die von Strassmaier ıblicirten Warkacontracte (= Str.) und etwa 200 von mir abgeschriebene altbylonische Contracte (= B), deren Edition Prof. Erman gütigst gestattet hat.

I. Rechtsverfahren.

1. Die v, 29, 47 cd erklärte Phrase *nîš ilišu itmû* beschliesst phonetisch oder ideographisch geschrieben jede wichtige Abmachung: Str. 30, 22: *MU Nannaru Šamaš Marduk u Ḫammurabi LUGAL-E IN-PA-MEŠ* = ‚beim Namen des Nannar, Samas, Marduk und des Königs Ḫammurabi schwuren sie‘; B. 706, 20: *ni-iš Šamaš u Sippar it-ma-a* = ‚beim Namen des Samas und bei Sippar schwuren sie‘.

2. Der terminus technicus für das Siegelaufdrücken ist *IB-RA* = *barâmu, birmu*[1] (II, 40 gh und II, 9, 42 cd: *i-na[ku-nu]uk ši-bu[-u-ti] ib-ru[um]*), der sich auch sehr häufig in den Warkacontracten findet, z. B. Str. 28, 33: *Nabi-NI-NI-šu dupsar DUB*[2] *INIM-MA-BI-MEŠ IB-RA* = ‚der Tafelschreiber N. siegelte mit dem Siegel der Zeugen‘.

3. Ferner möchte ich an dieser Stelle die abgeschwächte Bedeutung des Verbums *ṭarâdu* = ‚bringen‘ erinnern, wie es z. B. II, 9, 14 ab *ana mârûti iṭrûšu* = ‚zur Adoption bringt er ihn‘ und Str. 30, 5: *daianê ana bâb NIN-MAR-KI iṭrudûšunûti* = ‚die Richter brachten sie zum Thor des Gottes Ninmarki‘ (vgl. Str. 47, 6) gebraucht wird.

II. Personenrecht.

1. Wie in den Syllabaren, so spielen auch in den Contracten die Mietsclaven eine grosse Rolle,[3] und der II, 33, 18 ef gebrauchte Ausdruck *ḳiṣir šattišu 6 ṬU kaspi NI-LAL-E* findet sich wieder B. 651: *Rammân-šarrum mâr Ibni-Šamaš itti Rabût-Šamaš SIS-A-NI Rammân-idinnam mâr Sîn-rêmênî ana ḳiṣri ana šatti 1*[KAN]*-šu îgur-šu ḳiṣir šatti 1*[KAN]*-šu 6 TU kaspi NI-LAL-E* = ‚den Ramman-sarru, den Sohn der Ibni-Samas, nebst seinem Bruder Rabût-Samas hat Rammân-idinna auf ein Jahr gemietet. Als Lohn wird er jährlich 6 Sekel Geld bezahlen.‘

---

[1] Vgl. JENSEN, *ZA.* I, 407.

[2] Für *DUB* = *kunukku* vgl. BEZOLD, *T. S. B. A.* 1888 Dec. 83, 1—18, 1335, 1, 22.

[3] V, 25, 13 ab und das von DELITZSCH *A. W.* 102 citirte Fragment, welches zu derselben Serie gehören muss. II, 33, 13 ef muss natürlich auch *ana agrûtiš* gelesen werden. Das Wort ist in DELITZSCH's *Wörterbuch* nachzutragen.

2. Nebenher findet sich das später so häufige Wort *idu* für ‚Entschädigung', z. B. v, 25, 13 ab: *šumma amêlum*[1] *arda îgurma imtût iḫtaliḳ ittabata ittaparka imtaraṣu idišu ša ûmatan* $^1/_2$ *TA-A-AN šeam imandad* = ‚wenn ein Mensch einen Sclaven mietet und dieser stirbt, durch Flucht, Arbeitsunterlassung oder Krankheit verloren geht,[2] so soll er als seine Entschädigung täglich $^1/_2$ Maass Getreide geben'. Aehnlich ist die Stelle B. 770, 9: *ITU 1*^{KAN} $^2/_3$ *ṬU GUŠKIN ID-BI NI-LAL-E* = ‚monatlich wird er $^2/_3$ Sekel Silber als seine Entschädigung geben'.

III. Verträge.

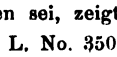
1. Kauf.

a) Der Besitzer eines Hauses oder Ackers wird beiderseitig ideographisch *LUGAL* (= *bêlu*) geschrieben, wie II, 15, 32 cd: *LUGAL GIŠ-SAR* = *bêl kirî* und B. 743, 2: *Mašḳu LUGAL E* = ‚Masḳu, der Besitzer des Hauses', während sich B. 801, 7 phonetisch *be-el eḳli* = ‚der Besitzer des Hauses' geschrieben findet.

b) Von sonstigen hierher gehörenden Uebereinstimmungen erwähne ich nur *SAM* = *šîmu* = ‚Kaufpreis' (II, 13, 46 cd und Str. 73, 8 ff.: *SAM TIL-LA-NI-ŠU IN-NA-AN-LAL* = ‚seinen vollen Preis soll er bezahlen'), = *ṣibtu* = ‚Besitz, Darlehen' (v, 40 no 4 und B. 924, 9 ff.: *ŠE-BI u* *-BI NI-RAM-E* = ‚sein Getreide und sein Darlehen wird er zurückgeben') und *manâḫtu* = ‚Wohnung' Del. II, 15, 33 cd und Str. 103, 7 ff.: *ana ma-na-ḫa-ti-i-šu MU 10*^{KAN} *ušâb* = ‚als seine Wohnung wird er das Haus zehn Jahre innehaben.'

2. Miete.

a) Charakteristisch ist der übereinstimmende Gebrauch von *IB-TA-UD-DU-A* = *ušêṣi* = ‚vermieten'. Beispiele: II, 15, 7 ab: *ana aššabûtu ušêṣi* = ‚zum Bewohnen vermietete er (das Haus)'; v, 20, 41 gh: *ana irrišuti ušêṣi* = ‚(ein Feld) hat er zum Bebauen vermietet'. B. 645, 1 ff.: *[eḳl]-um mâla bašû [itti] Nabium-malik Sin-rabi*

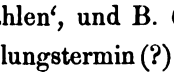
[1] Dass so, nicht *apilum*, zu lesen sei, zeigt IV, 4, 19b, wo  durch *a-me-lu* erklärt ist, vgl. Brünnow, L. No. 3506.

[2] Vgl. Del. *A. W.* 75.

mâr Iḳîš-Sin eḳlam ana irrišûtim ušêṣi = ‚so viel Aecker als Nabûmalik hat, hat er dem Sin-rabi zur Bebauung vermietet'.

b) Einziehen in ein gemietetes Haus heisst *erêbu*: II, 13, 39 ff.: *inu kaspa ubbalu ana bîtišu erub* = ‚wenn er Geld bringt, kann er in sein Haus einziehen'; B. 766, 13: *(araḫ) Abu erub* = ‚im Monat Ab wird er (der Sclave) eintreten', während für die Beendigung der Miethfrist oder irgend eines anderen Geschäftes *gamâru* gebraucht wird: V, 24, 29 ab: *dînu gamir* = ‚das Gericht ist zu Ende'; B. 974, 11: *(araḫ) dûr Rammân igamarma ûṣi* = ‚im Monat der Mauer Rammâns (= Schebat?) ist seine Mietszeit zu Ende, und er verlässt das Haus'.

3. Darlehen.

a) Die II, 13, 44 erwähnte Formel: *kaspa išaḳal u šeam imadad* wird in den Contracten geradezu vom Bezahlen von Geld und Getreide angewandt; B. 743, 7: *1 ṬU GUŠKIN NI-LAL-E* = ‚1 Sekel Silber wird er bezahlen', und B. 699, 10  *ŠE-BI NI-RAM-E* = ‚am Zahlungstermin (?) wird er sein Getreide wiedergeben'.

b) Das eigentliche Verbum für ‚zurückgeben' ist *apâlu*,[1] das sich neben II, 11, 14 ab, z. B. B. 1104, 10: *kaspa Sin i-pa-al* = ‚das Geld wird Sin zurückgeben' findet.

4. Depositum.

Für *ana maṣṣarti iddin* = ‚deponiren' siehe II, 8, 62 cd und Str. 108, 1 ff.: *aššum kaspi ša Zikrum u Ṣabîtu ana Ṣîni-Ištar ana maṣṣartim iddinû* = ‚wegen des Geldes, welches Zikru und Ṣabitu bei Ṣîni-Ištar deponirt haben'.

5. Societät.

a) Das für Compagniegeschäft gebrauchte Wort ist *tappûtu*. Es begegnet uns II, 8, 19 cd und Str. 44, 1: *Ṣîni-Ištar u Êribam-Sin tappûtam êpušû* = ‚Ṣini-Ištar und Êriba-Sin machten ein Compagniegeschäft'.

b) Ebenfalls hierher gehört jedenfalls die II, 8, 38 cd erwähnte Redensart: *mâla bašû mitḫariš izûzu* = ‚alles, was da war, theilten sie mit einander', welche uns in derselben Gestalt Str. 105, 5 begegnet.

[1] Vgl. JENSEN, *Z. K.* II, 420 ff.

IV. Eherecht.

An dieser Stelle kann ich nur auf den gleichen Gebrauch von *tirḫatu* hinweisen, welches sich v, 24, 46 cd und B. 822, 8 findet: *1 ṬU kaspi tirḫasa* = ‚1 Sekel Silber ist ihre Mitgift'.

V. Väterliche Gewalt.

1. Von dem Standpunkte, den Vater und Mutter den Kindern gegenüber einnehmen, handelt wie bekannt in den Syllabaren ein ganzer Absatz, dem man den Namen der sumerischen Familiengesetze gegeben hat. Die Uebereinstimmung zwischen ihnen und den Contracten ist so frappant, dass die Abhängigkeit des einen Berichtes von dem anderen allein dadurch bewiesen würde:

v, 25, 23 c.	Str. 102.
TUKUNDI-BI DU AD-DA-NA-RA	*TUKUNDI-BI Sin-ezzu*
AD-DA-MU NU-ME-A	*Etelka-Sin-RA AD-DA-NA*
BA-AN-NA-AN-GU	*u Sin-nâda AMA-NI*
[DUBBIN MI-NI-IN-ŠA-A]	*AD-DA NU-ME-EN AMA NU-ME-EN*
[GAR-RA-RU MI-NI-IN-RU-E]	*BA-AN-NA-GU*
ŠA AZAG-GA-RU MI-NI-IN-SUM	*GUŠKIN BA-AB-SUM-MU-UŠ*
= „Wenn ein Sohn zu seinem Vater	= „Wenn Sin-ezzu
‚Nicht bist Du mein Vater'	zu Etelka-Sin, seinem Vater,
spricht,	und zu Sin-nâda, seiner Mutter,
so macht man ihm ein Mal, (?)	‚Nicht bist Du Vater, nicht bist Du Mutter'
legt ihm Fesseln an	spricht,
und verkauft ihn für Geld."	so verkaufen sie ihn für Geld."[1]

Aehnlich stimmt B. 926 mit dem assyrisch geschriebenen Theile des Familiengesetzes überein. Als Strafe eines Vergehens des Sohnes gegen Vater und Mutter ist Z. 20 angegeben: *u-[gal]-la-[bu]-šuma ana [kaspi] inadinušu* = ‚sie machen ihm ein Mal (?) und verkaufen ihn für Geld', während, wenn die Eltern sagen: ‚Du bist nicht mein Sohn', derselbe gezwungen ist, Haus und Hof zu verlassen (Z. 26 *ina bîti unniâti îtelû*, vgl. v, 25, 44 cd).

---

[1] Vgl. Revillouts Ausführung in den *Obligations*.

2. Zum Schlusse erwähne ich noch den gemeinsamen terminus technicus für Adoption *ana mârûti iddin*, resp. *ilḳi* (II, 9, 58 cd und Str. 30, 11 *ana mârûtim ilḳi*).

Gegenüber dieser Fülle von Uebereinstimmungen, der offenbare Discrepanzen gar nicht gegenüber stehen, wird ein Zusammenhang zwischen beiden Quellen nicht geleugnet werden können.

Allein wir können die Abfassungszeit der Syllabare noch genauer fixiren. Auf assyrisches Recht beziehen sie sich nicht, weil beider Terminologie vollständig verschieden ist, und die Tafeln unserer Serie sich als Abschriften älterer Originale documentiren. Ein Fingerzeig für ihre Herkunft wird uns schon gegeben durch die häufigen Babylonismen, welche sich in ihnen finden; denn Formen wie *gadištu* = *ḳadištu, gadildûtu* = *ḳadištûtu, šibirtu* = *šipirtu* (*Cyr.* 188, 25) sind nicht anders zu erklären als durch die Annahme einer sclavischen assyrischen Abschrift von einem babylonischen Original.

Wenn man nun bedenkt, dass die oben erwähnten Beispiele sämmtlich Contracten aus der Zeit des Sumula-ilu und seiner Nachfolger entnommen sind, so wird man mit der Behauptung nicht fehlgehen, dass die Syllabare auf altbabylonisches Recht zurückgehen.[1] Dieses Resultat lässt sich noch durch den Beweis erhärten, dass die spätere juristische Terminologie nur wenige hier vorkommende Ausdrücke beibehalten, die meisten verändert, einige sogar ganz verloren hat. Ausser *šîmu, maḳîru* = Kaufpreis, *ḫubullu* = Darlehen, *zittu* = Mitbesitz und *šipirtu* = voller Preis, werden sich wohl kaum viele Uebereinstimmungen zwischen den Syllabaren und jüngeren Contracten finden; dagegen lassen sich in ihnen Worte wie *ḳiṣru manâḫtu* und Spuren der sog. Familiengesetze gar nicht mehr nachweisen.

Von Veränderungen in der Terminologie der früheren und späteren Jurisprudenz gebe ich ein kurzes nur annähernd vollständiges Verzeichniss:

1. II, 14, 27 ist = *salšâtu* = 1/3; dieselbe Bezeichnung des Bruches findet sich z. B. Str. 71, 15: 5 *ṬU*

[1] STRASSMAIER hat schon 1882 darauf hingewiesen (*Verh. d. Berl. Orient. Congr.* 2, 322).

= 5 1/6 Sekel, während später 1/3 nur durch ausgedrückt wird.

2. *tamû*, ‚schwören' wird in späterer Zeit nicht mit *nîš*, sondern mit *ina* construirt; Nbd. 83, 3 *ina Bel u šarri itteme* = ‚bei Bel und dem König schwur er'.

3. ‚Siegeln' wird in jüngeren Contracten fast ausschliesslich durch *kanâku* wiedergegeben, während sich dort *ina kunukki barâmu* nur äusserst selten findet (Nbd. 668; 1128).

4. Der Sclave heisst in Syllabaren und den älteren Contracten immer *ardu* (v, 25, 15 ab und Str. 25, 15: *1 SAG ardu . . . . HA-LA Îribam-Sin* = ‚ein Stück Sclave ist der Antheil des I.'); in neubabylonischen Contracten wird *ḳallû* dafür gebraucht.

5. ‚Vermieten' heisst in jüngerer Zeit *ana idi nadânu* (Nbd. 499), nie *šûṣû*, und für das alte *gamâru* wird etwa *mušširu* gebraucht (L. 68).

6. Für ‚bezahlen' wird später immer nur *nadânu* gebraucht, auch der Unterschied zwischen *šaḳâlu* und *madâdu* (s. o.) ist weggefallen.

7. ‚Deponiren' wird in späterer Zeit durch *paḳâdu* ausgedrückt (Nbd. 44; 306); der oben p. 304 erwähnte Ausdruck findet sich nie.

Hierdurch scheint mir der Beweis dafür erbracht, dass die Serie *ana ittišu* Auszüge aus einem Rechtsbuche und zwar aus einem altbabylonischen bringe, sei es nun in der Absicht grammatischen oder juristischen Studien zu dienen. Ob aber schon Ḫammurabi diese Syllabare hat anfertigen lassen, vielleicht weil die grossentheils ideographische Schrift der Contracte in seiner Zeit nicht mehr recht verstanden wurde, oder ob sie erst später entstanden sind, das zu entscheiden, sind wir vorläufig noch nicht in der Lage.

Altpersisches.

Von

Friedrich Müller.

1. *abāćari.*

Es liegt nahe, das altpersische *abāćari* mit dem neupersischen بازار zu vergleichen. J. Darmesteter (*Études Iraniennes* II, S. 129) erklärt *abāćari* als ‚comitii locus' und sieht in *abā* das iranische Aequivalent des altindischen *sabhā* ‚Versammlung'. Diese Erklärung ist unrichtig, weil altind. *sabhā* im Altpersischen nothwendig *habā* lauten müsste, da für den Schwund des *h* im Anlaute vor dem Vocale *a* kein Beleg vorliegt. Aber auch die Pahlawiform [illegible] = armen. [illegible] spricht gegen die Identification des modernen بازار mit dem altpersischen *abāćari,* da das *b* im Anlaute des neupersischen بازار sich als ein erst im Neupersischen aus *w* hervorgegangener Laut erweist.

Das Wort *abāćari* muss demnach ganz anders erklärt werden. Ich theile es ab als *ab-āćari* oder *āb-āćari* = *ăp-āćari* und erkläre es als ‚Wasser-Zufluss, Wasserleitung'. — Wie man weiss, spielten die Wasserleitungen im alten Iran eine grosse Rolle und war das Instandhalten derselben zum Gedeihen des Landes unerlässlich.

2. *χšnās* und *dā.*

Mit dem altpersischen *dā* ‚wissen, kennen' *(a-dā-nā)* vergleicht Spiegel im *Altpersischen Glossar,* S. 225, neup. دانستن und avestisch sowohl *dā* als *zan.* Der letztere Vergleich kann in keinem Falle richtig sein; denn entspricht altpers. *dā* dem avestischen *dā* = griech. δα

(ϑαῆναι), dann hat es mit avest. *zan* = griech. γνω (γιγνώσκω) nichts zu thun. Die Hauptfrage ist jedoch für uns die: wem entspricht neupers. دانستن? Reflectirt es avest. *dā* oder *zan*? Vom lautlichen Standpunkte des Neupersischen ist beides möglich und nur jene Dialecte, welche altes *z* nicht in *d* verwandeln, können uns darüber sichere Auskunft geben. Nun entspricht aber neupers. دانستن im Kurdischen زانین (JABA-JUSTI, *Dictionnaire kurde-français*, p. 219); mithin müssen neupers. دانستن und altpers. *dā* auf avest. *zan* zurückgeführt werden und ist altpers. *adānā* mit altind. *aǰānāt* als identisch anzusehen.

Dagegen erhebt sich wieder eine Schwierigkeit, wenn wir altpers. *χšnās (χšnāsātij)* zur Vergleichung herbeiziehen. Diese Form entspricht bekanntlich dem neupers. شناختن, Präs. شناسم, armen. ճանաչել, Aor. ծանեայ und ist mit dem griech. γιγνώσκη vollkommen identisch. Die griechische Form γιγνώσκω müsste zunächst altpers. *ži-žnā-sāmij* lauten (vgl. avest. *žnātar-* ‚Kenner'), woraus (wie avest. *jušhmāka* = *ǰušhmāka* = *ǰęšhmāka* = *χšhmāka*) *χšnāsāmij* geworden ist.[1] — Auf dieselbe Grundform wird wohl auch arm. ճանաչել zurückgehen; es liegt aber eine dem griechischen γινώσκω entsprechende Bildung zu Grunde, durch welche sich das ճ des Präsens gegenüber dem ծ des Aorists erklären dürfte.

Die Schwierigkeit *χšnās* und *dā* auf eine Wurzel, nämlich avest. *zan* zu beziehen, liegt darin, dass in *dā* das altiranische *z* in *d* verwandelt erscheint, während es in *χšnās* als solches stehen geblieben ist. Diese Schwierigkeit löst sich aber, wenn man bedenkt, dass altes

[1] Dass das *χ* in avest. *χšhmāka*, altpers. *χšnāsātij* ein blosser ‚Vorschlag' ist, wie BARTHOLOMAE (*Arische Forschungen* III, 20) lehrt, ist nicht richtig. Die avestische Form *χšhwaš* kann aus *šwaš* durch ‚Vorschlag' eines *χ* nicht erklärt werden. Aus *swaks* (griech. ἕξ) müsste iranisch *hwaš*, *qaš* geworden sein. Nach meiner Ansicht liegt dem Indo-Iranischen die reduplicirte Form *suswaks* zu Grunde, aus der im Iranischen lautgesetzlich *hušwaš* hervorging, welches im Avestischen zu *hęšwaš*, *hšwaš*, *χšhwaš* umgestaltet wurde. — Von *suswaks* aus erklärt sich auch das *ṣ* des indischen *ṣaṭ*, das von *swaks* aus ganz und gar unerklärlich bleibt. Einige Schwierigkeiten bietet die Deutung des armenischen վեց *(wetsh)*. An das griechische ἕξ (= *sweks*) kann es nicht angeschlossen werden, da aus *sweks* im Armenischen քեց *(qetsh)* hervorginge. Wahrscheinlich ist վեց mit der iranischen Form zu vermitteln.

z im Westiranischen blos im Anlaute und im Inlaute zwischen Vocalen als *d* erscheint und dass im Neupersischen selbst neben دانستن Formen wie فرزانه (Pahlavi [illegible]) vorkommen, welche das altiranische *z* gegenüber dem specifisch westiranischen *d* von دانستن bewahrt haben.

Es ist daher für das Altpersische die Wurzel *zan* anzusetzen, welche in den beiden Stammformen *dānā-* und *χšnāsa-* auftritt. Die Wurzel *dā*, welche mit der griechischen Wurzel δα in δαῆναι identisch ist, gehört blos dem Ost-Iranischen (Avestischen) an.

3. *ćartanaij.*

Ich habe in dieser *Zeitschrift* I, S. 222 bereits den Zweifel ausgesprochen, ob *ćartanaij* zu *kar*, wohin es von allen Forschern gestellt wird, wirklich gehört. — Ich will nun die Gründe, welche mich bestimmen, an der Richtigkeit dieser Erklärung zu zweifeln, mittheilen. Im Neupersischen hängen der Infinitiv und das Participium perfecti in *-ta* innig zusammen; in beiden erscheint die Wurzel in derselben lautlichen Gestalt. Z. B.: بردن *(bur-dan)* — برد *(bur-d)*, مردن *(mur-dan)* — مرد *(mur-d)*, شمردن *(šumur-dan)* — شمرد *(šumur-d)*. Nun entspricht برد *(burd)* avestischem *bęręta-*, ind. *bhṛta-*, مرد *(murd)* avestischem *męręta-*, ind. *mṛta-*, شمرد *(šumurd)* avestischem *aiwi-šmęręta*, ind. *abhi-ṣmṛta-*. Darnach müssen auch بردن *(burdan)*, مردن *(murdan)*, شمردن *(šumurdan)* auf Formen zurückgeführt werden, welche avestisch *bęrętanē (bęrętanoi)*, *męrętanē (męrętanoi)*, *aiwi-šmęrętanē (aiwi-šmęrętanoi)*, altind. *bhṛtanē*, *mṛtanē*, *smṛtanē* lauten würden.

Im Neupersischen gibt es aber einige Verba, welche statt des Lautes *ęrę* die Silbe *ar (arę)* eingesetzt haben. Dahin gehören کردن *(kardan)*, گستردن *(gustardan)* u. s. w. Sie stehen für organische *kurdan*, *gusturdan*, und ihre Participien *kard*, *gustard* gehen auf avest. *karęta-* für *kęręta-*, *wi-štaręta-* für *wi-štęręta-* oder vielleicht eher auf *awa-staręta-* für *awa-stęręta-* zurück. — Der Vocal in *kardan*, *kard* ist daher später entstandenes *a* und nicht grundsprachliches *e*, wie man zu sagen beliebt, und man kann, wenn man junggrammatisch verfahren will, die Form *ćartanaij* nur *ćṛtanaij* oder *ćartanaij* (das auf *ćṛtanaij*, nicht aber auf *ćertanaij* für *kertanaij* zurückgeht) lesen.

— Der hauptsächlichste Einwand aber gegen *ćartanaij* = *kartanaij* bleibt das Participium *karta-*, das, wenn *ćartanaij* wirklich von *kar* käme, nothwendiger Weise *ćarta-* lauten müsste, da, wie wir gesehen haben, der Infinitiv vom Participium perfecti in Betreff der Gestaltung der zu Grunde liegenden Wurzel nicht getrennt werden kann.

4. *taχš* und *ustašana.*

Ich habe in dieser *Zeitschrift* I, S. 226 bemerkt, dass *ustašana* von *taχš* abzuleiten ist, und dass es sein *χ* gleichwie *tašmaka* verloren, während das Verbum *taχš* dieses *χ* bewahrt hat. Diese Bemerkung ist nicht richtig. Die beiden Wurzeln *taχš* und *taš* sind von einander ganz verschieden, da *taχš* auf *taks, taš* dagegen auf *taḱt, taḱs* zurückgeht. Die lautliche Verschiedenheit beider ist noch im Pahlawi und Neupersischen zu erkennen. Altpers. *taχš* ‚eifrig sein, schaffen' ist mit avest. *ϑvaχšh, ϑvaχšhah-, ϑvaχšha-,* altind. *twakṣ, twakṣas-* verwandt, was aus Pahlawi [illegible] *(tuχšāk)* = neupers. تحشا *(taχšā)* hervorgeht. Dagegen erscheint die altpersische Wurzel *taš,* welche in *ustašana, tašmaka* steckt, im Avesta als *tašh* (davon *tašha-* ‚Beil'), im Pahlawi als [illegible] *(tāšītann)* = armen. տաշեմ, neupers. تشى ‚Beil' = avest. *tašha-*. Mit *taš* ist ind. *takṣ,* griech. τέκτων τεκταίνω, latein. *texo,* altsl. *tesati* zusammenzustellen.

Darnach ist der Artikel *taχš* im *Altpersischen Glossar* von SPIEGEL, p. 220, welcher der Wurzel die Bedeutung von ‚behauen, zurechtrichten' gibt (diese Bedeutung gebührt blos der Wurzel *taš*), zu verbessern. Es müssen daher im Altpersischen zwei Wurzeln aufgestellt werden, nämlich 1. *taχš* mit der Bedeutung ‚eifrig sein, schaffen' und 2. *taš,* zu welchem *ustašana, tašmaka* gehören, mit der Bedeutung ‚behauen, zimmern'.

5. *patijaχšaij.*

Dieses Verbum, welches in der Inschrift von Naqš-i-rustam A, 19 gelesen wird, führt man mit Recht auf *pati-χši* zurück, indem man es als Substitut für *patijaχšajaij* (wie *māhjā* = *māhahjā, hamātar* = *hamamātar, rauta* = *rautata, awāstājam* = *awāstājajam, nijaštājam* =

nijaštājajam) erklärt. — Spiegel übersetzt *adam-šā(m) patijaχšaij* einfach durch ‚ich beherrschte sie', was mir nicht ganz zutreffend zu sein scheint. Das altpersische Verbum *pati-χši* ist nämlich die Wurzel des bekannten neupersischen Wortes پادشاه. Dieses lautet im Pahlawi = [illegible] (*pātaχšā*) und geht wohl auf ein altpersisches *patiχšājaϑija* zurück, das im Gegensatz zu *χšājaϑija* = neup. شاه, so viel wie ‚Ober-König' (altind. *mahārāǵa*, *rāǵarāǵa*) bedeutet haben muss. Das lange *a* in [illegible], پادشاه ist unorganisch wie in [illegible] ‚Strafe' = avest. *paiti-frasa-*, پاسخ ‚Antwort' aber im Pahlawi [illegible], armen. [illegible], [illegible] oder [illegible] = پاداش ‚Gegenleistung, Lohn' = *pati* + *dahišn* (von دادن, دهم).

Soll nun die betreffende Stelle der Inschrift von Zeile 16 an sinngetreu übersetzt werden, so muss die Uebersetzung lauten: ‚Durch die Gnade Ahuramazdas sind es diese Länder, welche ich in Besitz nahm ausser Persien. Ich war ihr Ober-König (پادشاه), sie brachten mir Tribut dar; was ihnen von mir befohlen ward, das thaten sie, das Gesetz, welches von mir (ausging), das wurde gehalten.'

Aus dieser Auffassung von *pati-χši* als ‚Ober-König sein' dürfte sich auch die Construction *adam-šām patijaχšaij* erklären, da man, wenn *patijaχšaij* mit ‚ich beherrschte' übersetzt wird, eher *adam-šiš* erwartet.

rther Proofs of the Authenticity of the Jaina Tradition.

By

G. Bühler.

Dr. FÜHRER's excavations in the Kankâlî Tîla have yielded this ır so large a number of inscriptions that the space available for Jaina question in this Journal, would not have sufficed both for ir publication and a discussion of the bearing of their contents on history of the Jaina sect. The texts and translations have, there- e, been made over to the *Epigraphia Indica*[2] together with some in- ductory remarks, chiefly palaeographic and linguistic. But here it l be my aim have to show in detail, which portions of the Jaina dition and doctrine are authenticated by the new finds. For the sake convenience I shall also include the results, which the earlier finds d the unpublished inscriptions yield, and attempt to give as com- ete a picture of the state of the question, as is possible at present.

Dr. FÜHRER's excavations of 1890 have to a great extent clear- up the mystery which hung over the Kankâlî Tîla. In former ars the mound had furnished both Jaina and Buddhist sculptures, ıong which the former were the more numerous, and this fact gave ıe to various speculations. Dr. FÜHRER has now found that the mound vers more than one sacred place, since he has laid bare two Jaina

[1] Continued from vol. III, p. 240.

[2] Two papers on Mathurâ inscriptions, accompanied by facsimiles, will appear No. VII. They contain altogether 34 Jaina documents, among which three are w editions of pieces from Sir A. CUNNINGHAM's older collection and four and a lf reprints of the inscriptions, published in this Journal. The total of the new cuments thus amounts to twenty six and a half. Since writing the two papers have received from Dr. FÜHRER another batch of nineteen mostly small fragments.

temples and one Buddhist Stûpa.[1] This discovery explains the mixture of Jaina and Bauddha documents in the upper layer of the débris. Among the Jaina inscriptions those found by Sir A. CUNNINGHAM, by Dr. BURGESS and by Dr. FÜHRER in 1889, seem to belong mostly, if not all, to the central temple, which according to two Nâgarî inscriptions was in the possession of the Śvetâmbara community as late as Saṁvat 1036 and 1134.[2] The finds of 1890, on the other hand, chiefly come from the second Jaina temple. These are Nos. 1—17, 24—27 and 31—35 of the papers in the *Epigraphia Indica* and the nineteen fragments, yet to be published. The total of the Jaina inscriptions from Mathurâ, accessible to me, is at present sixty six viz. thirteen in Sir A. CUNNINGHAM's collection of inscriptions from Mathurâ,[3] one in Sir A. CUNNINGHAM's *Arch. Surv. Rep.* vol. XX, plate V, No. 6, two (Nos. 5, 8) in Mr. GROWSE's collection *Indian Antiquary*, vol. VI, p. 216 ff.,[4] one in Dr. BHAGVÂNLÂL's article on the Hathigumphâ inscriptions,[5] thirty one in the *Epigraphia Indica* No. VII, and nineteen unpublished fragments. Three among these, No. 33 of the collection in the *Epigraphia India*, one unpublished fragment and Dr. BHAGVÂNLÂL's inscription, are older than the Indo-Scythic period and belong possibly to the first century before our era. One, an unpublished fragment, is certainly much younger, and may date from the seventh century A. D. Three among the unpublished fragments are doubtful. Some of their few letters may indicate that they belong to the Gupta period. The remaining fifty nine certainly belong to the period between the years 5 and 99 of the Indo-Scythic era, or assuming the latter to be identical with the Śaka era, to the years A. D. 83—177.

---

[1] See *ante*, p. 169.

[2] See *ante* vol. III, p. 233. The dates have been supplied to me by Dr. FÜHRER in a letter of August 26, 1890, together with the statement, that the two dates are found on two statues of Jinas, which were dedicated by the Śvetâmbara Saṁgha of Mathurâ.

[3] *Arch. Surv. Rep.* vol. III, plates XIII—XV, viz. his Nos. 2—4, 6—10, 16—20.

[4] Regarding the character and orgin of No. 5, see also *Arch. Surv. Rep.* vol. XX, p. 36.

[5] *Transactions of the VIth Int. Or. Congress at Leiden*, Pt. III, sect. 2 p.

In the discussion of the contents of these documents, the constitution of the order of the Jaina ascetics must naturally take the first place. The inscriptions now prove the actual existence of twenty of the subdivisions mentioned in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra. Among its eight Gaṇas we can certainly trace three, possibly four, viz. the Uddehika, Vâraṇa, Veśavâḍiya and Koḍiya. The doubtful one is the third. For, the assumption of its having been named depends on the correctness of the restoration *[Me]hikâto kulâto*, for which Nos. 2 and 12 offer . . *hikâto* and . . . . *kâto kulâto*. The restoration is, however, extremely probable, because there is no Kula in the list of the Kalpasûtra, which shows a penultimate *hi* except the *Mehiya kula*. Several Kulas and Śâkhâs of each of the three certain Gaṇas are now known, the largest number belonging to the Vâraṇa Gaṇa, and there are besides two, perhaps three, Saṁbhogas. With respect to the former two classes of subdivisions nothing has become known which makes against Samayasundara's explanations, who says[1] that a Gaṇa is a school, a Kula a line descending from one particular teacher in such a school, and a Śâkhâ a branch shooting off from such a line. For, the Kula stands invariably before the Śâkhâ, and it thus appears to be the earlier and the more important subdivision. Moreover, there are cases, where ascetics omit all mention of a Śâkhâ and name only their Gaṇa and Kula,[2] but none where the Kula is left out. With respect to the term Saṁbhoga,[3] which frequently appears after the Śâkhâ, the new inscriptions show that it does not denote a subdivision of the latter, but possesses a peculiar meaning. For, members of different Gaṇas and Kulas state that they belong to the same Saṁbhoga. Thus the Śiriya or Śirika Saṁbhoga includes adherents

[1] JACOBI, *Kalpasûtra*, p. 119.

[2] The explanation of the fact that sometimes no Śâkhâ is mentioned, may be either, that at the time no Śâkhâ existed or, what seems more probable, that the Kula was divided into a direct and a branch line, to the former of which the particular ascetic belonged.

[3] The term *bhaṭṭi*, which I formerly read on Sir A. CUNNINGHAM's facsimile plate XIII, No. 6 does not exist. Dr. FÜHRER's impression shows . . *bhogâto* instead of . . *bhaṭṭito*.

of the Vâraṇa and of the Koṭṭiya Gaṇa, and the Śrîgriha Saṁbhoga spiritual members of the Sthânika or Ṭhâniya Kula and of the Brahmadâsika Kula. This peculiarity speaks in favour of the correctness of Professor LEUMANN's explanation, who considers the Saṁbhoga to be, like the Maṇḍala of the Digambaras, a territorial division and translates it by 'district-community'.[1] Like the inscriptions found formerly, the new documents contain a considerable number of names of monks, and give in some cases longer spiritual pedigrees. In addition they furnish the names of various female ascetics, and thereby the proof that the order of Jaina nuns is at least as old as the first century of our era. The clerical titles of the monks are given in most cases, and among them is a new one, *bṛihaṁtavâchaka* 'the great preacher'. As the names of the monks and nuns may hereafter become of great importance for historical purposes, I give them here in a tabular statement, arranged according to their Gaṇas, Kulas and Śâkhâs and add the full particulars regarding their titles, dates and so forth.

I. ARYYA-UDEHIKIYA (Uddeha)[2] GANA.

A. NÂGABHUTIKIYA (Nâgabhûya) KULA

Aryya-Buddhaśiri,
a gaṇi

Aryya-Sandhika,
a vâchaka

Aryya-Jayâ, a nun, Saṁ. 7 (19)[3]

Aryya-Goshṭha.[4]

B. PURIDHA . . (Parihâsaka) KULA, PETAPUTRIKÂ (Puṇṇapattiyâ) ŚÂKHÂ.

No name known (C. 20).

[1] See *ante*, vol. III, p. 237.

[2] The bracketted names are those of the Kalpasûtra, the order of the Kulas that given in the latter work.

[3] The bracketted numbers are those of the collection in the *Epigraphia Indica*. A prefixed C. refers to Sir A. CUNNINGHAM's collection *Arch. Surv. Rep.* vol. III.

[4] The relation of this person to the others named is not certain.

II. [VEŚAVÂḌIYA GANA]

[ME]HIKA (Mehiya) KULA.

Aryya-Jayabhûti

Aryya- Saṅgamikâ, a nun.

Aryya- Vasulâ, a nun, Saṁ 15 and 86 (2, 12).

III. VÂRAṆA (Châraṇa) GANA.

A. PETIVAMIKA (Pîidhammiya) KULA.[1]

Ohanaṁdi[2]

a | vâchaka

Sena Saṁ 47 (30 = C. 10).

B. ÂRYYA-HÂṬIKIYA[3] (Hâlijja) KULA, VAJANÂGARÎ (Vajjanâgarî)[4] ŚÂKHÂ.

Dati (Dantin)

Balavarmâ, a nun sahacharî of Mahanandi

Nandâ, a nun

Akakâ (?), a nun, Saṁ 40 + ? (11) of the Śiriya saṁbhoga

C. PUŚYAMITRÎYA (Pûsamittijja) KULA.

Aryya-Data

Gahaprakiva, Saṁ 29 (6).

ÂRYYA-CHEṬIYA (Ârya-Cheḍaya) KULA, HARÎTAMÂLAKAḌHÎ (Hâriyamâlâgârî)[5] ŚÂKHÂ.

Haganaṁdi (?)

Nâgaseṇa, Saṁ 44 (9, 32).

E. KANIYASIKA (Kaṇhasaha) KULA.

No name known (25).

[1] The Kula occurs also in No. 20.

[2] This may also be read *Dehanaṁdi*, but *Ohanaṁdi*, i. e. *Oghanandin* seems preferable, because there are other names consisting of, or beginning with, *Ogha*.

[3] No. 34 has *Aya-Hâṭṭikiya* or perhaps *Hâḷikiya*. The *li* of the form of the Kalpasûtra is a corruption of *ṭi* through *ḍi* and *ḷi*.

[4] The Sanskrit etymon is *Vârjanâgarî* i. e. 'that of Vṛijinagara'. One impression of No. 34 seems to give *Varjanâgarî*.

[5] *Harîtamâlakaḍhî* no doubt stands for *Harîtamâlayaḍhî*.

IV. Koṭṭiya[1] (Koḍiya) Gana.

A. Brahmadâsika[2] (Bambhalijja) Kula, Uchchenâgarî[3] (Uchchânâgarî) Śâkhâ.

1) Ja . . mitra (?)
a bṛihaṁta vâchaka and gaṇi
|
Aryya-Ogha (?)
|
Aryya-Pâla,
a gaṇi
|
Aryya-Datta,
a vâchaka
|
Aryya-Sṭha,[4] Saṁ 20 (?) (4)
a vâchaka of the Śrîgṛiha saṁbhoga.

2) Aya-Balatrata
|
Sadhi
Graha . i ., a nun, Saṁ 25 (5)

3) Aryya-Jeshṭahasti
|
Aryya-Mahala — Aryya-Gâḍhaka (?)
Aryya-Śâmâ, a nun (14).

B. Ṭhâniya[5] (Vâṇijja) Kula, Vairî[6] (Vairî) Śâkhâ.

1) Aryya-Baladina,
a vâchaka
|
Aryya-Mâtṛidina,[7] Saṁ 19 (3)
a vâchaka of
the Śrîgṛiha saṁbhoga

Kumaramitâ. Saṁ 35 (7)
a nun of the
Śirika saṁbhoga

2) Aryya-Vṛiddhahasti,
a vâchaka.
|
Aryya-Kharṇa (?)
a gaṇi,
Saṁ 40(8)
of the . ârina saṁbhoga.

3) Aryya-Hastahasti,
a vâchaka.
|
Aryya-Mâghahasti,
a gaṇi.
|
Aryya-Deva, Saṁ 54 (21)
a vâchaka of the
Śrîgṛiha saṁbhoga.

4) Araha[dina]
|
Dhâmathâ? a nun, Saṁ 99 (?) (22)
of the Śrîgṛiha
saṁbhoga.

5) Aryya-Saṁghasiha, Saṁ 20 (28 = C. 6)
a vâchaka of the Śirika
saṁbhoga.

---

[1] Variants *Koṭiya* and *Koṭikiya*, and perhaps once *Koḷiya*.

[2] Variants are *Bamhadâsika* and *Brahmadâsiya*. The Kula occurs also in C. 2 and 3, both dated Saṁ. 5, and in C. 15. The name of the Kalpasûtra is equivalent to *Brahmalîya*, and derived from *Brahmala*, an abbreviation of *Brahmadâsa*.

[3] Variant *Uchenâgarî*. The name is derived from *Ucchair-* or *Uchchânagara*, the old name of the upper portion of Varaṇa, the modern Bulandshahar in the N.W. Provinces, see the article in the *Epigraphia Indica*.

[4] Mentioned also in Mr. Growse's No. 8 together with his teacher Datta.

[5] Variant *Sthânikîya* or *°kiya*, the Sanskrit etymon.

[6] Variants *Veri, Vairiya, Verâ*.

[7] This is probably the same person as *Mâtridina*, who is named in Nr. 29 = C. 7, dated Saṁ 22.

C. P . . VAHU . KA (Paṇhavâhaṇaya) KULA, MAJHAMÂ (Majjhimâ) ŚÂKHÂ.

Aryya-Devadatta

Aryya-Kshema (?), Saṁ 98 (C. 19).

The first point, which must strike everybody on looking over this table, is the prevalence of the Koṭṭiya Gaṇa over the other sections of the Jaina community. And this prevalence comes out still stronger, if one goes over the mutilated inscriptions and finds that the name of this Gaṇa is mentioned altogether sixteen times. The obvious inference is, that it was the most popular and the strongest section of the Jainas at Mathurâ. If we add the fact that it is the only Gaṇa, whose name has survived even to the present day,[1] we may perhaps go a step further and say that it probably was all through India the school which counted the greatest number of adherents. A second, still more interesting point is the number of spiritual pedigrees, consisting of three, four and even five names, which our inscriptions show. The fact proves at all events that the monks and nuns were careful to keep alive the memory not only of their immediate teachers, but of those who preceded them. This circumstance, which agrees with the scrupulous notation of the schools, families and branches, as well as, of the clerical titles, raises a presumption in favour of the general correctness of the details in the Sthavirâvali of the Kalpasûtra, which are not immediately provable by the contents of our inscriptions. As the spirit of order and exactness for which the Jainas are conspicuous in later times, reigned among them as early the first century of our era and somewhat earlier, even the unsupported statements of their tradition, which refer to the centuries immediately preceding our era, gain in weight. As e. g. the contents of our inscription No. 4, given in section IV. A. 1 of the above table, show that in Saṁvat 20 or A. D. 98 the venerable Siha of the Koṭṭiya Gaṇa, Brahmadâsika Kula and Uchchenâgarî Śâkhâ was able to name five spiritual ancestors, the first among whom must have flourished shortly before the beginning of our

[1] See *ante*, vol. I, p. 176, 321; *Indian Antiquary*, vol. XI, p. 247.

era,[1] and to assign their clerical titles to all who possessed such, it is evident that his section of the Jaina monks must have carefully kept record of its internal history, and must have possessed lists of teachers similar to those of the Tapâ, Kharatara, Añchala and other Gachchhas of the middle ages. If this is admitted, and if it is borne in mind that some of the other schools show similar pedigrees and must have possessed similar lists, it becomes again probable that the compilers of the Sthavirâvali of the Kalpasûtra had abundant materials, on which they could draw. Hence their statements referring to the origin of sections, like the Koḍiya Gaṇa and the Uchchânâgarî Śâkhâ, which are said to have been established between 250—180 B. C.[2], need not be looked upon with suspicion. In all probability, they are not founded on a vague oral tradition, but on fragments at least of perfectly authentic written records. A third point, which likewise speaks in favour of the character of the Sthavirâvali, is the resemblance of various proper names of our table to those in the Kalpasûtra and other ancient books. To the *Data* or *Datta* of the inscriptions corresponds *Dinna* or *Datta*, to their *Sîha* a *Siha*, to their *Sena* both the slightly enlarged *Seṇia* and the feminine *Seṇâ*, to their *Śâmâ* (fem.) i. e. *Śyâmâ* the male name *Śyâma* in *Śyâmârya*, to their *Jeshṭhahasti* the abbreviated *Jeṭṭhila* or *Jeṭṭhila*, and analogies to the second part of *Jeshṭhahasti*, of *Maghahasti*, *Vriddhahasti* and *Hastahasti* are furnished by *Suhasti* and *Hasti* in the Sthavirâvali. The names of the teachers, preserved in the ancient Sthavirâvalis, differ a good deal from those, used by the Jainas in later times. As we find that in the beginning of our era similar or identical ones were in use, it follows that they are genuine, not creations of the fancy of the compilers.

[1] The calculation of averages according to the lists of the heads of the Tapâ and Kharatara Gachchhas, *Indian Antiquary*, vol xi. p. 241 seqq., gives 24 or 25 years as the length of a spiritual generation.

[2] According to the Kalpasûtra p. 82 (Jacobi) the Koḍiya Gaṇa was founded by Susthita and Supratibuddha and the Uchchânâgarî Śâkhâ by their third spiritual descendent, Santisena. The tradition places the death of Susthita in 313 A. V. or 213 B. C. The foundation of the Gaṇa may, therefore, be put about 250 B. C. and that of the Śâkhâ about 60 or 70 years later.

The last point, which calls for remark, is the fact that our table contains the names of no less than nine nuns, Akakâ (?), Kumaramitâ, Gaha . i . ., Jayâ, Dhâmathâ (?), Nandâ, Balavarmâ, Vasulâ, Śâmâ and Saṅgamikâ. We thus obtain clear proof that, in the first century of our era the order of female ascetics was well established, and we see that it was very active in the interest of the faith especially among the female members of the lay community, since in all cases, except one, females dedicated images at their request. It has been asserted that the Jainas admitted females into their order in imitation of the Buddhists, who are very commonly credited with all reforms on the liberal side. The Jaina scriptures deny this, as they state that nuns existed in their community from the earliest times. All the rules in the second book of the Âchârâṅga, as well as in other works on the rule of conduct, are expressly given for monks *and nuns*, and the Sthavirâvali of the Kalpasûtra gives us the names of seven spiritual sisters *(bhagiṇîo)* of the ancient teacher Sthûlabhadra. The Mathurâ inscriptions certainly support the assertion of the Jainas, which is also perfectly credible on other grounds. For, the entrance of females into the order of ascetics was certainly allowed by the Brahminical sects of the Vaishṇavas and Śaivas, which are older than Buddhism and Jainism, and was even sanctioned by some of the orthodox Smârta Brahmans. It is well known that many modern Vaishṇavas and Śaivas admit females into their religious orders. There are Gosains and Gosâvnîs, Mânbhâus and Mânbhâvinis and so forth, all of whom, however, are held in small esteem.[1] The Vaishṇava and Śaiva inscriptions of the tenth and later centuries give clear evidence of the existence of female ascetics. Thus the Âbû inscription[2] of Vikrama Saṁvat 1265 l. 8—9 names among the heads of the Chaṇḍikâśrama, which belonged to the Chapalîya Śaivas, Yâgeśvarî, who was the disciple of Maunirâśi and the teacher of Durvâsarâśi. She is treated with the same respect as the male ascetics

[1] See e. g. WEST and BÜHLER, *Digest of Hindu Law*, p. 566 f., 571 (3d edition), and STEELE, *Law of Caste, passim*.

[2] *Indian Antiquary*, vol. xi, p. 221 ff.

and is highly eulogised on account of her austere habits and other virtues. Going back to earlier times, we find in the Mahâbhârata XII, 251, 23 freedom from future births promised to men *and women*, who possess the most secret knowledge of the Self,[1] taught in the preceding verses. And in the Mahâbhârata XII, 321, 7 ff. we have a story regarding a female ascetic *(bhikshukî)* Sulabhâ, who visited and in disputation silenced the philosopher king Janaka of Mithilâ. Finally, various medieval commentators quote in connexion with the rules of the order of Saṁnyâsins and with Manu VIII, 363 a Sûtra,[2] attributed to Baudhâyana, according to which some teachers allowed women to become ascetics. Though the passage is not found in our text of Baudhâyana's Dharmasûtra, it is very probably the genuine utterance of some ancient Sûtrakâra, and it shows that even some of the most orthodox teachers had weak moments, when they were willing to consider their wives, sisters and daughters not as inferior creatures, but as their equals. These facts, to which others might be added, are sufficient to warrant the assertion, that in ancient Brahminical India and later, females were not always rigorously excluded from the order of ascetics by the adherents of the Veda, and that hence orders of nuns in all probability were sanctioned by the Buddhist and Jaina teachers in imitation of the practice of Brahminical sects. If that was the case, there is absolutely no reason to distrust the statements of the Jaina scriptures.

If we return to the facts reported of the nuns in our inscriptions, it is interesting to find the title *bhaginî* 'sister' applied to Aryya-Jayâ (No. 19), because she was the co-disciple of Aryya-Sandhika. The term agrees with that used in the Kalpasûtra, which, as already stated, speaks of the seven 'sisters' of Sthûlabhadra, meaning there-

---

[1] नैतज्ज्ञात्वा पुमान्स्त्री वा पुनर्भवमवाप्नुते ।
अभवप्रतिपत्त्यर्थमेतद्धर्मं विधीयते ॥२३॥

[2] See my note to the verse in my translation of Manu. The text of the Sûtra is: स्त्रीणामप्येके ॥. Rao Saheb Maṇḍlik's edition of the commentaries omits the passages of Govindarâja and Nârâyaṇa, in which it occurs. They are found in the excellent MSS. of the Deccan College Collection.

by the female disciples of his teacher Saṁbhûtavijaya. Further, the statement of No. 7 that the nun Kumaramitâ exhorted her son, the dealer in perfumes Kumârabhaṭi, to dedicate an image, and the designation of Balavarmâ in No. 11 as the consort of Mahanandi, probably indicate that the order of nuns was in the first century, just as in our days, the refuge of Jaina widows, who were unwilling to bear the hard fate that awaits an Indian widow in the house of her former husband. Finally, the curious case of Aryya-Vasulâ deserves to be mentioned, who according to Nos. 2 and 12 worked for her faith in Saṁvat 15 and 86.[1] The difference between the two dates amounts to 71 years, and, even if we assume that in Saṁvat 15 Vasulâ was still in her teens, she must have been nearly a nonagenarian in Saṁvat 86. We have here a case, where a nun entered the order very early and reached a truly patriarchal age. Possibly she was a virgin widow, who was dedicated to the Tîrthaṁkara in her infancy, as is done at present very frequently.

The information, which our inscriptions furnish with respect to the Jaina laymen, is likewise not devoid of interest. The by far greater number of dedications was made by females, which fact is also observable in some ancient collections of Buddhist votive inscriptions. These pious ladies are in most cases carefully described as the daughters of N. N., the daughters-in-law of N. N., the wives of N. N., and it is sometimes added that they were the mothers of sons and daughters whose names are given. Incidentally we hear something about the rank in life or the castes to which they belonged. A great number of Jainas, probably the greatest number, belonged as in our days to the mercantile classes. Hence we hear of sons and wives of *Śreshṭhins* or Sheṭhs in Nos. 1, 2 and C. 9, of a Sârttavâhiṇî,[2]

---

[1] It is impossible that two different persons are mentioned in the two inscriptions, because the name of the teacher Saṅgamikâ is in both the same.

[2] The designation of wives by the feminine form of the titles of their husbands seems to have occurred frequently in ancient India. The title Śreshṭhinî occurs frequently. In addition I may mention Senâpatinî in Nâsik No. 22 (*Arch.*

'the wife of a leader of caravans' i. e. of the head of an export and import firm, in No. 29 (= C. 7), of a Lohavâṇiya 'a dealer in metal' in No. 4, of a Gandhika 'a dealer in perfumes' in No. 7 and probably also in C. 16, where the facsimile offers *Gaddhika*. In two cases persons of a lower class are mentioned, and in two inscriptions men of a higher rank. No. 22 records the donation of a Lohikakâruka i. e. of a smith or worker in metal. When first editing the inscription, *ante* vol. III, p. 239, I remarked that the donor cannot have remained a smith after his conversion to Jainism, because the scriptures forbid that trade to the laymen. It must be the caste, to which he or his ancestors belonged. I may add, that the notation of the former caste is only natural. For a convert to Jainism does not enter a new caste by his conversion. If he wants a wife for himself or for his son, or a husband for his daughter, he can only get them from his old caste. As a case to the point I may quote that of the well known dealer in MSS., Mr. or Sheṭh Bhagvândâs Kevaldâs. By caste he is a Bhâusâr or dyer. His ancestors had on their conversion to give up this trade, which is, too, forbidden to Jainas, and to take to trading. But the family gets wives for its male, and husbands for its female, members from the Bhâusârs of Kheḍâ, who are not Jainas but Vaishṇavas. The second case, where a person of low rank is mentioned among the laics, occurs in Dr. BHAGVÂNLÂL'S inscription. There we have a Gaṇikâ i. e. a courtesan, who made various donations to a Jaina temple. According to the Jaina and Buddhist legends courtesans were occasionally the friends of the monks.

The two Grâmikas, mentioned in No. 11, are men of a higher rank than the merchants. As *grâmika* means 'lord of a village', they evidently belonged to the ruling landed caste and probably were Kshatriyas. The same remark certainly applies to Śi[va]mitrâ, of the Kauśika race, the wife of Gotiputra, i. e. Gauṭîputra, Îdrapâla[1] or Indra-

S. *Rep.* W. I., vol. IV, p. 114) and Vihârasvâmini in Mr. FLEET's Gupta Inscriptions. In modern times the title Sheṭhâṇî is in universal use, and in Kaśmîr Paṇḍitâni and Bhattâny.

[1] The proper name of Gotiputra occurs not in No. 33, but in one of the unpublished fragments of Dr. FÜHRER's last batch.

pâla, in No. 33. The usage prevailing in the Andhra inscriptions, in that from the Bharhut gateway and other documents, clearly proves that the designation of a person as "the son of her of the N. N. race" was applied to kings and princes, and a comparison of all the cases, where it appears, shows that it was confined exclusively to members of royal families. While it is highly probable for this reason, that Gotîputra Îdrapâla was a Kshatriya and the scion of a royal house, his epithet *Poṭhaya-Śaka-kâlavâḷa* i. e. *Proshṭaka-Śaka-kâlavyâḷa* 'a black cobra for, or destroyer of, the Proshṭhakas and Śakas' confirms the same conclusion. Hence it appears that the Jainas at Mathurâ had obtained a footing among the ruling class of India. This fact further gains a particular importance by the age of Gotîputra's inscriptions, which on the evidence of the characters are older than the Indo-Scythic period. It certainly shows that the sect was highly respectable and respected, and it lends some support to the Jaina legends regarding early conversions of kings and princes.

The Jaina laics commonly bore, as appears from several inscriptions, the names Śrâvaka and Śrâvikâ, by which they are still known. No. 30 (= C. 10) has preserved at the end of l. 1 the word *sâvaka*, in No. 28 (= C. 6), we have *śrâvikâ* and in No. 17 *śramaṇa-śrâvikâ* 'the female hearer of the ascetics'. This is a characteristic point, which separates the Jainas from the Bauddhas. The term *śrâvaka* has, as is well known, among the latter a very different meaning and denotes a saintly member of the religious order or an Arhat. Several inscriptions, e. g. Nos. 1, 24, declare the laymen to be members of a particular school, family and branch of the ascetics. This expression means no doubt that they were taught by, and acknowledged as their spiritual directors, monks of the particular subdivisions mentioned. Probably it, however, indicates also, that in the first centuries of our era the Jaina laics were as closely connected with the religious order, as is the case in our days. The laics form part of the Saṁgha, called in the middle ages and at present *chaturvidha* or fourfold, because it includes monks, nuns, male and female laics. A similar expression *chaturvarṇa saṁgha* 'the Saṁ-

gha which includes four classes', occurs in Sir A. Cunningham's Mathurâ inscription which I have re-edited *ante* vol. 1, p. 172 f., and must probably be interpreted in the same sense as *chaturvidha*. As members of the Saṅgha the laics exercise a not inconsiderable influence on the management of the monasteries and on the preservation of discipline among the monks. They not only build and keep in repairs the Upâśrayas of their particular section and provide in every way for the wants of their inhabitants, but they remain owners of these institutions and keep their management in their hands. They decide pretty freely who is to inhabit them and to minister to the spiritual wants of the faithful, and they expel offending monks without much ceremony. Their power extends not only over the common monks, but even over the so-called Śrîpûjs, or heads of the sections. Cases have occurred quite recently where they prevented the succession of unworthy pupils to the gâdi or throne of their teachers, though they had been duly appointed, and the Paṭṭâvalis mention cases in which Śrîpûjs on account of misconduct were deprived of their high office by the Saṅgha, by which latter expression not a chapter of monks, but the Panch or executive committee of the section, acting together with monks, must be understood. The interference of the laymen does, however, not extend beyond their own section. Kharataras take care of the Kharatara monks alone, and keep them straight, members of the Tapâ gachchha of the Tapâ monks and so forth. Under these circumstances it seems to me that the association of the laics in our inscriptions with the Gaṇas, Kulas and Śâkhâs probably means something more than the fact that they attended the religious service of monks of the particular subdivisions named. To this conclusion points also the fact that no analogous passages are to be found in the Buddhist inscriptions. The relations of the Buddhist laymen to the monks seem, to judge from what has been published on this point hitherto, to have been extremely vague and ill defined.

Our inscriptions furnish, further, information regarding several points, connected with the doctrine and worship of the Jainas. First No. 22 shows that the Brahminical goddess Sarasvatî was worshipped

in their temples. It is not difficult to understand how the goddess of speech came to be honoured by a sect which laid so much stress on oral teaching and preaching. And it has been pointed out, *ante* vol. III, p. 237, that statues of Sarasvatî are common in modern Jaina temples and occur in the Jaina caves. I may add that *Sarassai devî* is mentioned also in the Jaina scriptures,[1] as a worshipper of Mahâvîra.

Much more important is it, that the new inscriptions furnish clear proof of the worship of other Tîrthaṁkaras besides Vardhamâna, or in other words that they show the early existence of the doctrine of the twenty four deified prophets, who are considered as the succesive founders of the Jaina faith. No. 14 speaks of the dedication of an *Usa..pratimâ*, which can only be an *Usabhapratimâ*, an image of Ṛishabha. At the end of No. 8 we have the wish expressed, *prîyatâm bhagavân ṛishabhaśrîḥ* "May divine, glorious Ṛishabha be pleased", and the image, on which the words are incised, no doubt represents the first Tîrthaṃkara. No. 3 refers to the image of a person, whose name began probably with *Santi*, certainly with *Sa*, and contained four syllables. It is hardly doubtful that Śântinâtha is meant. A rough sketch of the slab, on which the inscription No. 22 is engraved (kindly sent to me by Dr. FÜHRER), shows finally an unmistakable representation of Pârśvanâtha. The slab bears a relievo in two compartments. The upper and smaller one contains in the middle a Stûpa with three rows of the well known railings,[2] one above the other, with two gates, the one above the other, and a *chhattra* or umbrella, which in form differs from those used in Buddhist sculptures. On each side of the Stûpa are represented two naked male figures, seated in the usual position of the Tîrthaṁkaras. Behind the head of the first figure on the proper left the hood and heads of Śesha are plainly visible. Hence it is evident that we have here an image of Pârśvanâtha, I am unable to make out whom the other figures represent.[3]

[1] WEBER, *Indische Studien*, vol. XVI, p. 424, Note 1.

[2] The lowest railing is partly visible in line 2 of the photozincograph of the inscription.

[3] Regarding the lower compartment I will only say this much that it contains two large figures, a male and a female, naked as far as the waist, two

But it is evident that all represent Tîrthaṁkaras. The fact that one of the principal dogmas of the Jainas is thus shown to be ancient, is no small gain. But a still greater gain is the discovery that the marks of the Tîrthaṁkaras were settled as early as the first century. I may add that it is not only Pârśvanâtha's Śesha, which the accessible sculptures from Mathurâ show. Vardhamâna's lion is very clear on Mr. GROWSE's No. 8.[1] Further it is not doubtful that the elephant, called in the accompanying inscription curiously enough a *naṁdiviśâlo* '(an animal) big like (Śiva's ox) Nandin', which Sheṭh Rudradâsa set up in the year 39 during the reign of Huvishka 'for the worship of the Arhat', was dedicated to Ajitanâtha, the second Tîrthaṁkara, whose mark is the elephant.

No less interesting is the additional proof,[2] furnished by Dr. FÜHRER's slab, that the Jainas formerly worshipped Stûpas. The existence of Stûpas, called *thûbha*, is mentioned, as Professor LEUMANN points out to me, in some of the Jaina Âgamas. Thus in the Râyapaseṇaïjja Upâṅga (*Trans. VIth Int. Or. Cong.*, Part III, Sect. 2, p. 498) Stûpas, surrounded each by four Jinas, are said to adorn the Uvagâriya Leṇa of the deity Sûriyâbha. I see also a trace of the worship of Stûpas in the Chaityavandana, the worship of Chaityas, incumbent on all Śrâvakas, and I believe that the term *chaitya* or *cheia* originally meant 'a funeral monument in honour of a teacher[3] or prophet', not a temple,

---

similar small figures, the representation of a Nâga, joining his hands in prayer, and a tree. Close to the large female stands a word probably to be read *[A]naghaśreshṭhivîjâ*, the first and fourth letters of which are damaged, and near the male *Kaṇa*- or perhaps *Kaṇhaśramaṇo* 'the ascetic *Kaṇa* or *Kaṇha*'. The slab and its sculptures require a separate discussion, which can become useful only, when photographs of this and the other sculptures, lately found, have been published. I believe that it will prove the correctness of several points in the Jaina tradition.

[1] See the plate in the *Indian Antiquary*, vol. VI, p. 218.

[2] The first proof was furnished by Dr. BHAGVÂNLÂL's drawing of an old Mathurâ slab, *Trans. Int. Or. Congress at Leiden*, Pt. III, sect. 2, p. 143.

[3] Funeral monuments in honour of Śrîpûjs or heads of Śvetâmbara sects are even now not uncommon. I have seen such buildings in Rajputânâ. They resemble the cenotaphs of the Rajpût princes and are called, like the latter, *Chhatrî*.

as it is now interpreted. In support of this view I may point out that some of the Chaityas, described in the Jaina scriptures,[1] are stated to be *sachhatte* 'provided with a Chattra or umbrella'. This epithet fits a Stûpa, not a temple, as it is well known that the former are always surmounted by one or several rows of Chhattras. The worship of Stûpas has, in my opinion, not been borrowed by the Jainas from the Buddhists. It was, I think, the common habit of various ancient sects to erect funeral monuments in the Stûpa form to their great teachers (just as the so-called Samâdhis are still built all over India in honour of distinguished ascetics) and to worship them. A statement that the orthodox Pârâśarins, the ascetics of Pârâśarya's order, whom Pâṇini mentions in his grammar IV, 3, 110, worshipped Chaityas is found in Bâṇa's *Srî-Harshacharita* p. 187, l. 7, see also *ante* vol. I, p. 119. This question requires, however, a fuller discussion, which I reserve for another occasion, when I shall bring forward evidence to show that there were in ancient India, besides the Jainas and Buddhists, other and orthodox orders of ascetics, who were engaged in teaching congregations of laymen.

The new inscriptions allow us even, it seems to me, to say something more regarding the Jaina scriptures, than what I noted in my first article of this series. In the latter I merely pointed out (*ante*, vol. I, p. 180), that the title *vâchaka*, literally 'a reader or reciter', which many of the monks of the first century bear, permits us to infer the existence of a body of sacred works. I would now add that some peculiarities of the language of the Mathurâ inscriptions make the existence of the dialect of the Jaina scriptures at this early period not improbable. The language of the inscriptions is a mixture of Prakrit and Sanskrit, even more wonderful than that of the Northern Buddhists and

According to a Pâlitâṇâ inscription the Pâdukâs or foot-prints of Hîravijaya were set up near the temple of Âdîśvar Bhagvân in Saṁvat 1652 immediately after he had committed suicide by starving himself to death. Mr. RICE's important work on the inscriptions at Śrâvaṇa Belgola mentions numerous tombs and other funeral monuments in honour of Digambara monks.

[1] See e. g. Aupapâtika Sûtra, § 2, p. 22 (LEUMANN).

of the Indo-Scythic Satraps.[1] Most of its Prakrit words and forms are of the type of those of the Pâli and of the language of the inscriptions allied to the latter. But a few go in their corruptions much further. Words like *Ṭhâṇiya* for *Sthânika* and *Vaïrî*, *Vairî* and *Veri* for *Vajrî* fit in only with the Mahârâshṭrî or the so-called Ardha-Mâgadhî found in the Jaina Âgamas. The most advanced forms may, I think, be considered to indicate the type of the vernacular of the authors of the inscriptions, who no doubt were the Jaina monks, and the more archaic ones to be due to the influence of their Sanskrit studies. If that is so, there is no reason to assume that the language of the Jaina scriptures is later than the first century A. D. It may be even older, because it is improbable that our inscriptions date exactly from the time when the advanced Prakrit forms came into use. These inferences are, however, for the present based on a very small number of words. Further confirmation is desirable.

The new finds possess also a considerable importance for the question, if the Jainas formed about the beginning of our era still one community, or if their two great divisions, the Śvetâmbaras and Digambaras, existed already. In my first article (*ante*, vol. I, p. 180) I declared myself in favour of the second view, because the inscriptions confirmed the authenticity of the Śvetâmbara traditions and because I assumed with Professor JACOBI that the true tradition of the Śvetâmbaras and the Digambaras places the schism at the end of the second century after Vîra's Nirvâṇa. The new inscriptions have not only further confirmed exclusively the tradition of the Śvetâmbaras regarding their ancient schools, but they show by mentioning many nuns, that the ancient possessors of the temples held the distinctive doctrine of the Śvetâmbaras regarding the qualification of females for gaining liberation. Moreover, Dr. FÜHRER has obtained clear proof that the central temple (see above p. 2) belonged to the Śvetâmbaras. Two images have been found in 1889, the inscriptions

[1] The dialect has been discussed in detail in the introduction to my first paper in the *Epigraphia India* No. VII.

of which state that they were dedicated in Saṁvat 1036 and Saṁvat 1134 by the *Śvetâmbara Saṁgha of Mathurâ*. Finally, the sculptures point to the early existence of Śvetâmbaras and of Digambaras at Mathurâ. The ascetic Kaṇa or Kaṇha in the lower compartment of the slab mentioned above p. 15 note, seems to wear a lower garment. The two monks on the other hand depicted on Dr. BHAGVÂNLÂL'S slab,[1] are stark naked. It is well known that the question of dress is one of the chief points which separates the two great divisions of the Jaina church. Under these circumstances I must adhere to the view formerly expressed, though its correctness has been lately doubted by M. A. BARTH in his review of the Jaina question, *Bulletin des religions de l'Inde,* 1889, p. 36.

These remarks exhaust, I think, all the information, deducible from the Mathurâ inscriptions, with the sole exception of the question of the geographical extent of the Jaina sect in the first century A. D. and in the period immediately preceding it. This point can be cleared up, as M. BARTH, *op. cit.* p. 35, remarks, to a certain extent, with the help of the names of the Gaṇas, Kulas and Śâkhâs, a good many of which are clearly derived from towns and countries, and, I would add, with the help of the important Jaina inscription from the time of the Kshatrapa Rudrasiṁha, found in one of the caves at Junâgaḍh.[2] Various reasons make it, however, advisable to reserve this enquiry for a future occasion. The continuation of the excavations at Mathurâ and in other towns has been sanctioned, thanks to the kind intercession of Sir A. LYALL, for the next five years. We may, therefore, confidently expect that the complete excavation of the Kaṅkâlî Ṭîla by Dr. FÜHRER, which will be next undertaken, will give me opportunities for recurring to the Jaina question.

---

[1] *Transactions of the Int. Or. Congress of Leiden, loc. cit.*

[2] *Arch. Surv. Rep. W. India,* vol. II, p. 149. A new edition of this inscription by Mr. H. H. DHRUVA will shortly appear in the *Epigraphia Indica*. Mr. DHRUVA's impression is much clearer than the facsimile published by Dr. BURGESS and makes several corrections of the text possible.

Miscellen.

Von

Siegmund Fraenkel.

A. Eigennamen.

1) יֵשׁוּעַ.

Es ist niemals verkannt worden, dass יֵשׁוּעַ eine spätere Umbildung des älteren Namens יְהוֹשׁוּעַ = יְהוֹשֻׁעַ ist. Thatsächlich erscheinen ja — um jeden Zweifel auszuschliessen — dieselben Männer, die sonst יְהוֹשׁוּעַ heissen, als יֵשׁוּעַ. Diese Form hat in den späteren Büchern des A. T. die ältere fast ganz verdrängt; dass sie schliesslich die volksthümliche wurde, wird uns sowohl durch die griechische Transcription Ἰησοῦς wie durch die aramäischen Formen *Ješû'* (mit secundärer Verdoppelung nach Kürzung des Vocales? so Lagarde), *Îšô'*, mand. עשו verbürgt.

Der Wandel der Vocale in der ersten Silbe ist aber höchst merkwürdig und bis in die neueste Zeit ohne Erklärung geblieben.

Nun hat kürzlich G. Hoffmann[1] sich über diesen Punkt folgendermassen geäussert: ‚Nach אֵל *ê* in יֵשׁוּעַ und יְהוּא (assyr. *Ja-u-a*), um *Jô Jahve* zu meiden'. Der letztere Name bleibe hier ausser Betracht, da ihm wenigstens in unserem Texte keine ältere Form gegenüber steht. In Bezug auf יֵשׁוּעַ aber darf man doch wohl zunächst gegen diese Erklärung die Frage aufwerfen, warum denn in der grossen Anzahl der übrigen mit יְהוֹ, יוֹ gebildeten Namen dieses

[1] *Ueber einige phönik. Inschriften*, S. 33, Anm. 2.

Bedenken augenscheinlich gar nicht gefühlt worden ist, sie sich vielmehr in unveränderter Form erhalten haben.

Nun tritt aber noch etwas Anderes hinzu. Es ist nämlich der Vocalwandel von *ô* zu *ê* wenigstens noch einmal mit Sicherheit zu belegen. Er trifft wiederum einen Namen. Für hebräisches מֹשֶׁה nämlich zeigt das Mandäische stets מישא *Mêšâ* und, wie es scheint, ist mit dieser Form der in mehrfachen Varianten vorkommende jüdische Name מישא (LEVY, *Neuhebr. Wtb.* III, מיאשא; *Juḥasîn* ed. FILIPOWSKY 165, 1) identisch.

Auch ist dieser Vocalübergang wenigstens nicht unerhört. So sprechen die heutigen Juden von Aden für hebräisches *ô* häufig *ê*.[1]

Vermuthlich hat auch der Vocal, den die Massoreten mit *Ḥôlem* bezeichnet haben, verschiedene zum Theil durch die benachbarten Consonanten hervorgerufene Nuancen umfasst, von denen die Transcriptionen durch *ω, o* und *v* noch Kunde geben. Auch wird sich der Uebergang nicht von *ô* aus direct vollzogen haben. Die erste Stufe wird *oi* gewesen sein; diese wird uns noch durch die Transcription Μωυσῆς *Moyses* repräsentirt. Die weiteren Uebergänge zu *ö, ê* sind dann leicht erklärlich und durch vielfache Analogieen aus anderen Sprachen zu belegen. (Vgl. *ZDMG.* Bd. 37, 603).

Dass wir in der Sprache sonst diesem Vocalwandel[2] nicht begegnen, ist kein erheblicher Einwand. Man muss bedenken, dass es sich hier um zwei vielgebrauchte Eigennamen handelt; in diesen konnte eine eigenartige,[3] dabei aber den Boden der Lautgesetze nicht verlassende Entwickelung leichter stattfinden.

---

[1] HAUPT, *The Assyrian E Vowel*, p. 22.

[2] Ob man hierfür auch noch den jüdischen Namen תימא (LEVY, *Neuhebr. Wörterb.* IV) anführen darf, ist zweifelhaft. Er könnte, wie das palmyr. תימא, das nicht nothwendig = تَيْم sein muss, aus älterem *תאמא Θωμᾶς (phöniz. תאם, *CIS* 46, 3) entstanden sein; aber da der Name des Apostels uns das Bestehen der alten Form auch für die spätere Zeit verbürgt, so wäre diese Annahme misslich. — Ueber den durch Dissimilation hervorgerufenen unmittelbaren Wandel von *ô* zu *ê* in לוּלֵא, vgl. BARTH, *Nominalbildung* XXIX, Anm. 1.

[3] Vielleicht darf auch hierbei an NÖLDEKE, *Persische Studien* S. 14, Z. 4, 5

2) عِيسَى.

Der Name *'Îsâ*, der im Koran und darnach bei allen Muhammedanern[1] für Jesus gilt, lässt sich, wie es scheint, mit ܝܫܘܥ so wenig combiniren, dass es begreiflich ist, dass eine andere Erklärung dieser seltsamen Form gesucht wurde. Er ist nun als עָשָׂו gedeutet worden.[2] Darnach wäre עָשָׂו eine unter den arabischen Juden übliche höhnende Bezeichnung Jesu gewesen; diesem Gebrauche habe sich Muhammed angeschlossen. Nun hat schon DERENBOURG[3] gegen diese Erklärung das schwere Bedenken geltend gemacht, dass sich die Bezeichnung עָשָׂו wie אֱדֹם in jüdischen Schriften immer nur für eine grosse Gesammtheit, Volk oder Reich, findet. Aber auch noch ein anderer Einwand lässt sich gegen diese Deutung erheben. Sollte Muhammed wirklich den Namen Jesu zuerst von Juden gehört haben? Da seine Beziehungen zu Christen gewiss in eine sehr frühe Periode seiner Entwickelung fallen,[4] so wäre es doch seltsam, wenn er den eigentlichen Namen des مسيح بن مريم niemals von ihnen sollte gehört haben. Was er aber von ihm berichtet, kann doch nur auf christliche Quellen zurückgeführt werden. Dass aber etwa Christen diese jüdische Bezeichnung angenommen hätten, ist doch undenkbar.

Für die Erklärung der seltsamen Form kann man nun aber zwei verschiedene Wege einschlagen. Man hat nämlich zu wählen, ob man in عِيسَى eine schon vor Muhammed unter den Christen übliche Namensform sehen oder aber sie als eine von Muhammed selbst gebildete Form erklären will. Beide Erklärungsweisen sind möglich, indem man von der aramäischen Namensform *Išô'* ausgeht. Nehmen wir an, schon vor Muhammed hätten die arabischen Christen die Form عيسى gebraucht, so ist Folgendes zu bemerken:

---

[1] Die arabischen Christen haben in ihren Bibelübersetzungen und sonst يسوع(ا) resp. ايشوع.

[2] Von LANDAUER, dem sich NÖLDEKE, *ZDMG.* XLI, S. 720 anschliesst. Schon früher hat dieselbe Erklärung ROEDIGER gegeben. (Nach einer brieflichen Mittheilung des Herrn Professors GEORG HOFFMANN vom 14. April 1880.)

[3] *Revue des études juives* XVIII, S. 127.

[4] WELLHAUSEN, *Skizzen* III, 209.

1) Die erste auffallende Erscheinung, die Ersetzung des aramäischen ܐ durch arabisches *'Ain*, ist auch sonst bei dem Uebergange aramäischer Wörter in das Arabische zu belegen. Vgl. عمروس aus ܐܡܪܘܣܐ; عرناس aus ארנם. Da die Aramäer selbst gelegentlich *'Ain* mit *Aleph* vertauschten — gehen doch Spuren dieses Wandels bis in das klassische Syrisch (diese *Ztschr.* Bd. III, S. 187) — so ist es begreiflich, dass auch die Araber vereinzelt bei aramäischen Lehnwörtern ein *'Ain* zu hören glaubten, wo *Aleph* gesprochen wurde.[1]

2) Der Schwund des schliessenden *'Ain* hat seine Analogieen an jüdischem ישו, mand. עשו. Für den Anlaut zeigt ihn das Fremdwort مرعزّى aus ܡܪܥܙܐ.

3) Die Wiedergabe des aramäischen *ô* durch arabisches *â* ist ebenfalls nicht beispiellos. Man vgl. *Aram. Fremdwörter*, p. XVII und dazu noch צידן صيداء (s. aber HOFFMANN, *ZDMG.* XXXII, 742, 3).

4) Endlich darf die Ersetzung des aramäischen *Schîn* durch arabisches *Sîn* in einem früh gewanderten Namen nicht als auffällig gelten, wenn man die gehäuften Beispiele für diesen Vorgang bei D. H. MÜLLER (*Zur Geschichte der semitischen Zischlaute*, S. 11) vergleicht.

Dass عيسى also auch eine volksmässige Entwickelung aus ܝܫܘܥ sein kann, wird wohl nach diesen Darlegungen nicht bestritten werden; indessen soll nicht verhehlt werden, dass allerdings gerade die hier nothwendige Annahme einer Häufung mehrerer sonst verhältnissmässig seltener Uebergänge die Wahrscheinlichkeit dieser Erklärung doch wieder erheblich mindert.

Prüfen wir nun die zweite Annahme, dass Muhammed den Namen عيسى aus ܝܫܘܥ neugebildet habe! Da عيسى sich in vormuhammedanischen Gedichten nicht findet,[2] so ist in abstracto gegen diese An-

[1] Wo *Aleph* einen dunklen Vocal hatte, konnte die Vertauschung am leichtesten eintreten.

[2] Ein einziger Vers scheint der obigen Behauptung zu widersprechen. In dem Verse وما سبّح الرهبان فى كلّ بيعة * ابيل الابيلين المسيح بن مريما (Ǵauharî s. v. ابل) wird nämlich als Variante des zweiten Hemistichs auch citirt: ابيل الابيليّين عيسى بن مريما (*Lisân al 'Arab* s. v. ابل). Nun hat WELLHAUSEN, *Skizzen* III, 20 — auf das Zeugniss des Jâḳût — diesen Vers dem Aḫṭal zugeschrieben

nahme nichts einzuwenden. Nun erwäge man weiter, dass Muhammed einzelne Namen willkürlich verändert hat, um einen Gleichklang zu anderen herzustellen. So hat er קָרַח zu قارون umgebildet, als Parallele zu هارون; so ist von ihm שָׁאוּל in طالوت verwandelt worden, um an جالوت anzuklingen. So kann in ähnlicher Weise auch der Name Jesu von ihm behandelt worden sein. Er hat den Auslaut سَى gewählt, um in *Isâ* einen Gleichklang mit *Mûsâ* herbeizuführen. Denn diese beiden Namen sind für ihn noch viel inniger mit einander verbunden als etwa قارون und هارون oder جالوت und طالوت, die niemals im Koran neben einander vorkommen. Dagegen findet sich thatsächlich mehrfach عيسى unmittelbar neben موسى[1] und Muhammeds Anschauung entspricht es ja durchaus, beide in Parallele zu bringen, da كتاب und انجيل ihm als gleichwerthig gelten. So würde also die Frage nach dem Grunde der Umgestaltung der zweiten Silbe erledigt sein. Was aber den Anlaut anlangt, so kann er ebenso auf einem Gehör-

---

und die vorherige Erwähnung des نَسْر als künstliche Archaisirung erklärt. Erwägung verdient aber, dass die Tradition über den Dichter controvers ist. Ausser Aḫṭal wird als Dichter genannt جهيد بن ثور. Andere aber erklären ausdrücklich, dass die Verse der *Ġahiliyya* angehören (*Ġawâlîḳî*, *ZDMG.* 33, 215). Nach dem *Liṯ. al Ar.* ist der Dichter ابن عبد الجنّ. Das ist عمرو بن عبدالجنّ, über welchen *Ḥizânat al Adab* III, 240–246 zu vergleichen ist. *Ibn al Kalbî* berichtet von ihm كان فارسا فى الجاهلية und erzählt weiter, dass er einen Nachkommen dieses Mannes in Kufa gekannt habe, der ein künstliches Bein aus Silber hatte. Durch die letztere Nachricht wird uns verbürgt, dass der Name des Dichters nicht direct erfunden ist. Denkbar wäre es immerhin, dass die Verse von diesem Dichter herrühren; da er dem Stamme *Tanûḫ* angehörte, in dem das Christenthum besonders verbreitet war (*Jâḳûbî* ed. HOUTSMA I, 299), so könnte man wohl annehmen, dass er sich absichtlich dieses auch den christlichen Stammesgenossen verständlichen Schwures bediente. Umgekehrt schwört der Christ *ʿAdî b. Zaid*, Agânî II, 24 ult. beim Herrn von Mekka und dem Gekreuzigten (so ist الصليب mit A. MÜLLER im Glossar zu dem *Delect. carm. vet. Arab.* zu fassen). — Die Lage des in den Versen genannten لعلع — es scheint mehrere Orte dieses Namens gegeben zu haben — würde zum Stamme تنوخ stimmen. Vgl. noch *Ḥiz. al Ad.* IV, 520, 21. — Wie man nun aber auch über die Echtheit des Verses denken mag, in jedem Falle scheint die — auch weniger gut beglaubigte — Lesart عيسى بن مريما die weniger ursprüngliche, zumal auch die Neubildung الابيليّين, wie es scheint, erst künstlich eingeführt wurde — لضرورة الشعر — nach Veränderung von المسيح in عيسى.

[1] Vgl. auch WELLHAUSEN, *Skizzen* IV, S. 14, l. 8 v. u.

fehler Muhammeds beruhen wie die irrthümlich eingetretenen ع in den oben aufgeführten Beispielen. Nicht undenkbar wäre aber auch, dass Muhammed, der auf üble Vorbedeutungen in Wörtern viel gab, den Anklang an ايس ‚verzweifeln' absichtlich vermeiden wollte.

In jedem Falle führt der vorliegende Versuch, عيسى aus ܝܫܘܥ zu erklären, zu geringeren Schwierigkeiten, als sie sachlich mit der Gleichsetzung dieses Namens mit עֵשָׂו verknüpft sind.

3) يَحْيَى.

Der spätbiblische Name יְהוֹחָנָן hat bei Juden und Christen, zum Theil durch den Einfluss der griechischen Aussprache, allerlei Umbildungen erfahren. Abgesehen von der genauen Transcription des griechischen Ἰωάννης in ܝܘܢܢܝܣ haben wir die eigenthümliche semitisch-griechische Mischform ܝܘܚܢܢܝܣ im Christlich-Palästinischen, das in dem arabischen يُحَنَّس (vgl. Jâḳût III, 897, 16) seine alte Bezeugung hat. Aus griechischem Munde stammt ferner ינאי, die Transcription des griechischen Ἰανναῖος, dessen Endung wieder als Graecisirung der semitischen, namentlich im Aramäischen beliebten Personennamen-Endung *aj* aufzufassen ist.[1] Andere Umbildungen sind יוחנא, das zwar in syrischen Texten nicht mehr erhalten ist, als christliche Form aber in arabischem يحنّا, يحنّه noch fortlebt. Noch findet sich ינים (Targ. Jer. I, Exod. 1, 15) = Ἰαννῆς, 2 Timoth. 3, 8. Endlich ist nach einer Bemerkung, die ich Herrn Professor NÖLDEKE verdanke, auch יוחאי — wohl ebenfalls Hypokoristikon — als Umbildung von יוחנן aufzufassen.

Zu keiner dieser Formen scheint das arabische يحيى, wie Muhammed Johannes den Täufer nennt, zu stimmen. Deshalb nun anzunehmen, der Name habe in genau dieser Form bei einer christlichen Secte für Johannes gegolten, wäre vielleicht zu kühn. Aber eine dem jüdischen יוחאי ähnliche Bildung kann sehr wohl neben *Juḥnan* in Gebrauch gewesen sein und scheint auch durch die Bilinguis von

---

[1] Vielleicht bildet sie Hypokoristika ܡܬܝ aus מתניה, ܐܒܝ aus זכריהו? u. a.

Harrân (l. 2) bezeugt zu werden. Diese volksthümliche Form hat Muhammed gehört und für seine Predigt beibehalten.

4) Jüdisch-arabische Namen.

Ibn Hišâm führt in seiner *Sîra* (ed. WÜSTENFELD, S. 351) eine Anzahl Juden namentlich auf. Ihre Namen sind zum grössten Theile arabisch, zum kleineren specifisch jüdisch. Einige der letzteren verdienen nähere Betrachtung, weil ihre Originale nicht unmittelbar deutlich sind.

So ist صورى (351, 3 v. u.) wohl identisch mit صوريا (352, 5 v. u.), d. i. צוּרִיָּה ‚mein Fels ist Jah' (vgl. צוריאל, צורישדי). — Ein recht auffälliger Name wäre صلوبا (S. 351 paenult.) = צלוב ‚gekreuzigt'. Liegt hier nicht vielleicht ein alter Fehler vor für صلوتا = צלותא oder صَلَّوِيا, d. i. צַלּוּיָה (nach Analogie von הודויה für צַלּוּלְיָה) ‚Betet zu Jah'? — Der Name تابوت (S. 352, Z. 8) ist, wenn echt, wohl als Beiname zu fassen. Man kann darin die ehrende Bezeichnung eines Mannes als ‚Bundeslade' ארון הברית (ארון = תיבותא) finden. Kaum dürfte man an eine falsche Ueberlieferung für تابوت = נָבוּת denken. — Zu erwähnen sind noch سَيْحان wohl nicht zur Wurzel ساح sondern = סִיחן, عازر und آزر, beide auf אלעזר zurückgehend; شمويل die jüngere, mit syrischem ܫܡܘܐܝܠ übereinstimmende, in jüdischen Texten aber nicht überlieferte Form für das ältere arabisirte سَمَوْءَل (שמואל, Name eines Juden in Palmyra, DE VOGÜÉ N. 63). Der Name باطا ist identisch mit באמי (*Abôd. Zâr.* 76^b, Z. 4 v. u.); برهام (für אברהם) zeigt die Abwerfung des א, die in anderen Namen (Λάζαρος aus אלעזר) schon sehr früh zu constatiren ist (vgl. רפרם aus רבי אפרים u. a.).

5) باقوم.

Der Name des Zimmermanns, der die Ka'ba — nach Andern Muhammeds Kanzel — baute, wird bei Ibn Ḥaǵar Nr. 738 in mehreren Formen überliefert. Die richtige ist die oben angegebene; denn unzweifelhaft ist der Name = Παχώμιος.

6) ضغاطر.

Für diesen von Ibn Sa'd (bei WELLHAUSEN, *Skizzen* IV, Nr. 43) überlieferten Namen eines Bischofs hat Ibn Ḥaǵar die Form بغاطر.

Doch wird Ibn Sa'ds Lesung wohl die richtige sein; denn man darf den Namen doch wohl als Arabisirung von Θεόδωρος erkennen.

7) Ἀψαῖος.

So heisst ein vornehmer Palmyrener bei Waddington Nr. 2582. Der Name ist nicht griechisch. Man darf aber wohl in ihm eine Zusammensetzung von עבד und dem Gottesnamen שא (Wellhausen, *Skizzen* III, S. 62) sehen. Dieser letztere bedeutet eigentlich vielleicht ‚Höhe' (hebr. שְׂיא?). (Zur Transcription vgl. Ἀψάλωμος.) — Ob auch ΒΑΘΣΑΙΑ (Waddington 2569) als בחשא zu erklären ist? Zu der Bedeutung von שא vgl. נא, de Vogüé, *Syr. Centr.*, S. 106.

8) Zu den ὑποχοριστικά.

Ausser dem bei Nöldeke, *Persische Studien*, S. 23 erwähnten אסקוי können aus jüdischen Quellen noch für diese Bildung erwähnt werden באבוי (Harkavy, *Studien und Mittheil.*, S. 378) zu صصف (Nöldeke a. a. O. S. 27). Der Name בבא findet sich schon früh; ein Schüler Šammais führt ihn (*Juḥasîn*, ed. Filipowsky 58, 2); vgl. dazu Βάβας bei Josephus 15, 7. 10. — דאדו (so l. gegen דארו der Ausgaben), *Juḥasîn* 123, 1, zu סיי (Nöldeke S. 18).

9) فِطْيَوْن.

Ob dieser merkwürdige Name wirklich die von den Grammatikern überlieferte Aussprache gehabt hat, ist nicht sicher. Vielleicht ist er erst nach einem auch sonst gültigen Typus umgemodelt; vgl. فِرْعَوْن, كِدْيَوْن, فِرْدَوْس. Die von Dérenbourg (vgl. Wellhausen, *Skizzen* IV, S. 7) vorgeschlagene Ableitung dieses Namens aus פיטן ist deshalb recht misslich, weil jenes Wort, wie es scheint, in älterer Zeit nicht in entsprechender Bedeutung vorkommt (vgl. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, S. 380, Anm. c). Es liegt hier wohl eine der nicht seltenen Diminutivbildungen[1] auf ין vor. Ob man da den Namen zu dem sehr seltenen פוטיאל stellen darf??

[1] So finden sich u. a. המנחא aus חֲמָן, איבן (daneben איבו) aus אִיּוֹב (nicht zu صصصف Ἴβας). Wohl zu unterscheiden ist von der Endung ן das griechische ων in נחיין, מיין u. a.

10) בגבנא.

Dieser Name findet sich unter den Graffiti von Abydus. DE VOGÜÉ, *Corpus Inscriptionum Semitic. Inscr. Aram.* Nr. 125 bemerkt dazu ‚nomen aliunde adhuc non notum' und vergleicht das arab. بجابج. Der Name kommt aber schon in der Mišnâh vor, בן בגבג, Âbôth v, 23 u. ö.

11) מִיָּמִין.

Da die Umbildung eines *B* vor *N* zu *M* nicht selten ist,[1] so hat man den obigen alttestamentlichen Namen ebenso wie das ältere מִנְיָמִין nur als lautliche Umformung von בִּנְיָמִין zu betrachten, statt darin eine sonst wohl nicht zu belegende Zusammensetzung aus מִן und יָמִין zu sehen.

12) מר.

Eine Reihe Belege für diesen Gottesnamen sind *CIS Inscr. Aram.* unter Nr. 79 zusammengestellt. Nicht erwähnt ist dort Μαρεάδης, worüber HERMES, Bd. 1887, S. 649 ausführlicher gehandelt worden ist. Dieser Name ist auch inschriftlich erhalten in der wenig veränderten Form Μαριαδος, *Révue archéol.* 1883, 1, S. 266.

B. Inschriftliches.

1) Zur Massil. l. 5.

Die Stelle אש קרני למבמחסר ist mehrfach erklärt worden. Ueber den Sinn ‚das noch keine entwickelten Hörner hat' herrscht wohl keine Meinungsverschiedenheit; aber die Wortabtheilung und Construction wird verschiedenartig gedeutet. Es empfiehlt sich nun wohl zu lesen אש קרני לְמִבַּמַחְסֹר unter Vergleichung des ähnlichen למבחי *CIS* Nr. 46, l. 2 ‚noch bei meinen Lebzeiten'. (Zu dem letzteren vgl. HOFFMANN, *Ueber einige phönikische Inschriften*, S. 46, Anm. 1.)

[1] Vgl. *ZA.* III, 52, Anm. und Hefni Effendi, *Wiener Congr. Sem. Sect.* S. 80 (rechts), l. 10 v. u. يبدلون الباء ساكنة اذا تلاها نون فيقولون يا امنى الجمنة وقعت على التمن اى يا ابنى الجبنة وقعت على التبن. Das Umgekehrte *ZDMG.* XXXV, 223, Z. 10.

2) Zur Nabat. 27, 3.

Der Stein hat nach EUTING deutlich אפגרו. Bei dem Mangel einer verständlichen semitischen Etymologie hat NÖLDEKE in diesem Worte eine Verstümmelung von ὑπογραφή gesehen, aber unzweifelhaft selbst die Schwierigkeit, die in der Annahme einer Umbildung des letzten Lautes liegt, nicht verkannt. Da nun aber in den meisten Strafandrohungen sich neben ימשכן das Verbum יוגר findet (vgl. 4, 6; 9, 5; 14, 3), so ist es vielleicht doch gerathener, hier ein nicht eben grosses Versehen des Steinmetzen anzunehmen und אוגרו zu lesen (eine Bildung wie targumisches אוֹזָפוּתָא), also ‚Vermiethung'.

3) Zu den ägyptisch-aramäischen Papyri.

Es ist schon mehrfach bemerkt worden, dass die Sprache der ägyptisch-aramäischen Papyri (und des Steines von Carpentras) lexikalisch dem Hebräischen und Jüdisch-Aramäischen sehr nahe steht So ist auch צער als ‚Schmerz, Kummer' (*CIS. Inscr. Aram.* Nr. 145 D, l. 8) sonst nur aus jüdischen Schriften bekannt (ܨܥܪܐ ist ‚Beschimpfung'). Vielleicht ist auch Nr. 145 A, l. 3 קר = hebr. קִר ‚Wand, Mauer' zu lesen. — Die Wurzel צדק ohne Umbildung des ersten Lautes enthält auch die Taimensis 1. In unseren Papyri findet sich Nr. 145 im Fragm. A, l. 5 צדקה und Fragm. D, l. 4 צדקתא. Kaum wird man die zweite Form durch ‚justitia' übertragen dürfen, wie es im *CIS.* geschieht. Vielmehr ist die Bedeutung sowohl an erster wie an zweiter Stelle wie in der Taimensis ‚Abgabe'. Im ersten Fragmente ergänze man vielleicht vorher והי zu בחיוהי ‚bei seinen Lebzeiten'. Das Folgende heisst ‚als eine Abgabe für seinen Vater'. Von derselben Abgabe scheint im Fragm. D die Rede zu sein mit den Worten: ותאבד צדקתא ‚dann soll diese Abgabe aufhören'. Ob man aus diesem einen Worte mit genügender Sicherheit auf den eigentlichen Inhalt jener Documente Schlüsse ziehen kann, möchte allerdings zu bezweifeln sein.

Anzeigen.

W. Geiger. *Etymologie des Balūčī.* Aus den *Abh. d. k. bayr. Ak. d. W.* München 1890.

Die modernen iranischen Dialecte, die berufen sind, über das Verhältniss einerseits des Altwest- zu dem Altostiranischen, andererseits über die Beziehung dieser beiden zu dem Altindischen, die wichtigsten Aufschlüsse zu liefern, sind noch wenig durchforscht, was wohl zunächst dem Mangel an zuverlässigem Material zuzuschreiben ist. Erst in jüngster Zeit beginnt es sich auch hier zu regen, und an das schöne Buch J. Darmesteters, *Chants populaires des Afghans*, Paris 1888, schliessen sich würdig zwei kleinere Arbeiten des bekannten Avestaforschers Geiger über das Balūčī.[1]

Die Zusammenstellungen G's umfassen 430 Nummern, die aus den bekanntesten und etymologisch klarsten Worten des B. bestehen und auf diese Weise eine feste Grundlage für die vom Verfasser in Aussicht gestellte Lautlehre bilden.

In der Transcription schliesst sich G. an Hübschmanns bekannte Vorschläge an, und wir bedauern nur, dass er statt des von diesem Gelehrten vorgeschlagenen *x* wieder zu dem griechischen *χ* zurückgekehrt ist. Die griechischen Buchstaben stimmen nun einmal nicht zum Ductus der lateinischen Schrift, und es würde sich daher meiner Ansicht nach auch empfehlen, statt *ϑ*, *δ* und *γ* die germanischen Zeichen *þ*, *đ* und *ȝ*, die zu den lateinischen Buchstaben vortrefflich passen, einzuführen. Ueber die Umschreibung des Pehlevi, in der bis jetzt noch jeder Forscher seine eigenen Wege gegangen ist, gehe ich lieber ganz hinweg; ich glaube überhaupt, dass in einer ver-

[1] Die erste Abhandlung *Ueber Dialectspaltung im Balūčī* ist an demselben Orte im Jahre 1889 erschienen.

leichenden Abhandlung über iranische Dialecte der Ausdruck ‚mittelersisch' passender wäre, da man unter Pehlevi das Mittelpersische emischt mit semitischen Elementen zu verstehen pflegt. Nun zu inigen Einzelnheiten.

Nr. 62: *čēdag*, Steinpfeiler als Wegmarkirung, stimmt bezüglich des Vocals vortrefflich zu skr. *caitya*, dessen ursprüngliche Bedeutung allerdings in die allgemeinere ‚markirender Gegenstand' übergegangen ist. Es gehört also zu *ci*, aufhäufen, und nicht zu *cit*, denken. Siehe *Pet. Wtb.*

Nr. 92: *dōgīn*, ‚zwei Leben enthaltend', d. h. schwanger, erinnert an den sanskritischen Ausdruck *dvihṛdayā*.

Nr. 97: mp. *gendek* oder *gundek*, np. *ganda* fehlt wohl blos aus Versehen.

Nr. 134 *gvapag* neben *gvafay*, weben, zeigt dasselbe Schwanken wie Nr. 259 *nāpag* neben *nāfag*, Nabel. Ist dieses Schwanken nicht einfach dialectisch, sondern entspricht es dem indischen Wechsel von *vapā*, Netz der Gedärme, und *ūrṇa-vābhi*, Spinne, von *naptṛ* und *nābhi*, so wäre unter 134 skr. *vapā*, unter 259 skr. *naptṛ* hinzuzufügen.

Nr. 154: skr. *asiknī* ist das Femininum zu *asita*, wie *paliknī* zu *palita*, entstanden durch die Vertauschung des dentalen mit dem gutturalen *Yama*. Das Sanskritwort hat deshalb mit B. *hāk*, Staub, nichts zu thun.

Nr. 234: Das Balūčī besitzt, wie alle iranischen Dialecte, Doppelformen der Verwandtschaftsnamen, die Geiger nach allgemeinem Vorgange aus dem starken, resp. dem schwachen Stamme eines *r*-Themas hervorgehen lässt. Zieht man jedoch in Betracht, dass auch die europäischen Sprachen, z. B. slav. *bratŭ* neben *bratrŭ*, diese Doppelheit kennen, dass es ferner unmöglich ist avestische Nominative wie *māta* oder indische wie *mātā* auf einen *r*-Stamm zurückzuführen, so dürfte die Annahme, dass diese Doppelheit nicht etwas specifisch Iranisches ist, sondern auf dem Vorhandensein von indogermanischen Doppelthemen beruht, nicht unbegründet sein.

J. Kirste.

M. de Clercq. *Collection de Clercq.* Catalogue méthodique et raisonné. Publié par —. Paris, Leroux. T. I, II, 1890. (Preis des Bandes 100 frs.) In-folio.

Herr de Clercq, ehemaliger französischer Abgeordneter und Besitzer einer der schönsten Sammlungen altorientalischer Kunstwerke — es befindet sich darunter z. B. die berühmte Stele von Byblos — hat seit einigen Jahren begonnen, seine Schätze durch Publicirung eines künstlerisch ausgestatteten Kataloges auch weiteren Kreisen zugänglich zu machen. Er hat sich dazu der Mitarbeiterschaft von Gelehrten, wie Ménant und Oppert, versichert, und der erste Band, der die Beschreibung und Entzifferung von mehr als 400 babylonischen Cylindern enthält, ist bereits vollendet. Die beigegebenen heliographischen Tafeln lassen an Klarheit und Reinheit nichts zu wünschen übrig.

Das erste Heft des zweiten Bandes behandelt die assyrischen und sasanidischen Siegel und Gemmen. Die letzteren, über die allein ich mir ein Urtheil erlauben kann, sind von Herrn Drouin, der sich bis jetzt besonders durch Arbeiten über orientalische Chronologie bekannt gemacht hat, behandelt.

Es sind ihrer im Ganzen etwa hundert Stück, von denen ungefähr die Hälfte Pehlevilegenden trägt. Herr D. hat sich redliche Mühe gegeben, aus den oft sehr krausen Schriftzügen lesbare Eigennamen — diese bilden, wie natürlich, die Majorität der Legenden — herzustellen, und ich glaube nicht, dass ein Anderer, selbst wenn er die Originale in Händen hätte, zu grösserer Sicherheit gelangen würde. Nur auf einer Gemme (Nr. 134) glaube ich *arsag* zu erkennen, während Herr D. *arami* liest, was er, allerdings zweifelnd, mit ‚Aramäer' übersetzt. Herr D. kehrt ferner bezüglich des einige Male vorkommenden *rastix(i)* zu Mordtmanns Erklärung als ‚gerecht' zurück. Ich kann demgegenüber nur neuerdings auf meine Besprechung dieses Wortes (*WZKM* II, 115) verweisen. Ich habe dort übrigens nicht, wie Herr D. meine Worte aufzufassen scheint, in *rastix* ein Adverbium gesehen, sondern das Abstractum zu dem Adjectiv *rast* (cf. Darmesteter, *Et. Ir.* I, 276).

Dass ich mit der Umschreibung *barman* (Nr. 152) nicht einverstanden sein kann, ergibt sich aus meiner Auffassung des Suffixes (*WZKM* III, 313), die, wie ich mir hier zu bemerken erlaube, den Beifall der Fachmänner gefunden hat.

Wir wünschen dem Unternehmen den besten Erfolg, da es nicht genug zu loben ist, wenn die Besitzer so kostbarer Privatsammlungen ihre Schätze dem Publicum in so liberaler Weise bekannt machen.

J. Kirste.

E. Hardy. *Der Buddhismus nach älteren Pāliwerken.* Münster i. W. 1890.

Unter den Religionen der Erde nimmt der Buddhismus, was die Zahl der Anhänger betrifft, die erste Stelle ein; diese Thatsache sowie der Umstand, dass einige seiner Lehren mit Glaubenssätzen des Christenthums in auffallender Harmonie stehen, trägt den Wunsch, sich mit diesem Religionssystem bekannt zu machen, in immer weitere Kreise, wenn auch der Versuch seiner Anhänger, ihm im christlichen Europa selbst Proselyten zu verschaffen, als misslungen angesehen werden darf. Das Interesse, welches nicht blos die Fachgelehrten, sondern auch das grosse Publicum dem Buddhismus entgegenbringt, beweist die grosse Anzahl von Werken und Studien, die in letzterer Zeit über diese Religion und ihren Gründer veröffentlicht wurden.

Das vorliegende Werk verfolgt einen doppelten Zweck. Es will einerseits jeden Gebildeten in knapper und präciser Form über die Grundlehren des Buddhismus unterrichten, andererseits auch zu tieferem Studium desselben den Weg zeigen. Wir glauben, dass der Verfasser diesem doppelten Zwecke in vorzüglicher Weise gerecht geworden ist, und erlauben uns nur, hier einige Details zur Sprache zu bringen, in denen uns eine Aenderung in einer wohl bald zu gewärtigenden zweiten Auflage erwünscht scheint.

S. 54. Die Lehre vom *karmavipāka*,[1] der Wiedervergeltung der Handlungen, ist wohl zu kurz behandelt, als dass der mit der Sache nicht vertraute Leser eine klare Vorstellung davon bekäme. Die

[1] Der indische Terminus sollte nicht fehlen.

brahmanischen Gesetzbücher sprechen darüber sehr ausführlich, und Manches würde sich davon zur Aufnahme eignen.

S. 110. Die Parallele mit dem Christenthum dürfte andererseits zu weit ausgesponnen sein. Die Polemik wäre darin wohl am besten ganz weggeblieben.

S. 114. Da in neuester Zeit ältere Recensionen des buddhistisch-christlichen Romans *Barlaam und Joasaf* durch HOMMEL, OLDENBURG[1] und WEISSLOVITS bekannt gemacht worden sind, darf ein Bearbeiter des Buddhismus wohl nicht versäumen, dieselben zu verwerthen. Die Note 282 ist darnach zu vervollständigen.

S. 149, N. 86. HARDYS Uebersetzung von *tathāgato* durch ‚vollendet', die auf der Hypothese *tathāgato* = **tatthāgato* beruht, darf wohl kaum auf allgemeine Zustimmung hoffen. Mir scheint es viel näher zu liegen, *gato* im Sinne von ‚geworden' und *tathāgato*, ‚so geworden', als Bezeichnung des individuellen Seins zu fassen. Nur durch eigene Kraft, ohne fremde Hilfe, wird man ein Buddha, und insoferne hat Buddha recht sich als das Individuum par excellence zu betrachten, er ist, um mich eines etwas banalen Ausdruckes zu bedienen, ein geistiger self made man. Im Deutschen haben wir keinen adäquaten Ausdruck, am ehesten würde noch ‚selbstherrlich' passen.

Diese Bemerkungen wollen das Verdienst HARDYS nicht schmälern. Den Hauptvorzug seines Werkes sehen wir darin, dass er den Buddhismus nicht als ein für sich stehendes, aus dem Kopfe eines Mannes entsprungenes System ansieht, sondern denselben aus den früheren religiösen Anschauungen der Inder vor den Augen des Lesers gleichsam herauswachsen lässt.

J. KIRSTE.

[1] Die Angabe in der von diesem Gelehrten herausgegebenen persischen Recension (s. o. S. 165), dass Buddha in Kashmir gestorben sei, erklärt sich wohl am leichtesten durch die Annahme, dass aus *Kusināra* unter den Händen des Bearbeiters *Kashmir* wurde. *Buddha* hat sich im Neupersischen in der Form *but* (‚Götzenbild') erhalten.

'Alî Bâschâ Mubârak: الخطط التوفيقيّة الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة. (Bûlâḳ 1306, 20 Theile, in 4°.)

Unter den ägyptischen Staatsmännern der neueren Culturperiode wird als Förderer der durch Muhammed 'Ali angebahnten Reformthätigkeit 'Alî Bascha Mubârak (geb. 1823) stets an hervorragender Stelle genannt werden müssen. Aus einer verarmten Familie der Ortschaft Birinbâl (Mudîrijja Dakhalijja) stammend, wo seine Voreltern von Generation auf Generation die Stellung des Ortsrichters inne hatten, drängte er sich gegen den Willen seiner Eltern ans Studium heran und nach vielen Fährlichkeiten gelang es ihm, in die durch Muhammed 'Alî gestifteten Regierungsschulen von Ḳaṣr-el-'ajni und Abû Za'bal einzutreten, von wo er in die polytechnische Schule (Muhendischâne) zu Bûlâḳ aufstieg. Seine Laufbahn entschied der glückliche Umstand, dass er 1844 in die Zahl jener Jünglinge aufgenommen wurde, welche auf Regierungskosten ihren Studien in Paris obliegen sollten, wo eben damals auch mehrere Prinzen — unter ihnen auch der nachmalige Khedive Ismâ'îl — zum Zwecke höherer Ausbildung weilten. Es ist bekannt, dass ein eigenes Internat in der Rue du Regard die ägyptischen Studenten vereinigte.[1] 'Alî Mubârak hatte die Aufgabe, sich vornehmlich den technischen Kriegswissenschaften zu widmen. In seine Heimath zurückgekehrt, wurde er zuerst im Kriegsdepartement mit Vermessungen, topographischen Aufnahmen betraut, in welchen Arbeiten er sich so sehr bewährte, dass ihm später die Leitung des Unterrichtes der sogen. Mafrûza (= Auserwählte, so nannte man die Cadettenschule) anvertraut wurde, welche Gelegenheit er zur Abfassung einer Reihe von technischen Lehrbüchern benützte. Der Krimkrieg, an welchem er theilnahm, unterbrach diese Thätigkeit; nach seiner Rückkehr aus der türkischen Armee wurde er im administrativen Staatsdienste verwendet, in welchem er rasch von Stufe zu Stufe emporstieg. Zuerst im Eisenbahnwesen und den öffentlichen Arbeiten, später auch in der Unterrichts- und Auḳâfverwaltung leistete er wesentliche Dienste. Er wirkte in verschiedenen Cabineten

[1] Vgl. die neueste Darstellung in Yacoub Artin Pascha, *L'instruction publique en Égypte* (Paris 1890) p. 82–86.

als Minister dieses Verwaltungszweiges; auch gegenwärtig nimmt er (seit Juni 1888) die Stellung des Unterrichtsministers in Aegypten ein. Unter Ismâ'îl gründete er zwei Institute, von denen das eine, die öffentliche Bibliothek in Kairo — deren kostbarer arabischer Handschriftenschatz in den bisher erschienenen drei Bänden des Katalogs (I. Bd. 1301, II. Bd. 1305, III. Bd. 1306) noch lange nicht erschöpft ist — ihm nicht hoch genug angerechnet werden kann; das andere ist das *Dâr al 'ulûm*, dessen Professoren die Mitglieder des VII. und VIII. Orientalistencongresses ihre Collegen nennen konnten; einen hervorragenden Antheil an der Gründung dieser Anstalt nahm der damalige Staatssecretär, der Schweizer Pädagog Dr. Dor Bey.

Das vorliegende grosse Werk ist das Resultat von topographischen und historischen Studien, zu welchen 'Alî Bâscha seine häufigen, auf das ganze Land sich erstreckenden Amtsreisen im Interesse der öffentlichen Arbeiten benützte; aber zugleich die Frucht seiner ausgebreiteten Lectüre in arabischen und europäischen Werken über die Geschichte seines Vaterlandes. Er hatte es sich vorgesetzt, für die Kunde seiner Heimath in unserem Jahrhunderte dasselbe zu leisten, was Al-Maḳrîzî für das XV. Jahrhundert geboten hat, und dies Vorhaben deutet er auch im Titel des Werkes an. Es gelang ihm nicht, — so führt er in seiner Vorrede aus — eine Gesellschaft von Mitarbeitern anzuwerben, von denen jeder einen Theil der Aufgabe übernommen hätte; so führte er denn seinen literarischen Lieblingsgedanken ganz allein aus.

Das Werk geht von einer topographischen Beschreibung der einzelnen bemerkenswerthen Orte Aegyptens aus und erfasst seine Aufgabe auf der breitesten Basis und im weitesten Umfange. Die Geschichte jeder einzelnen Anstalt, die Statistik jedes Oertchens, alles in geschichtlicher und religiöser Beziehung Bemerkenswerthe, was in den betreffenden Orten sich vorfindet, zieht es in seinen Kreis. Es genüge für den allgemeinen Inhalt die knappe aber erschöpfende Uebersicht aus Aug. Müller's *Orientalischer Bibliographie* III, nr. 1036 hier zu übernehmen. ‚Th. I—VI: die Strassen, Quartiere, Gassen, Moscheen, Bethäuser, Schulen, Klöster, Mausoleen, öffentliche Brunnen,

Bäder, Schlösser, Kirchen und Kaufhöfe von Kairo und (Th. vii) von Alexandrien nebst den Biographien der dort begrabenen berühmten Personen, Th. viii—xvii, die namhaften Orte Aegyptens [in alphabetischer Ordnung] mit den zugehörigen Biographien; Th. xviii der Nilmesser; Th. xix die Kanäle und Schleussen; Th. xx das Münzwesen.' — Man merkt dem Buche auf jeder Seite den grossen Einfluss europäischer Bildung an, der die wissenschaftliche Individualität des Verfassers bestimmt. Er bezieht nicht nur die muhammedanische Geschichte seines Untersuchungsobjectes in seinen Bereich ein, sondern erstreckt sich mit Ausführlichkeit auf die urälteste Ǵâhilijja seines Vaterlandes. Er citirt auf Schritt und Tritt grosse Stücke aus Strabo, Herodot, Plinius u. a. m. griechischen und römischen Schriftstellern (wohl nach französischen Uebersetzungen) und es ist bemerkenswerth, dass er sich hin und wieder zu kritischen Bedenken über Text und Inhalt versteigt: لا مانع من ان تكون النسخة المنسوبة الى استرابون محرّفة فى هذا الموضع sagt er einmal, xii, 30. An jedem Orte schildert er die altägyptischen Denkmäler und benutzt dabei die ihm zugängliche französische Literatur der Aegyptologie, wodurch er seinen nur arabisch lesenden Landsleuten unzweifelhaft einen grossen Dienst erwiesen hat. Mit Rücksicht auf diese Leser hat der Verfasser wohl jene gedehnten Excurse über ägyptische Theologie und Mythologie eingeflochten, welche von nun ab ohne Zweifel die Quelle der Belehrung für jene guten Schejche sein werden, welche bis in die neueste Zeit ohne Theilnahme und Interesse an den heidnischen Denkmälern ihres Landes vorübergehen, dessen Geschichte für sie in der Regel mit dem Muḳauḳis und 'Amr b. al-'Âṣî anhebt. Nur sehr vereinzelt ist in Literatur und Leben das Beispiel eines muhammedanischen Gelehrten, welcher von der Fremde nach Aegypten zieht لمعاينة الهرمين وما فيهما من المعالم الازليّة (Al-Maḳḳarî i, 708). Wie erst nun die entfernter liegenden Denkmäler! Nun haben sie einen Leitfaden zum Studium des ägyptischen Alterthums aus gut-rechtgläubiger Feder. Der Verfasser erstreckt seine historische Darstellung bis auf die allerneueste Zeit und gerade mit Bezug auf dieselbe wird manche nutzbare Belehrung aus dem Werke des Staatsmannes zu holen sein,

der selbst mit ein thätiger Factor der neuesten Entwickelung gewesen. Den Culturhistoriker wird die erschöpfende Darstellung willkommen sein, welche der Geschichte der alten und modernen Schulen in Aegypten zu Theil wird. Dem Minister der Ma'ârif und Auḳâf standen Materialien und Informationsquellen leicht zur Verfügung, welche Anderen wohl schwerer zugänglich werden. Sehr wichtig ist in dieser Beziehung die geschichtliche Monographie der Azhar-moschee (IV, 10—44), dieses Centrums der theologischen Studien, sowie die Geschichte aller anderen, noch heute bestehenden alten Lehranstalten.

Der Verfasser legt im allgemeinen sehr viel Gewicht auf culturgeschichtliche Belehrung. Volkssitten und specielle Gebräuche mancher Gegenden, wie sich deren in der Art der Begrüssung, bei Volksfesten, Spielen, Hochzeits- und Trauerfeierlichkeiten bemerkbar machen, entgehen seiner Aufmerksamkeit nicht. Wir verweisen nur auf die Stellen VIII, 27, 70, 82; X, 35, 43, 67; XI, 14; XII, 3, 22 ff.; XV, 32, 41; XVII, 6, welche sehr interessante Beiträge zu dem Kapitel ethnographischer Erscheinungen bieten, welches Prof. Wilken in seinem *Plechtigheden en gebruiken bij verlowingen en huwelijken* (Haag 1889) erst in jüngster Zeit mit vielseitiger Gründlichkeit bearbeitet hat. Manchem uralten heidnischen Gebrauch begegnen wir unter den von 'Alî Bâschâ verzeichneten Sitten in muhammedanischer Umbildung. Diese Momente würden besondere Beachtung verdienen, können jedoch gelegentlich dieser Anzeige nicht weitläufiger hervorgehoben werden. Nicht minder eingehendes Interesse widmet der Verfasser den volkswirthschaftlichen Momenten. Es braucht nicht besonders betont zu werden, dass der Fortsetzer des Maḳrîzî den Bevölkerungsverhältnissen und ihrem Zusammenhang mit dem arabischen Stämmewesen besondere Beachtung zuwendet; diesbezüglich könnte auf viele Stellen verwiesen werden (ich begnüge mich beispielshalber mit XII, 5; XIV, 27 ff.; Abkömmlinge der Umejjaden XII, 96 ff.), unter denen besonders auch jene Daten interessiren werden, in welchen je zwei genealogisch gesonderte feindliche Factionen nachgewiesen werden, in welche zuweilen die Bewohner der geringfügigsten Ortschaften, in gegenseitiger Erbfehde lebend, zerfallen (XII, 3, 116 unten; XIII, 7).

Nicht nur muhammedanische Leser werden sich für die genau detaillirten Angaben interessiren, welche der Verfasser besonders in den Theilen VIII—XVII über Volksreligion und Heiligenverehrung, sowie über die mit letzterer zusammenhängenden örtlichen Volksgebräuche zusammengetragen hat. Man bekommt hier einen rechten Einblick in das Maass des Einflusses, den die hunderte und aber hunderte Môlid's (IX. 61 — vgl. III, 130 — sind nur die allerwichtigsten und für das ganze Land bedeutenden zusammengefasst), welche das Volk an die Gräber zuweilen ‚unbekannter Heiliger' zu grossen Volksfesten alljährlich sammelt, auf das Leben dieser Bevölkerung ausüben. Oft sind es nicht nur unbekannte, sondern geradezu anonyme Heilige, denen zu Ehren die Môlid's abgehalten werden; eine grosse Anzahl derselben führt ganz allgemeine, nicht näher bestimmte, an verschiedenen Orten mit ziemlich typischen Legenden dutzendemal wiederkehrende Namen, wie z. B. Schejch Manṣûr, Sa'îd etc., die wohl das Volk an irgend einen alten Heiligenort geknüpft hat, den es durch den Islam nicht einbüssen wollte. Dahin gehören wohl auch die vielen مقام الاربعين[1] (XII, 19, 104; XV, 72, 76; XVI, 47; XVII, 10, 42 u. a. m.). Aus einem Osirisgrab ist eine زاوية المصلوب geworden (XI, p. 83). Der Verfasser, der mit den Missbräuchen der Mawâlîd nichts weniger als einverstanden ist (XV, p. 29) und die abergläubischen Vorstellungen, welche dabei zur Geltung kommen, mit gehöriger Objectivität darstellt (XII, 96), erzählt die Heiligenwunder, wie es scheint, zuweilen mit subjectiver Theilnahme und Sympathie (ib. 122).

Sehr instructiv sind die vielen Biographien, die, nach Art orientalischer Werke, der Beschreibung der Ortschaften in grosser Anzahl beigegeben sind; dieselben betreffen Gelehrte und Staatsmänner und sind aus bekannten Gelehrten-Lexicis (Al-Sachâwî, Al-Muḥibbî, Al-Sujûṭî, für neuere Zeiten auch Al-Ǵabartî) excerpirt. Auch europäischen Quellen begegnen wir nicht selten; de Sacy's *Chrestomathie*

[1] Wie es deren auch in anderen muhammedanischen Ländern viele gibt (s. die Nachweise in der *Revue de l'histoire des religions* II, 320, Sonderabzug p. 64); باب اربعين in Aleppo, in Tunis (Barth, *Reisen in Nord- und Centralafrika* I, p. 2. *Jâḳût* II, 310, 18).

und Quatremère's Schriften gehören zu den häufigsten Citaten des Verfassers, nicht nur für biographische, sondern auch für philologische Fragen. Für die Biographien aus allerneuester Zeit, wobei auch lebende Gelehrte etc. häufig sind, hat er seine eigenen Informationen, zuweilen die Ausarbeitungen der Betreffenden selbst benützt. In der Biographie des Ibrâhîm al-Dasûḳî (xi, 10 ff.), des Schejchs des verewigten Lane, findet man beachtenswerthe Beiträge zur Charakteristik des grossen Arabisten und seines wissenschaftlichen Waltens in Kairo. Im Artikel Birinbâl (ix, 37 ff.) schaltet der Verfasser, dessen Familie aus diesem Oertchen stammt, seine eigene Biographie ein, aus der wir auch die am Anfang dieser Besprechung benützten Daten schöpfen konnten. Aus den Lebensbeschreibungen der Gelehrten der neuesten Zeit, besonders aus der Schule des Rifâ'a Beg al-Ṭahtâwî (geb. 1801, gest. 1873) werden sehr bedeutende Daten zur Geschichte der neuzeitlichen Culturbewegung der gebildeten Gesellschaft in Aegypten geschöpft werden können.

Wie aus der vorausgesendeten Inhaltsübersicht gefolgert werden kann, beziehen sich die hier hervorgehobenen Momente nicht auf den gesammten Inhalt des Werkes; wie es denn auch schwer fiele, den verschiedenartigen Materien desselben im Raume einer Anzeige gerecht zu werden. Besonders sei auf den ‚Leitfaden der muhammedanischen Numismatik' hingewiesen, den der letzte Theil enthält; es werden darin in besonderen, nach Dynastien geordneten Tabellen auch die in den Sammlungen befindlichen Exemplare der einzelnen Münzgattungen nachgewiesen. Referent ist nicht in der Lage über Werth, Zuverlässigkeit und den Grad der Selbständigkeit dieses Theiles zu urtheilen. — Der Druck des Werkes ist gefällig und ziemlich correct. Störende Druckfehler kommen nur in den häufigen fremden Eigennamen vor (xvi, 9, 6: السنبانى für البستانى).

Innerhalb einzelner Kapitel alphabetisch geordnete Inhaltsverzeichnisse zu jedem Theile ersetzen nur einigermassen den Mangel eines allgemeinen Index zum ganzen Werke. Jedoch die Nothwendigkeit dieses Hülfsmittels wollen die orientalischen Schriftsteller nicht recht einsehen.

Budapest, im Mai 1890.

Ign. Goldziher.

Kleine Mittheilungen.

Ueber den Pahlawi-Buchstaben 𐭮. — Das Altpersische besitzt bekanntlich an Stelle eines grundsprachlichen *ḱ* (= altind. श, avest. 𐬰) zwei Laute, nämlich *s* und 𐬎. Das letztere entspricht daneben auch avestischem 𐬵, welches auf grundsprachliches *t* zurückgeht. Der Unterschied in der Aussprache, welcher im Altpersischen zwischen *s* und 𐬎 bestand, muss lange in der Sprache lebendig gewesen sein, da im Pahlawi für *s* das Zeichen 𐭤, welches aus semitischem Samekh hervorging, für 𐬎 dagegen das Zeichen 𐭮, welches das semitische Ṭēṯ ist und dem avestischen 𐬵 entspricht, eingeführt wurde. Die Zeichen 𐭤 und 𐭮 können unmöglich vom Anfange an identisch gewesen sein, wie die Pahlawi-Forscher glauben (vgl. Spiegel, *Huzwaresch-Gramm.*, p. 27; *Glossary and Index of the Pahlavi texts* by West and Haug, p. 153), da einerseits die Oekonomie eines jeden Alphabets gegen eine Ueberladung mit unnöthigen Varianten spricht, andererseits an der Identität von Pahlawi 𐭮, avest. 𐬵 und semitischem ט nicht gezweifelt werden kann. — Wir treffen 𐭮 im Pahlawi im Auslaute von Formen, welche im Neupersischen statt dieses Lautes *h* bieten. Es ist also in diesem Falle neupersisches *h* aus 𐬎 bald im Sinne von grundsprachlichem *ḱ*, bald von grundsprachlichem *t* hervorgegangen (vgl. Hübschmann, *Iranische Studien*; Kuhns *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* xxiv, S. 386). Z. B.: a) 𐭮 = *ḱ*, 𐭮𐭩𐭤 = اگاه, 𐭮𐭩𐭭 = کناه, 𐭮𐭦 = ماه, 𐭮𐭩 = کاه, 𐭮𐭩𐭫 = نگاه; b) 𐭮 = *t*, 𐭮𐭮 = کاه, 𐭮 = کا. Während im Auslaute bei 𐭮𐭫𐭩𐭬 = avest. *qanirasa-* 𐭮 geschrieben wird, schreibt man im Inlaute z. B. in بهرگ = avest. *māsrobara-*, بهرهبر = avest.

jaōždāϑra-, wo doch 𐬞 stehen sollte, dafür 𐬀, wie man auch im Neupersischen پسر = avest. *puϑra-*, سه = avest. *ϑri* schreibt. Das 𐬞 ist eben in späterer Zeit, wo seine Aussprache mit jener des 𐬀 völlig zusammenfiel, zu einer blossen Variante des letzteren geworden, indem es grösstentheils im Auslaute der Wortformen geschrieben wurde, und wurde in dieser Function auch in jenen Formen, wo das Neupersische nicht *h*, sondern *s* hat, angewendet; z. B.: 𐬵𐬀𐬉𐬞 = افسوس, 𐬀𐬞𐬀𐬞 = سپاس.

Pahlawi: 𐬥𐬀𐬙𐬀. — Der Bedeutung nach entspricht dieses dem Aramäischen entnommene Lehnwort dem iranischen 𐬥𐬀𐬙𐬀, نماز, ‚an obeissance, a bow, homage, worship, prayer‘. Das Wort kommt im *Arta-wirāf-nāmak* öfter vor. In dem *Glossary and Index* zu diesem Pahlawi-Werke heisst es p. 243 unter *nasadman*: ‚The etymology is uncertain, and consequently the reading is doubtful.‘ Haug zieht arab. نَشْدٌ, نِشَادٌ, ‚beseeching‘, zur Vergleichung herbei. Dieser Vergleich passt entschieden nicht, da einerseits نَشَدَ ‚rogavit, obtestatus est‘ und نَشْدٌ ‚obtestatio per Deum‘, نِشَادٌ ‚adjuratio‘ bedeuten, andererseits die Wurzel נשד oder נסד im Aramäischen sich nicht findet und, wenn der Vergleich mit arab. نَشْدٌ richtig wäre, dann das Pahlawi-Wort nicht 𐬥𐬀𐬙𐬀, sondern nothwendig 𐬥𐬀𐬙𐬀 lauten müsste. Nach meiner Ansicht steckt in der Form 𐬥𐬀𐬙𐬀 ein Fehler; sie ist aus 𐬀𐬙𐬀 verschrieben und dem aramäischen סגד, ܣܓܕ, arab. سجد entnommen.

Neupersisch: آئين. — Das Wort آئين, ‚institutum, mos, lex, modus, via‘, wird von Vullers (*Lex. Persico-Latinum* I, p. 64 b) mit dem indischen *ajana* verglichen. Diese Vergleichung ist mit Hinblick auf die Pahlawi-Form unrichtig. Diese Form lautet nämlich 𐬀𐬉𐬥𐬌, welches nur *aiwīn* gelesen werden kann. Mit آئين hängt آئينه, ‚Spiegel‘, zusammen, dessen ältere Form Pahlawi 𐬀𐬉𐬥𐬌𐬐 *(aiwīnak)* lautet. Beide Worte können nur auf die bekannte Wurzel *win* (altpers. *awaina*, ‚er sah‘, avest. *waēnaiti*, ‚er sieht‘ = neupers. بيند) bezogen werden und würden avest. *aiwi-waēna-*, *aiwi-waēnaka-*, altpers. *abi-waina-*, *abi-wainaka-* lauten. Das zwischenvocalische *w* ist hier ebenso ausgefallen

wie in زیستن für *zīwastan* und das aus *b* entstandene *w* in نیک, Pahlawi 𐭭𐭩𐭪 = altpers. *naiba-ka-*.

Neupersisch باز und فراز. — Die Pahlawi-Vorbilder für beide Formen lauten 𐭠𐭯𐭠 *(apāć)* und 𐭯𐭫𐭠 *(frāć)*. Diese setzen im Altpersischen *apaćā* und *fraćā* voraus, Instrumentale der Stämme *apać-*, *frać-*, die mit den indischen Stämmen *apāñć-*, *frāñć-* identisch sind. Im Avesta kommen blos *apās*, *frās*, Nominative dieser Stämme vor, dagegen treffen wir an Stelle der zu erwartenden *apaća*, *fraća* die Formen *apašha*, *frašha*, welche aus *apać-jā*, *frać-jā* entstanden sind. Mit *apašha* deckt sich griech. ὀπίσω, episch ὀπίσσω, mit *frašha* griech. πρόσω, poetisch πρόσσω; πρόσσω steht demnach für προκjω und ὀπίσσω für ὀπικjω.

Neupersisch شنودن. — Neupersisch شنودن, شنیدن, Präsens شُنَوم ist insofern auffallend, als man nach avest. *surunaōiti* ‚er hört' = altind. *śṛṇṓti* im Anlaute *s* anstatt eines *š* erwartet. Obendrein bietet سُرودن, سرائیدن = avest. *srāwajeiti*, altind. *śrāwajati*, das Causativum dazu, das regelmässige *s* dar. Die Entstehung der Form شنودن ist auf folgende Art anzusetzen. Gleichwie altind. *kṛ-ṇō-ti* ‚er macht' im Altpersischen zu **kunauti* geworden ist, ging aus altind. *śṛ-ṇō-ti* ‚er hört' altpers. **sunauti* hervor. — Und geradeso wie altpers. *kunauti* vom neupers. کند (für کنود) reflectirt wird, ebenso müsste altpers. *sunauti* im Neupersischen als سنود erscheinen. Nun wurde aber die Wurzel *sru* mit der Präposition *ā* zusammengesetzt, wobei *ā-sunauti* zu *ā-snauti*, *āšnauti* (durch regelrechten Uebergang von *s-n* in *š-n*) zusammengezogen wurde. Die Form *ā-šnauti* wird durch Pehlewi 𐭠𐭱𐭭𐭥𐭩 repräsentirt. Aus 𐭠𐭱𐭭𐭥𐭩 entstand im Neupersischen شنودن gerade so wie aus Pahlawi 𐭱𐭥𐭬𐭭𐭲𐭩 (= altpers. **abi-šmar-tanaij*) neupers. شمردن hervorging. Uebrigens weichen کند und شنود insofern von einander ab, als das erstere aus dem Stamme *ku-nu-* den Stamm *ku-na-* gebildet (diese Umbildung zeigt schon *akunaš* ‚er machte' in der Inschrift von Artaxerxes Mnemon = *akunauš*), das letztere dagegen den Stamm *su-nu-* zu *su-naw-a-* erweitert hat. —

Von dem alten Stamm in *kunauti* scheinen noch Spuren in der ersten Person Singul. im Pahlawi und Parsi vorzukommen, wo namentlich innerhalb des letzteren die Form 𐭪𐭥𐭭𐭥 sehr bekannt ist, welche dem altpers. **kunaumi* aufs genaueste entspricht. Eine weitere Abweichung der Verba شنودن, شنیدن und کردن von einander liegt darin, dass bei dem ersteren der Präsensstamm als *šunu-* oder *šinē-* (für *šun-aja-*) in den Infinitiv und das damit zusammenhängende Participium perfecti in *ta-* eingedrungen ist, während bei کردن der Präsensstamm *kunu-* von der im Infinitiv steckenden Wurzel *kar-* vollkommen geschieden ist.

Neupersisch یا. — Das neupersische یا ‚oder' lautet im Pahlawi 𐭠𐭥, das entweder *ajaw* oder *adaw* gelesen werden kann. VULLERS (*Gramm. persica* ed. II, p. 288) identificirt es im Anschluss an SPIEGEL (*Traditionelle Literatur der Parsen*, S. 365) mit avestischem *aϑa wā*, welches mit dem altindischen *atha wā* sich deckt, das bekanntlich als اتو *(atau)* ‚oder' ins Malayische übergegangen ist. Diese Identificirung wäre vom morphologischen Standpunkte ganz befriedigend, wenn sie nicht eine lautliche Schwierigkeit darböte, nämlich den Uebergang von altem *ϑ* zwischen Vocalen in *j* im Neupersischen postuliren würde, ein Uebergang, der sich sonst nur von *d* nachweisen lässt. Wir sind demgemäss angewiesen zur Erklärung des modernen یا eine altpersische Form *ada-wā* vorauszusetzen.

առաւ = աշխարհ, երկիր. (Bemerkung zu S. 193 d. B.) — P. J. DASHIAN meint, dass das armenische *առաւ* im Sinn von *աշխարհ* oder *երկիր* ein durch wörtliche Wiedergabe des syrischen ܐܪܥܐ verursachter Uebersetzungsfehler ist. Dem gegenüber möchte ich bemerken, dass *առաւ* im Sinne von *աշխարհ, երկիր* bei armenischen Original-Schriftstellern öfter vorkommt. Ich habe mir in dieser Richtung leider keine Sammlungen angelegt, kann also blos Stellen citiren, welche mir in den letzten Tagen untergekommen sind. Ich citire Wardan Gesch. ՟ԼՐ (ed. Ven. 123, ed. Mosc. 162): *եւ որպէս նոքա ի վերքաշն գնաց առ աւիրտական Հայկ Լրմէին, եւ առեալ ի նմանէ գԼաբունեան՝ աւերէր զառաւն վրայ մեծաւ քաջութեամբ.* Ibid. ՟Օ (ed. Ven. 130,

ed. Mosc. 170): եւ լուեալ զայս ամենայն թ(ո)ւրքաստանեայց՝ հաւաքեցան 'ի մի, գ[Ա]լիսալոնն կոչեցեալ սուլտան՝ ընդ ինքնեանս առեալ գան 'ի յՈՒհի, եւ աւերեն զտունն Ք իրակայ. ՁԳ (ed. Ven. 139, ed. Mosc. 183): Ոչաքարէ աւերէր զտունն պարսից մինչեւ ցՈՒրտաւիլ.

Dazu füge man noch Ŀazar Pharpetshi, Geschichte S. 253 der Venetianer Ausg. von 1793: եւ բանակեալ անդ զօրն այն, լսէր 'ի վաղիւն թէ մամիկոնեան վահան մօտ է 'ի նա 'ի վարայր վարդյն 'ի հոռոմ տան, 'ի գաւառին որ կոչի շաղագոմ. եւ կարծեցեալ անդ լինել զհմտատախտ-հօրդ մամիկոնեան յանհոգս որպէս 'ի հռոմ տան անկեալ, պնդեալ յանկաճաճս զցայգ 'ի տեղին տեղեակ առաջնորդաք հասանէր ընդ առաւօտուն ծագել.

Zur armenischen Bearbeitung der ‚Sieben weisen Meister'. (Bemerkung zu S. 213 d. B.) — Ausser den drei von mir nach der *Bibliographie Arménienne* angeführten Konstantinopolitaner Ausgaben vom Jahre 1696, 1720 und 1740 der ‚Sieben weisen Meister' gibt es noch eine vierte vom Jahre 1241 = 1792, von welcher ein Exemplar im Besitze der herzoglichen Gothaer Bibliothek sich befindet und auf welche Herr Dr. PERTSCH mich aufmerksam machte. Diese Ausgabe ist nach einer von mir gemachten Vergleichung mit jener von 1740 Seite für Seite und Zeile für Zeile vollkommen identisch; blos in den Vignetten und in dem auf der letzten Seite stehenden ‚Իշատակարան տպագրի ist ein Unterschied vorhanden. — Das Buch ist gedruckt 'ի տպարանի յօհաննիսի եւ պօղոսի.

Anmerkungen zu dem Aufsatze ‚Gemmen mit Pehlevilegenden' von Dr. J. KIRSTE (II, 114 ff.). — (S. 119.) — Der Name, welcher auf der Gemme des k. k. Münzcabinets Nr. 114 vorkommt, nämlich 𐭬𐭥𐭲 𐭩𐭧𐭥𐭧, ist identisch mit dem bei Wardan sich findenden Eigennamen Մեհրուժան *(meḥružan)*, der bei Thomah Artsruni Մեհուժան *(meḥužan)*, bei Moses Chorenatshi Մերուժան *(meružan)* lautet. Der Pahlawilegende 𐭬𐭥𐭲 𐭩𐭧𐭥𐭧 würde auf armenisch Մեհրուժան դպիր *(meḥružan dpir)* ‚Mehruzan, der Schreiber' ganz genau entsprechen.

(S. 121.) — Die Legende auf der Gemme des k. k. Münzcabinets Nr. 130 lese ich (oder 𐭩𐭧𐭥𐭧) 𐭩𐭧𐭥 𐭩𐭲 𐭬𐭥𐭲, ‚der Herr war der Bringer

der Anordnung'. In den ersten fünf Buchstaben ist das Wort [illegible], neup. خدای nicht zu verkennen und jenes Zeichen, welches KIRSTE *d* liest, ist ein *j*. [illegible] ist ganz klar. Jenes Zeichen, welches KIRSTE als *ć* fasst, ist *r* (vgl. das *r* auf der Gemme des Herrn Dr. POLAK, S. 122) und ebenso ist das KIRSTE'sche *š* vielleicht ein *s* (vgl. das *s* an derselben Gemme des Dr. POLAK). Das letzte Zeichen fasse ich als *r*. Das Wort [illegible] oder [illegible] ist = arab. رسم, aram. רשם, ܪܫܡ.

(S. 123.) — Gemme des Herrn Dr. POLAK. Statt *atūr šah* möchte ich *i atrūšān* lesen, da der nach links führende wagrechte Strich am Ende einen Punkt zeigt, den ich für den Ueberrest eines nach unten gehenden senkrechten Striches halte. Ebenso scheint mir jenes Zeichen, welches Dr. KIRSTE für einen Halbmond hält, nichts anderes als ein *i* zu sein. Pahlawi [illegible] ist identisch mit dem im Armenischen sich findenden [illegible] *(atrušan)* ‚Feuertempel'. Ich übersetze daher die Legende dieses Siegels durch ‚(Eigenthum) des Feuertempels'.

FRIEDRICH MÜLLER.

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

Contents of volume V.

Original articles.

	Page
Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II, von D. H. Müller	1
Die ältesten Zendalphabete, von J. Kirste	9
The Age of Viśâkhadatta, by K. H. Dhruva	25
Ґazar Pharpetsi und Koriun, von Fr. Müller	36
Kritische Bearbeitung der Proverbien, von Dr. G. Bickell	79
The new Sanskrit MS. from Mingai, by G. Bühler	103
Die Legende von Citta und Sambhūta, von Ernst Leumann	111
On Indian metrics, by Hermann Jacobi	147
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Fortsetzung), von Dr. G. Bickell	191
On the Origin of the Gupta-Valabhí Era, by G. Bühler	215
Indian Inscriptions to be Read from Below, by G. Bühler	230
'Al-muśaġġar, von Max Grünert	233
Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. Bickel	271
Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections, by H. H. Dhruva	300
A further Note on the Mingai or Bower MS., by G. Bühler	302
Julius Euting's Sinaïtische Inschriften, von J. Karabacek	311
Die Partikel 是 *shí* in Lao-tsï's *Taò-tek-king*, von Franz Kühnert	327

Reviews.

Reinhold Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, von Wilhelm Tomaschek	39
M. J. Schiffers, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen. Amwâs, das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem, von Wilhelm Tomaschek	40
Ignaz Goldziher, Muhammedanische Studien, von Th. Nöldeke	43
J. Jolly, Sacred Books of the East, vol. xxxiii: The Minor Lawbooks, von G. Bühler	49

Page

Mechithar Gōš. Rechtsbuch der Armenier, hg. vom Archimandriten Dr. Waḥan Bastamean, von Friedrich Müller 52

E. Hultzsch. South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, by G. Bühler . 154

Le P. A. Salhani, S. J., Dīwān al-Aḫṭal, von Th. Nöldeke 160

Ludwig Abel: Die sieben Mu'allaḳāt, von Dr. Rudolf Geyer 165

Strzygowski Josef, Dr. Byzantinische Denkmäler, von Fr. Müller 169

M. Bloomfield. The Kauśika-Sūtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dārila and Keśava, by G. Bühler 244

W. Caland. Zur Syntax der Pronomina im Avesta, von Dr. J. Kirste . . . 247

Abel Mechitharean. Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones, von Friedrich Müller 249

Miscellanea.

New Excavations in Mathurā, von G. Bühler 59

Pahlawī, neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte — Bundahišn I, Zeile 1—24. — Verbesserungen und Nachträge zu Band IV, von Friedrich Müller 63

Mittheilung für Armenisten, von Stephan Kanajanz 77

Dr. Führer's Excavations at Mathurā, by G. Bühler 175

Das Alter der babylonischen Monatsnamen, von Bruno Meissner 180

Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžu'ischen Schrift. — Neupersische und armenische Etymologien. — Bemerkungen über armenische Texte, von Friedrich Müller 182

Bemerkungen über die Zendalphabete und die Zendschrift. — Neupersische, armenische und pahlawi Etymologien, von Friedrich Müller 250

Nārastān Ruins, Kashmir, September 10, 1891, by M. A. Stein 343

Dr. Stein's researches in Kashmir, by G. Bühler 345

Bemerkungen über awestische, pahlawi und neupersische Etymologien, von Friedrich Müller 348

2.06 W

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^RO 1

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & CIE.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. KOEHLER'S ANTIQUARIUM, Leipzig, Universitätsstrasse 26.

(Gegründet 1847.)

Specialgeschäft für Orientalische Literatur.

Sorgfältigste und schnellste Ausführung aller diesbezüglichen Aufträge.

Soeben erschienen in meinem Commissionsverlage:

Bibliotheca arabico-hispana;

Tomus VII. **Aben-Alfarabi,** historia virorum doctorum Andalusiae (Dictionarium biograph.). Arab. nunc primum ed. Fr. Codera. Vol. I. Matriti 1891. 414 S. arab. Text. M. 20.—

Vollers, K., Lehrbuch der aegypto-arabischen Umgangssprache, mit Uebungen und Glossar. Kairo 1890. XI und 231 S. M. 6.—

Dieses vortreffliche Buch ist ausschliesslich für den „praktischen Gebrauch" bestimmt; es Grunde liegt die Mundart von Kairo, die sich im Ganzen mit den Idiomen der übrigen ägyptischen Städte deckt. — Vergleiche Recension in Nr. 8 des Literarischen Centralblatts.

Zeitlin, William, bibliotheca hebraica post Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Literatur, seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1889. Nach alphabetischer Reihenfolge der Autoren nebst Indices der hebräischen Büchertitel und der citirten Autornamen. 2. Aufl. 1. Hälfte (A—M). Leipzig 1891. II und 248 S. M. 7.50.

Eine Frucht 20-jähriger Sammel-Arbeit. Die Titelangaben beruhen auf Autopsie, sind dahe durchaus zuverlässig, die früheren diesbezüglichen Angaben von Fürst, Benjacob etc. vielfach berichtigend und ergänzend. Soweit thunlich sind die Autoren mit biographischen Daten etc. versehen, sowie die Seitenzahlen angegeben. Zugaben, die gewiss dankbar angenommen werden. — Die 2. Hälfte dieses, einem nothwendigen Bedürfnisse abhelfenden Werkes wird im Laufe dieses Jahres erscheinen.

Ferner liefere ich zu den beigesetzten Preisen (franco innerhalb Deutschlands und Oesterreich-Ungarns):

Beidhawi commentarius in Coranum, ex codd. Paris., Dresd. et Lips., ed. HO. Fleischer, cum indice. a W. Fell. 2 voll. (7 partes). 4. Lips. 1846—1878. Vergriffen. M. 68.—

Bibliotheca arabico-hispana:

Tomus I. II. **Aben-Pascualis,** Assila (Dictionarium biograph.). Arabice nunc primum ed. Fr. Codera. 2 voll. Matriti 1883. 767 S. arab. Text. M. 45.—

Tomus III. **Adh-Dhabbi,** Desiderium quaerentis historiam populi Andalusiae. (Dictionarium biograph.). Primum ed. F. Codera et J. Ribera. Cum 1 facsim. Matriti 1885. XXV und 642 S. arab. Text. M. 33.—

Tomus IV. **Aben Al-Abbar,** Almochâm (dictionarium ord. alphab.) de discipulis Abu Ali Assadafi. Nunc primum arab. ed., indicibus add., F. Codera et Zaydin. Lex. 8. Matriti 1886. XIX und 368 S. arab. Text. M. 20.—

Tomus V. VI. **Aben Al-Abbar,** Complementum libri Assilah (diction. biograph.). Arab. nunc primum ed. indices add. F. Codera et Zaydin. Vol. I. II. Matriti 1887—1889. 412 und 564 S. M. 46.—

Eguilaz y Yanguas, Leop. de, Glosario etimolog. de las palabras españolas (castell., catal., gallegas, mallorq., portug., valencianas y bascongadas) de origen oriental (arabe, hebreo, malayo, persa y turco). Gr. 8. Granada 1886. XXIV und 591 S. M. 25.—

„Ein wissenschaftlich werthvolles Buch, welches die denselben Gegenstand behandelnden in Deutschland und Holland erschienenen Werke an Reichhaltigkeit des Stoffes sehr bedeutend übertrifft."

Ibn Hischâm, Das Leben Muhammeds. Aus den Hss. zu Berlin, Leipzig, Gotha und Leyden, mit Einleitung, Anmerkungen, Varianten und Register herausgegeben von F. Wüstenfeld. 2 Bände in 3 Theilen. Gött. 1857—1860. Broschirt unbeschnitten. M. 30.—

Simonet, F. J., Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los Mozárabes, preced. de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe. Lex. 8. Madrid 1888. 236 und 628 S. mit 1 Facsimile-Tafel. M. 24.—

Tâdsch al-'arûs dschawâhir al-qâmûs. Das berühmte Wörterbuch des Imâm Muhibb ed-dîn Abû-l-feid. 10 Bände. Gr. 4. Bulac 1307—1308 (1889—1890). M. 110.—

Der Subscriptionspreis ist erloschen.

Glossen zum Corpus Inscriptionum Semiticarum II.[1]

Von

D. H. Müller.

Neben Phönikiern und Hebräern kennt die Bibel und kennen die alten Schriftsteller in Nordsyrien und Mesopotamien verschiedene aramäische Völker und Reiche. Im Gegensatze zu den beiden genannten Völkern scheinen die Stämme aramäischer Zunge niemals von einer gemeinsamen religiösen oder staatlichen Idee beseelt gewesen zu sein. Selbstständigkeit des Geistes und Charakters sind niemals diesem Volksstamm eigenthümlich gewesen. Die Berührung zwischen Aramäern und Hebräern geht durch Jahrtausende hindurch. In älterer Zeit von Hebräern und Phönikiern zurückgedrängt, beweisen die aramäischen Idiome eine merkwürdige Zähigkeit. Ohne politische Macht und ohne eine grosse Literatur behaupteten sie nicht nur ihr Terrain, sondern verdrängen nach und nach die hebräisch-phönikischen Dialecte und setzen sich an ihrer Stelle fest. Grade wegen des Mangels jeder religiösen und politischen Prägung eignete sich ihre Sprache als Mittlerin für verschiedene Völker und eroberte sich schon früh eine Stellung als Amts- und Administrationssprache in den grossen vorderasiatischen Reichen. Nichts ist für die Zähigkeit und Schmiegsamkeit des Aramäischen charakteristischer als die Thatsache, dass es während des zweiten jüdischen Reiches, wo die nationale und

[1] *Corpus Inscriptionum Semiticarum ab Academia Inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars secunda Inscriptiones aramaicas continens.* tomus I. Parisiis. E Reipublicae typographeo MDCCCLXXXIX.

religiöse Begeisterung des jüdischen Volkes den Höhepunkt erreicht hatte, mit der Sprache der Bibel, dem Hebräischen, den Kampf aufnehmen und es bei den Juden selbst verdrängen konnte. Zur Zeit Jesu sprach man in Jerusalem wie in Galiläa grösstentheils Aramäisch, und für Jahrhunderte blieb das Aramäische bei den Juden im Leben und in der Literatur vorherrschend. Wie sich die aramäischen Völker ohne Widerstand vor der politischen Macht der Griechen und Römer beugten, so fügte sich auch ihre Sprache dem fremden Joche, unterwarf sich ihrem Geiste und rettete so ihr unselbstständiges Dasein. Es gelang sogar den Aramäern in späteren Jahrhunderten wieder für kürzere oder längere Zeit eine gewisse politische Macht zu bekommen. In Palmyra, dem alten Tadmor, der Wüstenstadt, welche einst von Salomo gegründet worden war, blühte um das zweite Jahrhundert nach Christi ein Staatswesen, welches nach Art der Hansa-Städte seine Kraft in seinem Handel besass. Ohne höhere Ziele als das Wohlsein seiner Bürger waltete in Palmyra ein Geschlecht von Grosshändlern, welche das Erwerben und Geniessen und das gute Angedenken in der Vaterstadt zu bewahren als den höchsten Zweck ihres Daseins ansahen. Die Ruinen dieser prunkhaften und säulenreichen Handelsmetropole am Saume der Wüste bergen eine grosse Anzahl aramäischer und aramäisch-griechischer Inschriften.

Ein anderes aramäisches Staatswesen erhielt sich durch mehrere Jahrhunderte, im Nordwesten der arabischen Halbinsel, in Petra und al-Ḥigr. Auch dieses Reich verdankte seinen Bestand und seine Grösse dem Handel, welcher in alter Zeit seinen Weg durch die arabische Halbinsel genommen hatte. Die Nabatäer wurden von allen politischen und kriegerischen Ereignissen Vorderasiens berührt. In den Kriegsberichten assyrischer Könige wird ihrer gedacht, an den Kämpfen der Nachfolger Alexanders des Grossen sind sie betheiligt, sie gewähren Hohenpriestern aus dem Geschlechte der Hasmonäer Zuflucht und stehen bald in freundlichen bald in feindlichen Beziehungen zu den jüdischen Königen. Später geriethen sie immer mehr in Abhängigkeit von den Römern, denen sie unter Augustus als Führer der Expedition nach Südarabien dienen mussten.

Wie das Aramäische in Palästina die alte Sprache der Bibel verdrängte, so hat es auch hier sich in fremdem Gebiete und unter einer arabischen Bevölkerung festgesetzt. Die Stifter der nabatäischen Inschriften führen meistens arabische Namen, auch sonst sind arabische Wörter und grammatische Einflüsse in der Sprache erkennbar.

In neuester Zeit hat man nicht nur aus den Felsengräbern der Nabatäer, welche allein ihre Wohnsitze überdauerten, zahlreiche Denkmäler mitgebracht, sondern auch in Teimâ alterthümliche aramäische Inschriften entdeckt, von denen man annehmen darf, dass sie im fünften oder sechsten Jahrhundert v. Ch. gesetzt worden sind.

Ausser diesen durch besondere Schriften und dialectische Eigenthümlichkeiten ausgezeichneten Zweigen der aramäischen Epigraphik, sind noch grössere oder kleinere Inschriften zu verzeichnen, welche sich in Egypten an verschiedenen Orten erhalten haben. Daselbst, im Lande des Papyrus, sind auch allerlei Aufzeichnungen und Ueberreste literarischer Producte auf diesem Beschreibestoffe entdeckt worden. Vereinzelt treten auch aramäische Inschriften in Kleinasien, Atropatene und anderwärts auf.

Im alten Babylon und Assyrien, den Ländern der Keilschrift, wo nach alter Ueberlieferung auch Aramäer gewohnt haben sollen, sind die Spuren aramäischer Epigraphik im Verhältniss zu den zahllosen Denkmälern in Keilzeichen äusserst geringfügig, aber immerhin ausreichend um uns die Existenz aramäischer Schrift und Sprache in Mesopotamien sicherzustellen. Meistentheils sind es Kaufverträge und andere Rechtsurkunden auf gebrannten Thontäfelchen, welche neben dem ausführlichen officiellen Text in Keilzeichen eine kürzere oder längere Inhaltsangabe in aramäischer Schrift und Sprache enthalten. Diese kurzen Inschriften bieten den Vortheil, dass man sie nach den datirten Keilinschriften der Zeit nach genau oder annähernd genau bestimmen kann. Sie bieten uns so eine Reihe sicherer Anhaltspunkte für die Geschichte der aramäischen Schrift.

Nach dieser kurzen Uebersicht über die verschiedenen Zweige der aramäischen Epigraphik, wird man den Weg, der bei der Publication der aramäischen Inschriften einzuschlagen war, erkennen und

vollkommen das Vorgehen des Herausgebers billigen, welcher die mannigfachen Inschriften-Gruppen besonders behandelt und sich dabei von schriftgeschichtlichen und geographischen Momenten leiten lässt.

Der Editor dieses Theiles, M. de Vogüé, hat sich längst als Meister auf dem Gebiete nordsemitischer Epigraphik und der Geschichte der semitischen Schrift bewährt. Man kann sich nur darüber freuen, dass die Bearbeitung des aramäischen Bandes in so gute Hände gelegt wurde und dass sie den grossen Erwartungen entspricht, die man an die Editionen der Académie des Inscriptions et Belles Lettres zu stellen berechtigt ist.

Das Vorwort, welches dem ersten vorliegenden Hefte vorangeschickt wird, ist besonders durch die Entwicklung der paläographischen Grundsätze wichtig, welche den Autor bei der Eintheilung und Bestimmung der Inschriften geleitet haben. In der ältesten Zeit ist eine Scheidung zwischen den phönikischen und aramäischen Alphabeten nicht möglich. Da muss die Sprache entscheiden, welcher Gruppe eine Inschrift angehört. Leichte Spuren der Trennung zeigen sich im siebenten Jahrhundert besonders an den Köpfen der Buchstaben *b*, *d*, *r*, welche die geschlossenen Formen leicht öffnen, und an dem *h*, welches eine veränderte Gestalt erhält. Noch weiter in derselben Richtung entwickelt sich das aramäische Alphabet im sechsten Jahrhundert. Ausser den angeführten Buchstaben erhält auch das *'Aïn* die offene Form, und das *Samech* und *Schîn* verlieren die wellenförmigen Linien. Das fünfte Jahrhundert bringt insbesondere Veränderungen in der Form der Buchstaben *Jod* und *Zain*. Vom vierten Jahrhunderte ab erfolgt die Umbildung der alten Schrift in die sogenannte Quadratschrift, die in allen Alphabeten, im Nabatäischen, Palmyrenischen auftritt und besonders im Hebräischen zur schärfsten Ausprägung gelangt.

Die eigentlichen aramäischen Inschriften (Inscriptiones aramaicae proprie dictae) bilden den Inhalt des ersten Heftes und der ersten Section. Das erste, umfangreichste Capitel behandelt die in Assyrien und Babylonien gefundenen Inschriften (Nr. 1—107) und zerfällt in vier Artikel, von denen der erste den ninivetischen (1—52), der zweite den babylonischen (53—71) gewidmet ist. Artikel 3 enthält

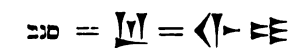
eine in Tello von Sarzec entdeckte griechisch-aramäische Inschrift, während im vierten Artikel Inschriften zweifelhafter Provenienz, in Syrien oder Assyrien gefunden, (73—107) besprochen werden.

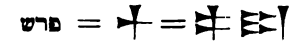
Das zweite Capitel (108—110) verzeichnet die in Kleinasien, das dritte und vierte die in Atropatene und Griechenland gefundenen Inschriften. Das fünfte Capitel enthält die in jüngster Zeit aus Arabien mitgebrachten Denkmäler (Teimâ und al Hiǵr 111—121), während das letzte sechste, in diesem Hefte noch nicht abgeschlossene Capitel lauter Inschriften ägyptischer Provenienz behandelt.

Gleich die ersten Gerichtsinschriften aus Ninive bieten eine Reihe von räthselhaften Erscheinungen, deren Erklärung die Herausgeber wohl versucht haben, die jedoch principiell, wie mir scheint, anders aufgefasst werden müssen. So ist ihnen zunächst in der öfters wiederkehrenden Phrase מנן זי מלך oder מנה מלך (1. 2. 3. 4. 5. 6. 8. 9.) der Status absolutus מלך statt des zu erwartenden מלכא (wie ארקא) aufgefallen. Die Herausgeber erklären dies als *Assyriasmus* und weisen auf eine Reihe weiterer Entlehnungen aus dem Assyrischen hin. Nun lässt sich allerdings nicht leugnen, dass in vielen Fällen das assyrische Wort in aramäischer Schrift wiedergegeben wird. So kann kein Zweifel sein dass סנב = ist assyrisch. 𒁹𒁹 *šinibu* $^2/_3$ (Nr. 7), פרש = ist assyrisch. *parasu* $^1/_2$ (Nr. 10), לאם = *limmu* Jahr (Nr. 38). Dagegen kann מלך keine assyrische Entlehnung sein, weil dort das gewöhnliche Wort für König *šarru* ist. Die Annahme, dass der Gebrauch des Status absolutus statt des emphaticus ein Hebraismus sei, ist von vorneherein nicht zulässig, weil nach hebräischen Sprachgesetzen ebensogut המלך zu erwarten wäre, wie nach aramäischen מלכא. Wenn die Herausgeber mit dem Ausdrucke *Assyriasmus* nur sagen wollen, dass מלך dem assyrischen *šarru* nachgebildet ist, wo die Unterscheidung zwischen Absolutus und Emphaticus nicht ausgedrückt wird, so habe ich gegen diese Auffassung nichts einzuwenden; nöthig scheint sie mir jedoch nicht zu sein.

Anders stellt sich freilich die Behauptung, dass שלשא für aramäisch תלתא (Nr. 3), שקלן für aramäisch תקלן (13. 14.), אשת für aramäisch אתתא (15) dem Assyrischen entlehnt sind. Dagegen sprechen

lautliche Gründe. Um dies zu beweisen, muss ich zuerst an die Gesetze erinnern, die bei der Entlehnung von Wörtern mit *š* und *ṣ* aus dem Assyrischen und Babylonischen ins Hebräische und Aramäische beobachtet werden. Das assyrische *š* wird bekanntlich im Hebräischen durch ס, das assyrische *ṣ* durch hebräisches צ wiedergegeben. Dagegen wird babylonisches *š* hebräisch durch ש, babylonisches *ṣ* durch ס ausgedrückt. Wenden wir diese Gesetze auf die in den aramäischen Inschriften vorkommenden assyrischen Eigennamen und Entlehnungen an, so ergiebt sich folgende Uebersicht:

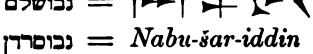
Nr. 7 סנב =  *šinibu* $^2/_3$ also ס = assyr. *š*

Nr. 10 פרש =  *parasu* $^1/_2$ ש = assyr. *ṣ*

Nr. 17 הושע = *U-si-'* n. pr. ש = assyr. *ṣ*

Nr. 19 חבש = *Ḫambusu* n. pr. ש = assyr. *ṣ*

Nr. 22 ארבלסר = *Arbail-aširat* n. pr. ס = assyr. *š*

Nr. 25 נבושלם =  *Nabu-sal-lim* n. pr. ש = assyr. *ṣ*

Nr. 29 נבוסרדן = *Nabu-šar-iddin* n. pr. ס = assyr. *š*

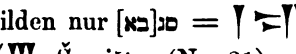
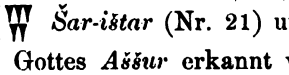
Nr. 32 שרכן = *Sitir-kânu*[1] n. pr. ש = assyr. *ṣ*

Nr. 33 נבסרצר = *Nabu-šar-uṣur* n. pr. ס = assyr. *š*

Nr. 39 סרנרי = *Šarru-nûri* n. pr. ס = assyr. *š*

Nr. 43 אסרחם = *Ašurâm* n. pr. ס = assyr. *š*

Nr. 50 אסרסרצר = *Ašur-šar-uṣur* ס = assyr. *š*

Aus dieser Zusammenstellung geht unzweifelhaft hervor, dass der Lautwechsel in diesen Texten genau beobachtet worden ist. Ausnahmen bilden nur [בא]סנ =  *Si-gab-a* (Nr. 17), [תר]סראש  *Šar-ištar* (Nr. 21) und אשרחב (Nr. 36), wenn darin der Name des Gottes *Aššur* erkannt werden soll.

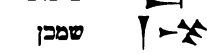
Ebenso wie in den assyrischen, so bewährt sich auch das erkannte Gesetz in den babylonischen Inschriften. Hier entspricht also

Nr. 59 בלשן ( ) *Bêlšunu* ש = babyl. *š*

Nr. 61 מרסנלמר *Mar-e-šag-gil-lumur* ס = babyl. *ṣ*

[1] Wie der Name im assyrischen Text lautet, nicht סרכן.

Nr. 65 כישוש *Ki-šamaš* ש = babyl. *š*

Nr. 71 שמכן  *Śum-kin* ש = babyl. *š*

Demnach kann die Ergänzung [ז]כם (Nr. 67) nicht richtig sein, weil nach dem babylonischen *Zabiši* זכש erwartet werden müsste.

Man darf daher auch die Inschrift 88 (Mossul) שנסרצר *Sin-šar-uṣur* als eine assyrische bezeichnen, während Nr. 97 כלוירשמש *Kul-zir-šamaš* gewiss babylonische Provenienz bekundet.

Es kann nach diesem regelmässigen, streng eingehaltenen Lautwechsel nicht angenommen werden, dass bei der Entlehnung der Wörter שלשא, שקלן und אשת dieses Gesetz nicht beobachtet worden ist. Man muss vielmehr zugeben, dass hier aramäische Wörter in anderer Schreibweise vorliegen.[1] Der Laut, welcher im Arabischen durch ث ausgedrückt wird, und welcher, wie ich glaube, schon im Ursemitischen vorhanden war, musste im nordsemitischen Alphabete, wo ein adaequates Zeichen nicht existirt, entweder durch ש oder durch ת wiedergegeben werden. Im Hebräischen griff das ש durch, während das Aramäische in späterer Zeit diesen Laut durch ת umschreibt. Es scheint nun, dass in alter Zeit das ש hierfür verwendet worden ist. Wir dürfen uns hierüber ebensowenig wundern, wie über die Thatsache, dass das ז, wie längst bekannt ist, in diesen Inschriften und in den in Arabien und Aegypten gefundenen für arabisches ز steht, wo die späteren aramäischen Schriften ד haben.

Diese Thatsache gestattet aber durchaus nicht den Schluss zu ziehen, dass in den in Babylon und Assyrien gesprochenen Dialecten die Laute, welche später in der Schrift durch ת und ד wiedergegeben wurden, wirklich *š* und *z* gesprochen worden sind. Es ist nur eine

[1] Während des Druckes ist mir der Aufsatz J. HALÉVY's ‚Note sur quelques textes araméens du Corpus' (*Revue des Études juives*, tome XXI, p. 224 seq.) zugekommen, wo in Bezug auf die Schreibung ש für ת eine ähnliche Anschauung ausgesprochen wird. So sehr mich die Uebereinstimmung mit dem scharfsinnigen Forscher in der Auffassung der Thatsache freut, so muss ich doch betonen, dass ich mit den aus derselben gezogenen Conclusionen durchaus nicht einverstanden bin. Ich halte nach wie vor die Pluralität der semitischen Laute für älter und

Unbeholfenheit der Schrift und der Mangel adaequater Zeichen, die sich in der verschiedenen Wiedergabe der alten Laute offenbaren.

Das ז erhielt sich jedoch länger als das ש, so in den Inschriften von Teimâ, wo das ז durchwegs noch erhalten ist, während schon die Form מיתבא auftritt.

An Einzelheiten habe ich wenig zu bemerken. In Nr. 96 (S. 93) halte ich die Gleichstellung von רחם mit sab. רחת für ganz unmöglich. Die Lesung scheint mir unsicher zu sein. Leider ist die Abbildung so schwach, dass ich trotz mühevoller Untersuchung eine andere Lesung nicht vorzuschlagen wage. Es sei ferner darauf hingewiesen, dass S. 100 zu Nr. 108 noch immer gesagt wird ‚a סתר abscondere, excutere, unde etiam contradicere'. In dem aramäischen סתר sind, wie ich schon an anderer Stelle nachgewiesen, zwei verschiedene Wurzelgruppen zusammengefallen:

a) arab. ستر hebr. סתר aram. סתר verbergen

b) arab. شتر (sab.)X3(hebr. שתר (1 Sam. 5, 9) aram. סתר zerstören und widersprechen.

Zu הגם (S. 111) hätte das, was ich in der *Oesterr. Monatsschrift für den Orient*, 1884, p. 209 gesagt habe, erwähnt werden müssen. Es scheint mir auch jetzt noch, dass dieses רגם, welches auf der Inschrift von Teimâ vorkommt, wo auch von Palmenbäumen die Rede ist, nicht zu trennen sei von أُجُم im Verse des Imrulqais XLVIII, 71 (nach der Lesung der Varianten und des Hamdânî 229, 10):

وَتَيْمَاءَ لَمْ يَتْرُكْ بِها جِذْعَ نَخْلَةٍ
وَلَا أُجُمًا إِلَّا مَشِيدًا بِجَنْدَلِ

Die ältesten Zendalphabete.

von

J. Kirste.

1. Die Resultate, zu denen Lepsius durch Vergleichung einiger Zendalphabete in seinem bekannten Aufsatze *Abh. d. Berl. Acad.* 1862 gelangt war, sind durch die neuere Forschung nur zum Theile bestätigt worden,[1] und es dürfte daher an der Zeit sein seine Arbeit einer Nachprüfung zu unterwerfen und zu untersuchen, ob die Reconstruction des ursprünglichen Zendalphabetes, welche Lepsius auf S. 335 der erwähnten Abhandlung gibt,[2] Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit hat.

Lepsius hatte sieben Alphabete zu seiner Verfügung, von denen jedoch die drei letzten einer neueren Redaction angehören, zu der sich auch die von Salemann *Travaux de la troisième session du congrès int. des orient.* Petersburg 1879, tome II mitgetheilten stellen. Zu den vier ältesten Alphabeten Lepsius', die wir der Reihe nach mit L.[1], L.[2], L.[3], L.[4] bezeichnen wollen, hat Spiegel (*Vgl. Gramm. d. alteran. Spr.* 1882, 13) ein fünftes gefügt, von uns als Sp.[2] angeführt. Diese fünf Alphabete ordnen sämmtliche Buchstaben in 27 Gruppen ein, ein Umstand, auf den Lepsius (p. 337) selbst aufmerksam macht, wonach es nur um so mehr auffällt, dass er bei der ersten, vorläufigen Reconstruction (p. 315, 316) seinen Alphabeten 1 und 2 nur 26 Gruppen zutheilt.

[1] Vgl. Hübschmann, *K. Z.* 24, 370.

[2] In der Columne 4 steht in Folge eines Druckfehlers ℭ statt ℱ.

Zuerst werden, von Gruppe 1—17, die Consonanten aufgezählt, dann folgen von Gr. 18—27 die Vocale. Bezüglich der letzteren scheiden sich die fünf Alphabete in zwei Classen; es gehören näher zusammen L.[1] L.[2] und Sp.[2], während L.[3] und L.[4] eine andere Anordnung haben. Vielleicht erklärt sich dies daraus, dass die Vocale erst später zugefügt wurden.

2. Wir beginnen mit den Vocalen und lassen auf L.[1] gleich Sp.[2] folgen, da diese beiden Alphabete sich am nächsten stehen.

Gruppe	L.[1]	Sp.[2]	L.[2]
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]
25	[illegible]	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Bezüglich der Gruppe 18 meint Lepsius (p. 311), es wäre klar, dass das Zeichen [illegible] in [illegible] und [illegible] aufzulösen sei. Dagegen spricht jedoch, dass eine Zusammenziehung der Buchstaben [illegible] und [illegible] gegen den Ductus der Zendschrift ist, während umgekehrt das Auseinanderfallen eines ursprünglichen [illegible], woraus sich [illegible] ergibt, deshalb leicht begreiflich ist, weil der Schreiber für den linken Bestandtheil dieses Buchstabens neu anzusetzen hatte. Lösen wir [illegible] auf, so bieten uns die Alphabete keinen Fingerzeig, wohin es selbst zu setzen sei, und Lepsius verweist es daher in seiner Reconstructionstabelle an das Ende. Uebrigens geht er schliesslich noch weiter und setzt in Gr. 18 [illegible]. Dazu bemerke ich, dass [illegible] auf der Linie ruht, während der Schlussbestandtheil von [illegible] unter die Linie hinabreicht und deshalb bei flüchtiger Schreibung leicht für [illegible] genommen werden konnte. Ich bin darnach der Ansicht, dass in Gr. 18 [illegible] stand.

Aus dem in den Gr. 21, 22, 23, 26, 27 zugefügten 𐬀 schliesst Lepsius (p. 333), dass damit nasalirte Vocale bezeichnet werden sollten. Zieht man jedoch in Betracht, dass die Orthographie 𐬀𐬭 statt 𐬭 in den Handschriften eine ganz gewöhnliche ist (Westergaard, *Zend. Pref.* p. 24, n.; Spiegel, *Vgl. Gramm.* 85; Bartholomae, *Hdb.* §§ 45, 47), so haben wir das Recht, in einem Alphabete, in dem es sich blos um die Buchstaben und nicht um die Aussprache handelt, nur die Schreibung 𐬭 zuzulassen. Ebenso wechselt in den Handschriften häufig 𐬀𐬭 mit 𐬀𐬌 (Spiegel, *ib.* 93) und es scheint mir daher keinem Zweifel zu unterliegen, dass wir auch in Gr. 22 das 𐬀 zu tilgen haben. Ziehen wir ferner in Betracht, dass nur im Alphabete L.[2] die Gruppen 21, 22, 23 (man vgl. die lithographirten Tafeln bei Lepsius) so von einander getrennt sind, wie die andern Gruppen, während sie in den andern Alphabeten näher zusammenstehen, gerade so wie Gr. 25, 26, 27, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass das 𐬀 nach 𐬌 in Gr. 23 erst später der Symmetrie halber zugefügt wurde, nachdem seine Vorgänger diesen Zusatz in Folge der schwankenden Orthographie der Handschriften erhalten hatten. Mit der Tilgung des 𐬀 entfällt nun auch die Nöthigung mit Lepsius dem Avestischen nasalirte 𐬬 und 𐬯 zuzuschreiben. Hätte das 𐬀 einen nasalirten Vocal bezeichnen sollen, so müsste man es auch nach 𐬮 in Gr. 25 erwarten; hier steht es aber aus dem Grunde nicht, weil die Handschriften es nur nach 𐬭 zuzufügen pflegen, ein deutlicher Beweis von der Abhängigkeit unserer Alphabete von den Schreibergewohnheiten der Copisten. Ueberblicken wir jetzt die vorgeschlagenen Aenderungen, so tritt sofort zu Tage, dass in den Gr. 18—23 die langen, in den folgenden die kurzen Vocale aufgeführt werden. Daraus ergibt sich, dass 𐬀 in L.[2] 20 nicht richtig ist, wie es ja auch in den beiden anderen Alphabeten durch den Consonanten 𐬵 ersetzt wird. Es muss für 𐬀 stehen. Ebenso muss in der vorhergehenden Gruppe » gestrichen werden, das wohl nur der Symmetrie halber, da in den anstossenden Gruppen immer zwei Buchstaben stehen, zugesetzt wurde. Es folgt ferner, dass wir in Gr. 21 𐬮 und nicht 𐬭, die beide aus 𐬨 *(m)* + 𐬁 *(ā)*, resp. 𐬀 *(a)*, entstanden (s. *Verf. WZKM.* II, 241)

und die in den Handschriften beständig verwechselt werden, zu schreiben haben. Vielleicht steht deshalb in L.² 25 das kurze [illegible] vor dem [illegible].

In Gr. 24 stehen fünf kurze Vocale, die wir durch Vergleichung der drei Alphabete leicht als [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] bestimmen können. Gr. 25 ist schon besprochen, sie enthielt [illegible]. Am meisten sind die beiden letzten Gruppen in Verwirrung gerathen, da sie nur eine Wiederholung von 22, 23 sind, was natürlich nicht richtig sein kann. Von kurzen Vocalen haben wir nur noch zwei [illegible] und [illegible] unterzubringen und es kann sich daher blos noch darum handeln, welches von beiden zuerst stand. Den einzigen Anhaltspunkt für ihre Reihenfolge haben wir in dem in L.² 25 zugeschriebenen [illegible], von dem es wahrscheinlicher ist, dass es aus der nächsten Gruppe, als aus der zweitnächsten eingedrungen ist. Schliesslich handelt es sich noch um den Platz für [illegible], der jedoch nicht zweifelhaft sein kann, da wir es in zwei Alphabeten in Gr. 18 finden, die also ursprünglich von [illegible] [illegible] gebildet wurde, was einerseits zu [illegible] [illegible] corrumpirt, anderseits zu [illegible] vereinfacht wurde. Es folge hier die Vergleichung der Lepsius'schen und meiner Reconstruction mit L.¹:

Gruppe	L.¹	Lepsius (336)	Kirste
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]
25	[illegible]	[illegible]	[illegible]
26	[illegible]	[illegible]	[illegible]
27	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Gegen Lepsius spricht meines Erachtens der Umstand, dass er [illegible] nicht hat und allzuweit vom Originale abweicht.

3. Dieselben Gründe sprechen auch gegen seine Reconstruction der Vocale in den beiden anderen Alphabeten:

Gruppe	L.[3]	L.[4]
16		
17		
18		
19		
20		
21		
22		
23		
24		
25		
26		
27		

Aus der Vergleichung mit den besprochenen Alphabeten ergibt sich, dass wir die Vocale in L.[3] um zwei Nummern herabzurücken haben, was einerseits dadurch bestätigt wird, dass die beiden auf diese Weise ausfallenden letzten Gruppen von Consonanten gebildet werden,[1] andrerseits dadurch, dass sohin die Gruppen der beiden Alphabete sich besser entsprechen: L.[3] 18 = L.[4] 20, L.[3] 22 = L.[4] 24 (wobei nur, wie selbstverständlich, in zu ändern ist). L.[3] 24 enthält , das in L.[4] durch ersetzt ist. Es kann unter den Vocalen aber nur als Platzhalter angesehen werden und da scheint es nicht zweifelhaft, dass es, als auf folgend, den aus den Handschriften beinahe verschwundenen Vocal zu repräsentiren habe. Stand nun mit in einer Gruppe zusammen oder waren diese beiden Vocale in zwei Gruppen vertheilt? Die Antwort darauf gibt der Umstand, dass wenn wir d. h. in dem Alphabete L.[3] auf Grund der Stellung in L.[4] eine eigene Gruppe bilden lassen und in Folge dessen eine zweite Verschiebung um eine Nummer vornehmen, die Gruppen L.[3] 19 = L.[4] 22, L.[3] 20 = L.[4] 23 in schönster Harmonie sind. Dies gibt uns das Recht, die Gruppe 26 des ursprünglichen

[1] Wenn LEPSIUS (328) aus der Anwesenheit von und unter den Vocalen schliesst, dass das Zend vocalische *r* und *l* besessen habe, so ist dies eine Annahme, die mit den bekannten Lautgesetzen in directem Widerspruche steht.

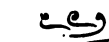
Alphabetes als [illegible], die Gruppe 27 als [illegible] zu bestimmen. Was stand nun in Gr. 25? L.[3] gibt [illegible], L.[4] [illegible]; da das letztere nach dem in den andern Alphabeten gefundenen nicht richtig sein kann, so müssen wir uns an die Ordnung, die in L.[3] vorliegt, halten. Allerdings stehen die Buchstaben [illegible] in L.[4] an der Spitze der Vocale in Gr. 18; dies findet aber seine Erklärung aus der sogleich zu besprechenden Unordnung, die bei den Vocalen [illegible] und [illegible] eingetreten ist. Legen wir die oben angenommene erste Verschiebung um zwei Nummern zu Grunde, so erhalten wir L.[3] 17 [illegible] = L.[4] 19 [illegible], nehmen wir die zweite Verschiebung um drei Nummern vor: L.[3] 16 [illegible] = L.[4] 19 [illegible], d. h. in Worte übersetzt: die beiden Buchstaben [illegible] und [illegible] bildeten ursprünglich je eine Gruppe und wurden erst später in eine und dieselbe Gruppe zusammengezogen. Durch dieses Zusammenziehen wurde die erste Gruppe 18, die ursprünglich [illegible] enthielt, frei und die Buchstaben [illegible], die aus Gruppe 25 verdrängt waren, konnten in die Gruppe 18 gesetzt werden.

Durch diese einfachen Kunstgriffe, durch die wir es vermeiden konnten dem vorliegenden Material auf Grund moderner physiologischer Anschauungen (vgl. Lepsius 334) Gewalt anzuthun, ist es uns gelungen neun Gruppen zu bestimmen; die noch übrige zehnte Gruppe [illegible] steht in beiden Alphabeten an der 21. Stelle, woran zu rütteln wir keinen Grund haben. Das einzige, was uns noch übrig bleibt, ist die Buchstaben [illegible], die, wie wir sehen werden, zu den Consonanten gerechnet wurden, zu streichen. Ich setze hier wieder meine Reconstruction mit einem der Alphabete und zwar mit L.[4], das weniger verderbt ist, und mit der Lepsius'schen in Parallele:

Gruppe	L.[4]	Lepsius (336)	Kirste
18	[illegible]	[illegible]	[illegible]
19	[illegible]	[illegible]	[illegible]
20	[illegible]	[illegible]	[illegible]
21	[illegible]	[illegible]	[illegible]
22	[illegible]	[illegible]	[illegible]
23	[illegible]	[illegible]	[illegible]
24	[illegible]	[illegible]	[illegible]

Gruppe	L.[4]	Lepsius (336)	Kiepert
25			
26			
27			

4. Wir kommen zu den Consonanten und wollen zuerst in einer synoptischen Tabelle das Material vorführen. Das Alphabet Sp.[2] setzen wir neben das ihm zunächst verwandte L.[1]:

Gr.	L.[1]	Sp.[2]	L.[2]	L.[3]	L.[4]
1					
2					
3					
4					
5					
6					
7					
8					
9					
10					
11					
12					
13					
14					
15					
16				23.	
17				26. 27.	

Gleich beim ersten Anblick dieser Tabelle tritt der Umstand zu Tage, dass die drei zuerst angeführten Alphabete nahe zusammenstimmen, dass jedoch auch die beiden letzten, wenn wir, wie wir es bei den Vocalen gethan haben, Verschiebungen annehmen, mit den andern in wenigstens theilweise Uebereinstimmung gebracht werden können. Auch scheint bei L.[3] und L.[4] zuletzt das Bestreben massgebend geworden zu sein, für jede Gruppe nur zwei Zeichen anzunehmen, was jedoch schon durch die gut erhaltene Gruppe 1 widerlegt wird.

Bezeichnen wir der Einfachheit halber das durch die drei ersten Alphabete repräsentirte Uralphabet mit I, so stimmt seine Gruppe 10 mit L.[3] 6, L.[4] 7, Gruppe 11 mit L.[3] 7, L.[4] 8, Gr. 12 mit L.[3] 9, L.[4] 10 u. s. w.

Gehen wir nun zum Einzelnen über, so herrscht bezüglich der Gr. 1 kein Zweifel, da sie in vier Alphabeten von den drei Zeichen 𐬀𐬁𐬂 gebildet wird.

Gruppe 2 enthält 𐬃𐬃, wofür, wie schon LEPSIUS (310) gesehen hat, 𐬄𐬃 gesetzt werden muss. Dass diese Gruppe in L.[3] ausgefallen ist, ersieht man daraus, dass das eine Zeichen 𐬃 in die nächste Gruppe versetzt wurde, während dasselbe in L.[4] sogar zweimal in Gr. 3 und 17 erscheint. Dadurch wurde eben die oben besprochene Verschiebung herbeigeführt.

Die dritte Gruppe besteht aus drei Buchstaben, da das • am Anfange offenbar als Platzhalter zu gelten hat, sonst könnte es in L.[3] und L.[4] nicht durch den Consonanten 𐬛, dessen Werth das • bekanntlich im Pehlevi ebenfalls annehmen kann, ersetzt sein. Einer von diesen drei Buchstaben ist sicher, da er in vier Alphabeten erscheint, nämlich 𐬌. Das beweist uns, dass die andern beiden ebenfalls Nasale waren. Als solche gibt es in der Zendschrift noch 𐬈 und das von SALEMANN in seiner Parsenhandschrift (*l. c.* 507, 512) gefundene 𐬉. Ueber die Reihenfolge, in der diese drei Buchstaben standen, ist es schwer eine Vermuthung zu äussern. Wahrscheinlich stand 𐬌 in der Mitte, nach Ausweis der drei mittleren Alphabete und 𐬉 an letzter Stelle, da seine Form eher in das in drei Alphabeten am Ende stehende 𐬃 übergehen konnte, als die des 𐬈. Aus dem in L.[4] 17 am Ende stehenden 𐬉 ist nichts zu schliessen, da die Form 𐬈 in diesem Alphabete nicht vorkommt, wie ja überhaupt die Formen 𐬈 und 𐬉 in den Handschriften nicht mehr unterschieden werden. Als wahrscheinlich dürfen wir also die Reihenfolge 𐬈 𐬌 𐬉 ansetzen.

In der vierten Gruppe geben die drei ersten Alphabete übereinstimmend 𐬛𐬭. Das Zusammenstehen dieser beiden Buchstaben wird bestätigt durch die Gr. 5 in LEPSIUS' fünftem Alphabet, ebenso wie durch dieselbe Gruppe in SALEMANN's Alphabet III. Das 𐬀 nach dem 𐬭 in

L.[2] zeigt wohl nur die palatale Natur dieses Buchstaben, ebenso wie das [illegible] nach dem [illegible] die gutturale des letzteren an.[1] Das schliessende [illegible] ist entweder ein ganz müssiger Zusatz oder eine Wiederholung der beiden Aussprachezeichen [illegible] mit Verwandlung des [illegible] in den Halbvocal.

In Gruppe 5 haben wir ebenfalls ein [illegible] nach dem [illegible] in zwei Alphabeten; hier scheint es mir jedoch nur die Pehleviform des folgenden [illegible] zu repräsentiren. Diese Gruppe des Alphabetes I entspricht der Gr. 2 der beiden letzten Alphabete. Die Anwesenheit der Liquidae in Alphabet I lässt sich weder graphisch, noch lautlich rechtfertigen und erklärt sich daraus, dass diese Buchstaben aus ihrer ursprünglichen Gruppe ausfielen und dann irgendwo zugesetzt wurden. Direct bestätigt wird dies durch die Alphabete L.[3] und L.[4], in denen sie unter die Vocale gerathen sind (L.[3] 23, 26, 27; L.[4] 25). Gruppe 5 bestand also nach diesen Auseinandersetzungen aus [illegible] [illegible], oder, wenn wir die Reihenfolge der beiden letzten Alphabete, die deswegen mehr Wahrscheinlichkeit hat, weil bei ihnen diese Gruppe nicht durch Zusätze alterirt wurde, acceptiren, aus [illegible] [illegible].

Gr. 6 des Alphabetes I findet sich in den zwei letzten Alphabeten gar nicht, sie muss aber schon deshalb richtig sein, weil die in ihr enthaltenen drei Buchstaben in den beiden letzten Alphabeten in ganz verschiedene Gruppen eingefügt sind. [illegible] fehlt übrigens in L.[3] ganz.

Gr. 7 der drei ersten Alphabete scheint der Gr. 4 der letzten zu entsprechen, wenn wir [illegible] in [illegible] verändern und Abfall des schliessenden [illegible], das bekanntlich ein seltener Buchstabe ist, annehmen. Das [illegible] in L.[2] kann nicht richtig sein, da es in der nächsten Gruppe vorkommt. Vielleicht stand an seiner Stelle [illegible], wie in Salemann's Alphabet III, Gr. 10. Die Reihenfolge [illegible] [illegible] [illegible] der beiden ersten Alphabete findet sich jedoch auch in Lepsius' fünftem Alphabet Gr. 10 und ich halte sie daher für die richtige.

Gr. 8 der drei ersten Alphabete entspricht L.[3] 5 und L.[4] 6. Die letzteren zeigen, dass [illegible] und [illegible] der ersten Alphabete ein ungehöriger

[1] Oder ist [illegible] bloss die Pehleviwiederholung für [illegible]?

Zusatz ist. Das ı oder ʅ muss hier Platzhalter für einen obsoleten Buchstaben sein, da wir in Salemann's Alphabet II Gr. 11 ⁎, Gr. 12 ⁎, in seinem Alphabet III, Gr. 9 die beiden Zeichen hintereinander finden. Wir haben darnach das Recht, die Gruppe als ⁎ ⁎ zu bestimmen.

Die Gruppe 9 der drei ersten Alphabete hat in den beiden letzten nichts Entsprechendes. Da wir die *n*-Laute schon absolvirt haben, so kann hier der *n*-Strich nur wieder als Platzhalter aufgefasst werden, ferner haben wir bereits das ⁎, wenn es am Anfange steht, in gleicher Verwendung gesehen (Gr. 3). Dieselbe Bedeutung muss jedoch auch das am Schlusse stehende ⁎ gehabt haben, da abgesehen davon, dass höchstens das voranstehende ⁎⁎ als den vorhergehenden Nasal modificirend angesehen werden kann, im Alphabete L.[2] zwischen dem Nasal und dem ⁎⁎ noch ein ⁎ eingeschoben ist. Wir erhalten auf diese Weise die Andeutung, dass in dieser Gruppe ursprünglich vier Buchstaben standen [⁎.⁎⁎ı.⁎ı.⁎] und dies waren, wie man sogleich sieht, die vier Liquiden, von denen wir zwei bereits als Eindringlinge aus Gr. 5 fortweisen mussten. Alle vier finden sich im Alphabet L.[3] in den letzten Gruppen, zwei von ihnen in Gr. 25 von L.[4], während sie im fünften Alphabete Lepsius' regelrecht unter den Consonanten stehen (Gr. 7, 15). Ueber ihre Reihenfolge können Zweifel entstehen, doch ist zu beachten, dass in L.[3] 23 das aspirirte *r*, in L.[5] 15 das aspirirte *l* voran steht. Ferner beachte man, dass, wenn wir annehmen, dass die Gruppe mit dem aspirirten *r* begann, die Hinzufügung dieses r zu dem Hauchlaute ⁎ in Gr. 5 wenigstens einen Schein von Berechtigung erhält. Vielleicht hat man sogar deshalb in Gr. 5 der Alphabete Sp.[2], L.[2] ein ⁎ vor dem ⁎ eingefügt, weil die Gruppe ⁎ das früher dagestandene ⁎ zu repräsentiren hatte und man deshalb noch ein ⁎ in der Form ⁎ schreiben zu müssen glaubte. Man könnte noch verschiedene Vermuthungen in dieser Richtung aufstellen. Aus dem Vorstehenden dürfte wenigstens die Wahrscheinlichkeit hervorgehen, dass in Gr. 9 die Reihenfolge ⁎ ⁎ ⁎ ⁎ war.

Die nächsten Gruppen verursachen viel weniger Schwierigkeiten. In Gr. 10 bedeutet das ⁎ in L.[2] wieder einen Platzhalter, da wir in

Lepsius' Alphabet 5, Gr. 6 und Salemann's Alphabet III die vier Dentale [illegible] finden.

Gr. 11 des Alphabets I entspricht, wie schon oben bemerkt, genau je einer Gruppe der beiden letzten Alphabete. Die Aspirata steht voran, mit Ausnahme von L.[4] 8.

Ebenso ist dies der Fall in der nächsten Gruppe. Das [illegible] von L.[2] ist natürlich in [illegible] zu ändern.

Gr. 13 macht gar keine Schwierigkeit, ebensowenig Gr. 14, mit der auch Gr. 16 von L.[5] stimmt.

In Gr. 15 stand, wie aus der Vergleichung der Alphabete L.[1] und Sp.[2] mit L.[3] 12 und L.[4] 13 hervorgeht, an erster Stelle [illegible]. An zweiter Stelle kann nichts Anderes als [illegible] gestanden sein, da [illegible] die Variante von L.[4], und [illegible], die Variante von Sp.[2], schon vorgekommen sind.

In der vorletzten Gruppe standen offenbar die *y*-Laute [illegible], die in dieser Reihenfolge sich in Lepsius' Alphabet 5, Gr. 20 finden. Daraus folgt aber implicite, dass in der vorhergehenden Gruppe das schliessende [illegible] in L.[2] der Platzhalter für [illegible] ist.

Für die letzte Gruppe bleibt dann schliesslich nur mehr [illegible] übrig, das in der That sich in den drei ersten Alphabeten findet, wobei vielleicht der Umstand nicht ausser Betracht zu lassen ist, dass in L.[5] 21 [illegible] ebenfalls auf die Gruppe der *y*-Laute folgt.

Wir erhalten somit 43 Consonanten, die mit den 16 Vocalzeichen 59 Buchstaben ergeben. Es würde also ein Buchstabe zu der von Mas'ūdī (Lepsius 338) berichteten Anzahl von 60 Zeichen fehlen. Das einzige Zeichen, das uns die Zendalphabete noch bieten, ist die verkürzte Form des [illegible], wie sie bei Lepsius Alph. 6, Gr. 2 und bei Salemann in derselben Gruppe der Alphabete II und III sich findet. Sie unterscheidet sich von dem [illegible] nur durch die Krümmung (s. meinen Aufsatz *Zur Pehlevipaläographie* in den *Mitth. Pap. Erzh. Rainer* IV, 1888), von dem [illegible] durch das Fehlen des langen Schweifes und konnte in den Alphabeten wohl leicht verloren gehen. Setzen wir sie hinter das [illegible] in unsere Reconstructionstabelle, so erhält diese folgende Gestalt:

Gruppe	L.[1]	LEPSIUS (335)	KIRSTE
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			
11			
12			
13			
14			
15			
16			
17			

Unsere Aufgabe ist hiermit eigentlich zu Ende, doch dürfte es sich empfehlen zur Festigung des gewonnenen Resultates einen Blick auf die jüngeren Alphabete L.[5], [6], [7], SALEMANN II, III, V zu werfen.

5. Was zunächst die Anordnung der Buchstaben in diesen Alphabeten betrifft, so werden zuerst die im arabischen Alphabete vorkommenden in arabischer Reihenfolge aufgezählt, nur mit dem Unterschiede, dass nach persischer Manier *Waw* vor *He* steht, darauf folgen die nicht arabischen Consonanten und schliesslich die avestischen Vocalzeichen. Wir erhalten somit drei Abtheilungen. Die erste Abtheilung, die mit *y* schliesst, enthält in den Alphabeten L.[5], SALEMANN II, III, V 20 Buchstaben. Mit dieser Anordnung kann auch L.[7] leicht in Uebereinstimmung gebracht werden, wenn wir an 4. Stelle und , an 6. und , für welch letzteres wir nach Ausweis von SALEMANN III, 5 zu schreiben haben, und an 7. Stelle und , wofür aller Wahrscheinlichkeit nach und zu setzen ist, als je eine Gruppe fassen. In L.[6] dagegen steht *y* an 19. Stelle. Diese

Differenz kommt daher, dass in den zuerst angeführten Alphabeten das *g* nach persischer Manier nach *k* eingefügt wurde. Da dies aber nicht zugleich mit den andern persischen Buchstaben geschehen ist, da ferner in Salemann ii, trotzdem es 20 Buchstaben bis *y* anführt, das *g* erst nach dem *y* steht, da endlich in Salemann v das *g* gegen alle Analogie unmittelbar vor *y* eingefügt ist, so ergibt sich, dass die Anordnung des Alphabets L.[6] die ursprüngliche war, d. h. *g* begann die zweite Abtheilung und in der ersten standen nur 19 Buchstaben. Danach ist es leicht, die ursprüngliche Anordnung der ersten Abtheilung, wobei wir das best erhaltene Alphabet L.[5] zu Grunde legen wollen, festzustellen; sie enthielt folgende Buchstaben: 1. [illegible], 2. [illegible], 3. [illegible], 4. [illegible], 5. [illegible], 6. [illegible], 7. [illegible], 8. [illegible], 9. [illegible], 10. [illegible], 11. [illegible] 12. [illegible], 13. [illegible], 14. [illegible], 15. [illegible], 16. [illegible], 17. [illegible], 18. [illegible], 19. [illegible].

Damit sind 31 Consonanten absolvirt. Es würden also zu der von uns constatirten Anzahl noch 13 fehlen, die in der zweiten Abtheilung standen. Vorher müssen wir jedoch wissen, wie viel Nummern diese umfasste. In Salemann's Alphabet ii ist die Gesammtzahl der Gruppen des Alphabets 43, damit lässt sich auch L.[6] in Uebereinstimmung bringen, dessen letzte 41. Gruppe aus den Zeichen اُون besteht, wenn wir annehmen, dass hier ursprünglich drei platzhaltende ı ı ı standen, die sehr gut von einem Abschreiber als *unn* gelesen und danach in eine Gruppe zusammengefasst werden konnten. Diese Vermuthung wird dadurch bestätigt, dass die letzten Nummern in Salemann ii ebenfalls bloss platzhaltende ı-Striche zeigen. Da nun, wie oben bemerkt, die dritte Abtheilung die Vocale enthält und wir von diesen zwei, nämlich [illegible] und [illegible] schon gehabt haben, so müssen wir von 43 rückwärts 14 Nummern zählen, d. h. die dritte Abtheilung begann mit Nummer 30. Diese Berechnung wird durch L.[5] bestätigt, bei dem ebenfalls die letzten 14 Nummern (von 24—37) die Vocale enthalten. Es ergibt sich also, dass die rein avestischen Consonanten die Gruppen von 20—29 ausgefüllt haben müssen. Am Besten ist diese zweite Abtheilung in den Alphabeten L.[6] und Salemann ii erhalten, während sie in L.[5] und Salemann iii auf drei Nummern, die die Consonanten [illegible], [illegible], [illegible] enthalten, zusammengeschrumpft ist.

Gr. 20 enthält in beiden hier in Betracht kommenden Alphabeten das *g*, für das wir die zwei Zeichen 𐬜 𐬝 einsetzen.

Gr. 21 und 22 sind in Alphabet L.[6] von zwei unbekannten Zeichen (s. die lithographirte Tafel bei LEPSIUS) ausgefüllt, die von einem Copisten als ś resp. ʿ erklärt wurden, was unmöglich ist, da diese Buchstaben schon in der ersten Abtheilung stehen. Dass in dem ersten Zeichen ein *n*-Laut steckt, wird durch das ihm ähnliche Zeichen in Gr. 17 von SALEMANN's Alphabet II bewiesen, wo es auf das *m* folgt. Erinnern wir uns nun, dass in den zuerst von uns behandelten Alphabeten auf das *g* die *n*-Laute folgten und zwar zuerst 𐬞 𐬟, dann als gesonderte Gruppe 𐬠 𐬡 𐬢, vergleichen wir ferner die Gruppe 33 von LEPSIUS' Alphabet 5 𐬡 𐬞 𐬟, so dürfen wir wohl die Vermuthung wagen, dass hier in Gr. 21 𐬞 𐬟 in Gr. 22 𐬠 𐬡 ursprünglich gestanden haben. 𐬠 ist in der ersten Abtheilung vorgekommen und die Form 𐬢 konnte um so leichter verloren gehen, als die Handschriften gewöhnlich der einen Form, 𐬠 oder 𐬢, mit Ausschluss der andern, den Vorzug zu geben pflegen.

Gr. 23 in L.[6] = Gr. 22 in SALEMANN II enthält 𐬭. L.[6] 24 gibt 𐬮. Wir haben nichts zu ändern; ebenso wenig an der nächsten Gruppe, die übereinstimmend als 𐬯 gegeben wird.

Darauf folgt in beiden Alphabeten 𐬰, was nicht richtig sein kann, da es schon in der ersten Abtheilung steht. Lassen wir diese Nummer daher vorläufig bei Seite. Darauf folgt in L.[6] 27 wieder 𐬯, diesmal durch ¸ erklärt. Es ist selbstverständlich dafür » einzusetzen.

Den Schluss machen die zwei Zeichen 𐬱 und 𐬲. Dass dies die ursprüngliche Reihenfolge war, kann man wenigstens vermuthen, da einerseits in L.[6] 28 deutlich 𐬱 steht, andrerseits in SALEMANN II, 29 𐬳, erklärt durch 𐬴 ⊂, worin vielleicht eine Andeutung der palatalen Natur des 𐬲 steckt. Der einzige Buchstabe, der uns also für die Nummer 26 übrig bleibt, ist 𐬵. Dieser Buchstabe steht in der That in L.[5] 36 vor dem », das wir als nächste Nummer restituirt haben. Wie konnte aber daraus *f* werden? Die Antwort gibt das Wort av. *takhmō urupa*, das im Parsi *takhmūraf*, in den Desātir *tahmūrad* lautet (s. JUSTI, *Wtb.*, *urupan*) und das MORDTMANN auf einer Gemme

gefunden hat (*ZDMG.* xviii, Nr. 10). Das schliessende *f* der Parsiform طهمورف wurde später zu dem englischen *th* in طهمورث und vielleicht soll das auf der Gemme unter dem schliessenden *p (f)* stehende *t* diese Aussprache andeuten. Dieser Wechsel zeigt uns, wieso in den Alphabeten L.[6] 26 und Salemann ii, 24 ف und ل an Stelle des im Alphabete L.[5] 36 sich findenden und in Folge unserer Reconstruction an dieser Stelle geforderten ϭ eintreten konnten.

Die zweite Abtheilung erhält nach diesen Auseinandersetzungen folgende Gestalt: 20. [illegible], 21. [illegible], 22. [illegible], 23. [illegible], 24. [illegible], 25. [illegible], 26. ϭ, 27. [illegible], 28. [illegible], 29. [illegible].

Was schliesslich die dritte Abtheilung anbelangt, so wissen wir, welche Buchstaben dort zu finden sein müssen, nämlich alle Vocale mit Ausnahme des [illegible] und des [illegible]. Ueber die Reihenfolge jedoch, in der sie aufgezählt waren, kann man bei dem desolaten Zustande der Alphabete L.[6] und Salemann ii nur Vermuthungen äussern. Als erster Buchstabe in Gr. 30 stand wohl [illegible], da in L.[6] an dieser Stelle ein langer horizontaler Strich steht [illegible], über dessen Werth als *a* ich meinen Aufsatz *Zur Pehlevipaläographie* zu vergleichen bitte. Darauf dürfte [illegible] gefolgt sein, wofür in L.[6] [illegible], d. h. *ya,* in L.[5] 25 das damit graphisch verwandte [illegible] eintrat. Bezüglich der Reihenfolge der anderen ist es wohl am gerathensten sich an das Alphabet L.[5] zu halten und danach dieselbe als 30. [illegible], 31. [illegible], 32. [illegible], 33. [illegible], 34. [illegible], 35. [illegible], 36. [illegible], 37. [illegible], 38. [illegible], 39. [illegible], 40. [illegible], 41. [illegible], 42. [illegible], 43. [illegible] zu bestimmen. Ich halte es für unnöthig einzelne Coincidenzen zur Stütze dieser Reihenfolge anzuführen.

So haben wir denn gesehen, dass es auf Grund der durch die Vergleichung der ältesten Alphabete gewonnenen Ergebnisse möglich ist, auch die neueren Alphabete, die erst nach der Occupation Persiens durch die Araber entstanden sein können, in ziemlich sicherer Weise zu restauriren und dies dürfte wohl als Bestätigung der Richtigkeit unserer Reconstruction der alten Alphabete L.[1], [2], [3], [4] und Sp.[2] in die Wagschale gelegt werden können. Ob jedes der 60 Zeichen einen bestimmten Laut zu repräsentiren hatte oder einige von ihnen blos graphische Varianten sind, und ob besonders die von uns

erschlossenen Buchstaben ز ؛ ث einen bestimmten Platz im Lautsys des Avestischen beanspruchen dürfen, soll weiterer Untersuch vorbehalten bleiben.

Zur besseren Uebersicht führe ich das von mir reconstru Zendalphabet in möglichstem Anschlusse an das indische auf:

1	𐬀	13	𐬍	25	𐬙	37	𐬡	49	𐬵
2	𐬁	14	𐬎	26	𐬚	38	𐬢	50	𐬶
3	𐬂	15	𐬏	27	𐬛	39	𐬣	51	𐬷
4	𐬃	16	𐬐	28	𐬜	40	𐬤	52	𐬸
5	𐬄	17	𐬑	29	𐬝	41	𐬥	53	𐬹
6	𐬅	18	𐬒	30	𐬞	42	𐬦	54	𐬺
7	𐬆	19	𐬓	31	𐬟	43	𐬧	55	𐬻
8	𐬇	20	𐬔	32	𐬠	44	𐬨	56	𐬼
9	𐬈	21	𐬕	33	𐬡	45	𐬩	57	𐬽
10	𐬉	22	𐬖	34	𐬢	46	𐬪	58	𐬾
11	𐬊	23	𐬗	35	𐬣	47	𐬫	59	𐬿
12	𐬋	24	𐬘	36	𐬤	48	𐬬	60	𐭀

The Age of Viśâkhadatta.

By

K. H. Dhruva, B. B.

Vice Principal Training College, Ahmadabad.

In his paper on Viśâkhadatta *(ante vol. II, p. 212)* Professor Jacobi lays it down at the close with a feeling of satisfaction that the author of the Mudrârâkshasa lived in the latter half of the ninth century, and that he composed his play in the year A. D. 860. The date deduced by the learned scholar rests on the assumption that Viśâkhadatta fashioned the opening stanza of his work on the model of Ratnâkara's Pañchâśikâ, and on the identification of king Avantivarman, named in the closing stanza with the renowned Vaishṇava, king of Kashmir. The proofs adduced in support of these assertions appear to me far from being conclusive or convincing. I propose to show in this paper that Viśâkhadatta is much older than Ratnâkara and that he very probably lived before the close of the seventh century.

The age of Ratnâkara is fixed with tolerable certainty, and this is about the first half of the ninth century A. D. He has left two works viz. the Vakrokti-Pañchâśikâ and the Haravijaya. The former admits of comparison with the opening stanza of the Mudrârâkshasa. Vakrokti is the figure of speech which runs through the latter. The same figure enlivens and adorns the Pañchâśikâ which is on that account significantly called Vakrokti-Pañchâśikâ. The interlocutors of the dialogues are the same, and the pleasant contention is carried out almost on the same lines, being marked by

puns and equivoques on similar themes. In certain pieces even the themes are identical. But, if we examine the compositions of the two poets closely, Ratnâkara's Pañchâśikâ appears to lack the natural grace and the playful simplicity of Viśâkhadatta's benedictory stanza. Its quibbles and repartees are all verbal. They display the author's ingenuity and erudition more than real poetical excellence. In most of the instances the theme is constantly changing and the several speeches which compose a verse are artificially held together by a continual double meaning, effected by tortuous constructions and laboured wordplay. In the introductory stanza of the prologue of the Mudrârâkshasa the jealous questions of Gaurî, graced with modesty and decorum, and the evasive answers of Śiva, witty and good-humoured, are expressed with an ease and elegance which lend a charm to the poem and render the characters of the interlocutors agreeable and interesting.[1] In the verses of the Pañchâśikâ Śiva and his divine consort appear as inveterate punsters, indulging in forced equivocations and quaint conceits. I shall quote but one instance to enable the reader to judge for himself of the correctness of my remarks. Treating of the same theme as the first verse of the play, it brings out the peculiarities of the Pañchâśikâ more prominently than any other.

नो शक्नोम्यि पतत्रिमार्गमधुना मूर्धानमेतं तव
द्रष्टुं न वै पतत्रिणां प्रियतमे मार्गोस्ति मूर्धा क्वचित् ।
नन्वेतद्विगलत्सुरापगमिह द्वेष्मि प्रिये नो सुरा-
नद्यस्मिन्गलतीति वक्रमुदितं देव्या विभोः पातु वः ॥

"May the crafty answers of Śiva to Gaurî, *(given below,)* protect you: *(Gaurî —)* Now I cannot bear to see this head from which Gaṅgâ falls, *(patat-trimârga). (Śiva —)* Nowhere, my love, is *(my)* head *(patattri-mârga)* the path of birds, *(Gaurî —)* Forsooth I dislike

[1] The commentator Dhuṇḍhirâja observes that the crafty answers of Śiva are intended to foreshadow the crafty policy, (शाठ्यनीति) of Châṇakya, the Machiavel of the play. Hence the Vakrokti of Viśâkhadatta is not a mere feat of ingenuity.

this (head) from which flows the river of the gods *(surâpagâ)*. *(Śiva —)* No river of wine *(sûrâpagâ)* flows here."

Compare with this the beautiful Nândî of the Mudrârâkshasa:

धन्या केयं स्थिता ते शिरसि शशिकला किं नु नामैतदस्या
नामैवास्यास्तदेतत्परिचितमपि ते विस्मृतं कस्य हेतोः ।
नारीं पृच्छामि नेन्दुं कथयतु विजया न प्रमाणं यदीन्दु-
र्देव्या निह्नोतुमिच्छोरिति सुरसरितं शाद्यमव्याद्विभोर्वः ॥

"May the craft of Śiva, desirous of concealing Gaṅgâ from Gaurî *(as shown below)*, protect you: *(Gaurî —)* Who is this, so fortunate, whom you carry on your head? *(Śiva —)* The crescent-moon. *(Gaurî —)* Is that the name of her? *(Śiva —)* Indeed, that is her name; you know it and yet, how now, you forget it? *(Gaurî —)* I ask not about the moon but about the woman. *(Śiva —)* Let Vijayâ speak, if the moon does not satisfy you."

The decidedly artificial tone of the Pañchâsikâ, as shown by the contrasted specimens, may be taken to indicate the posteriority of Ratnâkara to Viśâkhadatta.

We now turn to the other work of the Kashmirian poet. The Haravijaya is a huge Mahâkâvya celebrating in fifty cantos the victory of Śiva over the demon Andhaka. The poem opens with a description of Jyotishmatî, the City of Moonlight, on the mountain Mandara of Purânic fame. There the god Śiva and his mountain-born consort lived in case. In their love for sport they sometimes amused themselves with the Tâṇḍava dance and at others indulged in the throw of the dice. The poet disposes of gambling in one verse at the close of the second canto, the main portion of it being devoted to the description of the frantic dance.

Here occur two stanzas that bear a striking resemblance to the second benedictory stanza of Viśâkhadatta, which runs as follows:

पादस्याविर्भवन्तीमवनतिमवने रक्षतः क्षीरपातेः
संकोचेनैव दोष्णां मुहुरभिनयतः सर्पलोकातिगानाम् ।
दृष्टिं लक्ष्येषु गोप्यां ज्वलनकणमुचं बध्नतो दाहभीते-
रित्याधारानुरोधात् त्रिपुरविजयिनः पातु वो दुःखनृत्तम् ॥

"May the dance of the Conqueror of Tripura, awkwardly performed in consideration of the environments, protect you! — *(of the Conqueror of Tripura)*, who stays the phenomenon of the sinking of the earth by light steps, who represents the pantomimic action with the contraction of his arms outreaching the confines of the universe, and who bends his fire-mitting glance gently for fear of a conflagration."

In the Haravijaya. II, 55—56 we have the following analogous description:

दोर्दण्डखण्डवलनान्यतिसंकटत्व-
मुत्प्रेक्ष्य नो विदधिरे ककुभां पुरस्तात् ।
विन्यस्तमन्दचरणं परिचक्रमे च
भूमण्डलं विदलतीति दयानुबन्धात् ॥ ५५ ॥
ब्रह्माण्डकर्परपरिस्फुटनाभिसंधे-
रूर्ध्वं व्यरच्यत तथा न च दण्डपादः ।
इत्थं न शीतकिरणाभरणस्य नृत्त-
माधारदुर्बलतया सविलासमासीत् ॥ ५६ ॥

"Owing to the narrowness of space he did not, in the first place, throw about his pole-like arms; then, again feeling that the earth gave way, he moved with a light step compassionately, and perceiving that the crown of the shell of the universe would break, he did not project his pole-like leg. Thus the dance of the moon-crested God was not happy on account of the environments being fragile."

In the two extracts before us, for each line of the former (except the third), we have two of the latter resembling closely in thought and word. The first two lines of the latter are similar to the second line of the former; but what is expressed affirmatively here, is there turned into a negative statement. The third and fourth lines of the second extract exactly correspond to the first line of the first. Thus the stanza of Ratnâkara is but a paraphrase of the first half of the corresponding verse of Viśâkhadatta with the order of thought reversed. The last two lines of the extract from the Haravijaya look like a distant, but distinct echo of the last line of the quotation from the Mudrârâkshasa. The fifth and sixth lines of the

second extract appear to be an expansion of the idea of the first two lines of the same.

The description of the frantic dance of Śiva, embodied in the stanzas of Ratnâkara, appears to be wanting in the fullness of grandeur, and the charm of lifelike reality, which distinguish the corresponding stanza of Viśâkhadatta. Moreover, the stanzas of Ratnâkara occur at the end of the description of the Tâṇḍava dance, and apparently stand apart from the stanzas that precede, ill according with them in sum and substance. Thus the details of actions, such as *aṅgulivartana, hastarechaka,* and *nṛittahasta* are directly opposed to the statement of the first two lines of the extract from the Haravijaya given above; the movement *padarechaka* of Har. II. 53 coupled with the description of the rising of the god from his seat to join the dancing band (*ibidem* II. 23) militates with the statement of the next two lines; and the upward projection of the leg *(daṇḍapâda)* alluded to in the 43rd und 49th stanzas go against the assertion of the other two lines. Even the last two lines are literally contradicted by the first half of the 62nd stanza. This apparent inconsistency and incoherence may be accounted for by the supposition that the ideas so happily and beautifully expressed by Viśâkhadatta were too tempting for Ratnâkara; that he therefore reproduced them partially in the stanzas given above without taking care to suit them to the stanzas properly his own.

The gigantic epic furnishes another instance pointing in the same direction. It is the incident of the untying of the knot of hair on the head in anger, referred to in the verse 37 of canto XV. It has no special significance or importance there. The allusion is merely incidental. Like the knitting of the brow described *ibidem* verse 45 the action is meant to express the wrath of Śiva and to warrant implicitly the destruction of the demon Andhaka. If one were to omit the stanza, it would not be missed. On the other hand the verses breathing defiance to the enemy of the gods and his comrades, which precede and follow the stanza in question, would read more smoothly without it than they do with it. It is thus so to say

extraneous to some extent. But in the Mudrârâkshasa the incident of the untying of the knot of hair so effectually enters into the composition of the play that it becomes an inseparable element of it. From where the play begins (and even anterior to that) to where it ends so happily, it is ever prominent. It strikes the keynote of the destruction of the Nandas, and forms an important episode in the figured description between Châṇakya and Chandragupta. Here it is described not as a mere outward expression of rage but as an *ensuant* (अनुभाव) of a solemn vow to destroy an enemy. At the close of the play it forms the song of jubilee of the union of Chandragupta and Râkshasa. The incident thus becomes characteristic of the Mudrârâkshasa. References to this particular ensuant are very rare in Sanskrit literature. Under the circumstances Ratnâkara may he supposed to have taken the hint from Viśâkhadatta.

To these indications of Viśâkhadatta's early date may be added collateral proofs obtained from other sources. In the prelude of the fourth act of the Anargharâghava, Mâlyavat the minister of Râvaṇa on learning from Śûrpaṇakhâ the news of the nuptials of Râma and Sîtâ exclaims in bitter anger:

अहो दुरात्मनः चचियब्राह्मणस्य कुशिकवंशजो दुर्नाटकम् ।

यज्ञोपप्लवशान्तये परिणतो राजा सुतं याचित-
स्तं चानीय विनीय चायुधविधौ ते अधिरे राक्षसाः ।
चैयत्वं विदलय्य कार्मुकमथ स्वीकार्यं सीतामितो
नो विद्मः कुहनाविटेन वटुना किं तेन कारिष्यते ॥

The character of Viśvâmitra here depicted contrasts strangely with the character of Châṇakya in the Mudrârâkshasa. This may perhaps be unintentional or fortuitous. But there is another point which is not capable of such an explanation. For Viśâkhadatta, too, compares the action of a person for the accomplishment of an object with the action of a play, M. R. vi, interlude: ता किंनिमित्तं कुविनाडअस्स विअ अस्स मुहे अस्स णिव्वहणे. The figure in both instances is taken from the stage. But the sententious brevity of Viśâkhadatta favours the supposition of his priority to Murâri. The comparison

referred to is a favourite one of Viśâkhadatta. In the fourth act of his play a good minister, intent on the successful issue of his schemes, is compared to a good playwright anxious to bring his play to a happy end. This forms an agreeable counterpart and complement of the illustration of a bad playwright. Murâri, as is well known, preceded Ratnâkara who indirectly refers to him, Har. Vij. xxxviii, 67. He was however posterior to Bhavabhûti; for as has been pointed out by Mr. Borooah, his play abounds in imitations of Bhavabhûti's thoughts and expression.

In the seventh act of the Mudrârakshasa occurs the parable of the deer:

मोत्तूण आमिसाइं मरणभएणं तिणेहिं जीअन्तम् ।
वाहाण मुद्धहरिणं हन्तुं को णाम णिल्लज्जो ॥

The same parable is found in a perfected form in the following stanza:

वसन्तवरखेषु चरन्ति दूर्वां पिबन्ति तोयान्यपरिग्रहाणि ।
तथापि वध्या हरिणा नराणां को लोकमाराधयितुं समर्थः ॥

Śârṅgadhara in his anthology ascribes this to Muktâpîḍa. If we be not mistaken in assuming the Prakrit stanza to be the original, Muktâpîḍa must be subsequent to Viśâkhadatta. Muktâpîḍa alias Lalitâditya was a king of Kashmir who ruled from A. D. 695 to A. D. 732 (vide Kalhaṇa's Râj. Tar.).[1] He was the vanquisher of the poet-king Yaśovarman of Kanauj, the patron of Bhavabhûti and Vâkpatirâja. Viśâkhadatta should accordingly be placed earlier than the beginning of the eighth century A. D.

The antiquity of the play is further indicated by an allusion to its incidents in the third book of the Pañchatantra. The passage under reference runs in Dr BÜHLER's text as follows:

कूटलेखैर्धनोत्सर्गैर्दूषयेच्छत्रुपक्षजम् ।
प्रधानपुरुषं यद्वद्विष्णुगुप्तेन राक्षसः ॥[2]

[1] The correct date is A. D. 726—753 [G. B.].

[2] The last words should in my opinion be altered to विष्णुगुप्तस्तु राक्षसम् ।

Here not only the two principal characters of the play, but the forged document produced in the fifth act and the alleged present of valuables mentioned therein are also referred[1] to.

The last but not the least important link in the chain of evidence is the name of king Avantivarman which occurs in the closing benediction.

The reading चन्द्रगुप्तः, accepted by Mr. Telang and the commentators Târânâtha and Ḍhuṇḍhirâja, in place of अवन्तिवर्मा is certainly a mislection. The closing stanza does not belong to the plot proper of the play which actually terminates in the branch named काव्यसंहार or the completive articulation. The author distinctly calls it भरतवाक्य i. e. a speech assigned to the players in their individual and not their representative character. Like the prologue and epilogue of the western drama the Prastâvanâ and the Bharatavâkya of the Sanskrit drama are extraneous accessories to the play proper. Accordingly the concluding stanza of a play conveys a blessing usually to the people generally, more rarely to the patron of the poet or to the players as in the instance before us, in the Vasumatîpariṇaya of Jagannâtha, and the Chaṇḍakauśika of Âryа-Kshemîśvara. It is thus manifest that the poet read अवन्तिवर्मा. But the general reader having no idea who Avantivarman was, the name of the hero of the play itself was substituted in its place.

Now the question for us is who this Avantivarman was.[2] It has been shown above that Viśâkhâdatta is in all probability older than Ratnâkara.

The latter was a contemporary of king Avantivarman of Kashmir. Consequently any allusion to the Kashmirian king is out of place here. Moreover it may be noted that in the times of the Kashmirian Avantivarman the Hûṇas had disappeared from the scene, and a new race of invaders had begun their career of conquest. The kingdom

---

[1] A similar reference to the plot of the play is found in the introduction of the Chaṇḍakauśika. But the date of the play has not been ascertained.

[2] Vide Professor Jacobi's paper of *ante* vol. II. p. 212.

of Sindh fell before the sword of these Islamites. Had the poet lived in those times he would not have numbered the king of Sindh among the powerful allies of Râkshasa. Again if the poet's patron had been a king of Kashmir, the glowing ardour of oriental loyalty and gratitude would not have permitted him to represent his royal patron as the partisan of a losing cause, to call him a Mlechchha, and to subject him to a cruel death. For these reasons I coincide with Mr. Telang who thinks that the allusion refers to the Maukhara king Avantivarman, father of Grahavarman, who married the sister of Harshavardhana or Śrî-Harsha. The learned scholar, in the introduction to his valuable edition of the Mudrârâkshasa deduces the same conclusion also on other grounds. Assuming the geography of the play to be based on the state of things which existed at the time when it was composed, he argues on the data furnished by it that the author flourished before the destruction of Pâṭaliputra which according to the Chinese accounts took place in A. D. 756. He further urges that the complimentary language in which Buddhism is referred to in the play leads to the inference that it was composed before the close of the seventh century.

The play connects the name of Avantivarman with the total discomfiture of the Mlechchhas. Here the word Mlechchha is not a mere term of abuse but signifies distinction of race. It would be an anachronism to understand the Turushkas by the term. The Mlechchhas should therefore be identified with the Hûṇas whose inroads occurred in the fifth and sixth centuries. They are twice referred to in the play by name. In the Harshacharita Prabhâkaravardhana is spoken of as having made himself a lion to the Hûṇas who were like so many deer (हूणहरिणकेसरी). In his old age he is said to have sent his eldest son Râjyavardhana on an expedition against them. Thus the Hûṇas appear to have been giving much trouble at that time. If then, the Mlechchhas of the last stanza are the Hûṇas, king Avantivarman is in all probability the Maukhara prince whom we find mentioned in the Harshacharita. He was a neighbour and contemporary of Prabhâkaravardhana, and may have joined the latter in

the wars against their common enemies the Hûṇas. We know no other king of the name who flourished about that time. The Maukharas professed Śaivism; so Avantivarman was probably a Śaiva.

The conclusion arrived at accords with references in the play. In the times of Avantivarman and his powerful contemporary Prabhâkaravardhana, Kulûta and Sindh were flourishing states (vide Bâṇa's Kâdambarî and Harshacharita). From Kalhaṇa's Râjataraṅgiṇi we learn that Kashmir too was a powerful state at the time. The Yamapaṭika appearing in the first act of the Mudrârâkshasa is also mentioned in the fourth chapter of the Harshacharita.

Very scanty is our information about the poet besides this. In the introduction of the play he declares that his father Pṛithu bore the title of Mahârâja, and that his grandfather Vaṭeśvaradatta was a Sâmanta presumably of an ancestor of Avantivarman. The family of the poet thus enjoyed power and distinction under the Maukhara princes of the family of the Avantivarman. The poet too seems to have been a distinguished chieftain of the king. The name Viśâkhadeva found in some of the manuscripts, with its honorific affix bespeaks his rank. The Śukra-Nîti gives the terms Sâmanta and Mahârâja a political signification.[1] Whether that was their import or not, the terms were current in the Gangetic Provinces in those days. In the grant of Śrî-Harsha of Sthâṇvîśvara discovered by Dr A. Führer, the Mahâpramâtṛi Skandagupta who was the officer entrusted with the exe-

---

[1] लक्षकर्षमितो भागो राजतो यस्य जायते ।
वत्सरे वत्सरे नित्यं प्रजानामविपीडनैः ॥
सामन्तः स नृपः प्रोक्तो यावल्लक्षचयावधि ।
. . . . . .
. . . . . .
पञ्चाशल्लक्षपर्यन्तो महाराजः प्रकीर्तितः ॥
सामन्तादिसमा ये तु भूत्वा चाधिकृता भुवि ।
ते सामन्तादिसंज्ञाः स्यू राजभागहराः क्रमात् ॥

cution of the grant, is called a Mahâsâmanta and Mahârâja, and Îśvaragupta, the great keeper of records at whose command the document was written is styled a Sâmanta and Mahârâja.

Thus then, as the result of the enquiry, we come to the conclusion that Viśâkhadatta is older than Ratnâkara and that the age of the Maukhara king Avantivarman is very probably the age of the poet.

Γazar Pharpetshi und Koriun.

Von

Friedrich Müller.

Als Quelle der Berichte über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop wird von Γazar Pharpetshi der Schüler Mesrop's, Koriun angegeben; vgl. Γazar's Geschichtswerk (Venetianer Ausg. vom Jahre 1793) S. 25: Եւ զայս թէ կամիցի ոք գիտել հաւաստեաւ 'ի պատմութենէ գրոց առն ցանկալի Կորեան աշակերտի նորին երանելոյն Մաշթոցի կարդացեալ տեղեկասցի . . . Ուստի եւ մեր բազում անգամ կարդալով տեղեկացեալ հաւաստեաւ.

Von dem Werke Koriun's: Պատմութիւն վարուց երանելւոյ սուրբ վարդապետին Մեսրովբայ existiren zwei verschiedene Recensionen, von denen die eine im Jahre 1833 zusammen mit den Schriften von Mambrē und Dawith anhaγth in Venedig erschienen ist; die zweite findet sich in den Սոփերք հայկականք als Band ժա (Venedig 1854) abgedruckt.

Es entsteht nun die Frage, welche von den beiden Recensionen meint Γazar von Pharpi, — welche war seine Quelle bei Abfassung des Abschnittes, welcher über die Erfindung der armenischen Schrift durch Mesrop handelt?

Vergleicht man beide Schriften gerade in Betreff des wichtigsten Punktes miteinander, nämlich der Darlegung jenes Momentes, wo Mesrop der göttliche Gedanke der Erfindung erleuchtete, so finden wir in der Ausgabe von 1833 nichts, was auf eine Entlehnung durch Γazar Pharpetshi hinweisen würde. Dagegen erscheint von der Ausgabe vom Jahre 1854 eine Stelle bei Γazar wörtlich wieder. Es ist dies die

berühmte Stelle: Γazar S. 28 = Koriun S. 10: *եւ տեսանէ* (Koriun = *տեսանէր*) *ոչ 'ի քուն երազ եւ ոչ յարթնութեան տեսիլ, այլ 'ի սրտին գործարանի երեւութացեալ հոգւոյն* (Koriun noch *աչաց*) *թաթ ձեռին աջոյ, գրելով 'ի վերայ վիմի. զի որպէս 'ի ձեան վերջք գծին ունէր քարն. եւ ոչ միայն երեւութացաւ, այլ եւ հանգամանք ամենայնիցն որպէս յաման ինչ* (Koriun = *յամանի*) *'ի միտս նորա հաւաքեցաւ. եւ յարուցեալ յաղօթիցն ստեղծ զնշանագիրս մեր հանդերձ Ռուփանոսիւ* (Koriun noch = *աշակերտիւ Եպիփանու, որ 'ի Սամոս էր միայնակեաց*). *կերպաձեւեալ զգիրն առ ձեռն պատրաստ Մեսրովբայ* (Koriun = *ըստ հրամանի Մեսրովբայ վարդապետին եւ երանելւոյ*), *փոխատրելով զհայերէն աթութայսն ըստ անսայթաքութեան սիղոբայիցն 'ի հելլենացւոյն* (Koriun = *փոխադրելով ըստ հայերէն ըստ անսայթաքութեան սիղոբայից հելլենացւոց*).

Diese Stelle, welche beiden Schriftstellern, nämlich Γazar von Pharpi und Koriun gemeinsam ist, findet sich aber auch bei Moses Chorenatshi III, *ծբ* wieder und wenn man dasjenige, was bei Γazar dieser Stelle vorangeht mit demselben bei Moses vergleicht, so findet man, dass Γazar die Stelle von *տեղեկացեալ զխտացին ոչ լինել բաւական այնու նշանագրօք ստոյգ հոլովել զհեգենայ բառից հայկականաց* . . . . an bis *ըստ անսայթաքութեան սիղոբայցն 'ի հելլենացւոյն* ganz wörtlich aus dem Geschichtswerke des Moses Chorenatshi (Ende von *ծա* und *ծբ*) abgeschrieben hat, ohne auch nur mit einer Silbe seine Quelle zu erwähnen. Ueber diese Thatsache dürfen wir uns nicht wundern, nachdem Professor G. Chalathean in seiner ausgezeichneten Monographie *Ղազար Փարպեցի եւ գործք նորին. Պատմական եւ գրական քննութիւն*, Moskau 1883, evident nachgewiesen hat, dass Γazar die Werke von Moses Chorenatshi und Eγišē vor sich hatte und sie für sein Geschichtswerk reichlich verwerthete, ohne auf dieselben auch nur mit einem Worte hinzuweisen.

Aus dem obigen Vergleich der beiden Stellen geht nun klar hervor, dass die Stelle über die Erfindung der Schrift nicht aus dem Koriun vom Jahre 1854 stammt. Ja, ich behaupte sogar, dass Γazar diesen Koriun gar nicht vor sich gehabt hat, sondern dass es jener Koriun war, der im Jahre 1833 erschienen ist. Dies geht daraus hervor, dass Γazar in seinem Werke den Erfinder der armenischen

Schrift Մաշթոց nennt und nicht Մեսրովբ, conform dem Koriun vom Jahre 1833,[1] während der Koriun vom Jahre 1854 nur von Մեսրովբ spricht. Dagegen wird in der aus Moses Chorenatshi abgeschriebenen Stelle der Erfinder der Schrift übereinstimmend mit der Quelle Մեսրովբ genannt. Γazar hat sich also, ohne es zu beabsichtigen, selbst verrathen. — Ein anderer Umstand, der darauf hinweist, dass Γazar Pharpetshi den Koriun vom Jahre 1833 und nicht jenen vom Jahre 1854 in Händen gehabt hat, liegt in den Angaben betreffs des Todestages Mesrop's. Γazar sagt nämlich, Mesrop sei sechs Monate nach dem Tode des Patriarchen Saḥak gestorben am 13. Tage des Monats Meḥekan (S. 64 der Ausgabe von 1793) in Uebereinstimmung mit dem Koriun vom Jahre 1833 (S. 26). Dagegen setzt der Koriun vom Jahre 1854 (S. 31) den 17. Tag desselben Monats als den Todestag Mesrop's an, ein Beweis dafür, dass Γazar diese Schrift nicht vor sich gehabt haben kann.

Wie sich die beiden Recensionen des Koriun zu einander verhalten, dies ist eine Frage für sich, auf die wir hier nicht eingehen können. — Dagegen möchte ich in Betreff der beiden Namen Մաշթոց oder Մաշտոց und Մեսրովբ oder Մեսրովպ, Մեսրոպ bemerken, dass es nicht ganz klar ist, welcher der beiden Namen als Eigenname und welcher als Beiname zu gelten hat. Während man sonst allgemein Մեսրոպ als den Eigennamen und Մաշթոց als den Beinamen ansieht, sagt Stephannos Siunetshi (պատմութիւն տանն սիսական, hg. von Emin, Moskau 1861, ժդ, S. 37) das Gegentheil aus: ցուցից և զկրկին լուսաւորութիւն այսր աշխարհի 'ի ձեռն սուրբ եւ յոգներանեան առն Մաշտոցի Մեսրոպ կոչեցելոյ.

[1] Trotzdem es im Text heisst (p. 6) Մաշթոց անուն (auch Γazar schreibt Մաշթոց und nicht Մաշտոց) steht auf dem Titel: Պատմութիւն վարուց եւ մահուան սրբոյն Մեսրովպայ.

Anzeigen.

Reinhold Röhricht. *Bibliotheca Geographica Palaestinae.* Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des hl. Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878 und Versuch einer Cartographie, herausgegeben von —. Mit Unterstützung der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Berlin, H. Reuther, 1890 (gr. 8°, xx, 744 S. Ladenpreis 24 Mark).

Dieses grossartig angelegte Werk, die neueste Leistung des um die Geschichte und Bibliographie des hl. Landes rühmlichst verdienten Verfassers, bietet uns ein nothwendiges, seit langem erwartetes, und in Bezug auf Güte, Brauchbarkeit und Vollständigkeit kaum übertreffbares Hilfsmittel zur Kunde Palästina's dar; es zählt gegen 2000 Reiseberichte und Werke auf, welche sich mit dem hl. Lande beschäftigen; gegen 800 Karten und Pläne, welche sich auf dieses Gebiet beziehen; zwei Verzeichnisse (index auctorum et cartarum; index locorum) erleichtern das Nachschlagen; auch der index archiviorum et codicum wird sich Forschern nützlich erweisen. Wahrlich bei keinem Lande der Erde ist die Litteratur gerade in den letzten Decennien so riesig angewachsen — bibelfeste Archäologen, Geschichtsforscher, Naturkundige, kurzum Reisende aller Art und aus allen Ländern haben sich mit rühmlichem Eifer die Erforschung des hl. Landes angelegen sein lassen, und gar mancher Gelehrte, dessen Ausblick sonst in die weiteste Ferne schweifte, ist schliesslich in das kleine Land, das unsere Gedanken in der frühesten Jugend beschäftigt, wieder zurückgekehrt, um zur Kunde desselben ein Scherflein beizutragen. Titus Tobler's Bibliographie hat schon lange nicht mehr aus-

gereicht, und Röhricht hat sich darum ein grosses Verdienst erworben, dass er sich der wahrhaft mühevollen Arbeit unterzog, die ganze einschlägige Litteratur vorzuführen. Dass er die allerletzten Jahre nicht mehr in den Kreis seiner Aufzählungen gezogen hat, erklärt sich daraus, dass die Zeitschriften und Litteraturblätter für den Orient in der Gegenwart dieser Aufgabe in vollstem Ausmass gerecht werden.

Wir haben die vorliegende Bibliographie nach mehreren Seiten hin in Bezug auf ihre Vollständigkeit geprüft und darin Nichts vermisst, was irgendwie von Belang wäre; einige arabische Geschichtswerke, welche sich mit der Geschichte von Damascus und Haleb beschäftigen, sind nur darum übergangen, weil das nördliche Syrien ebenso wie das armenische Cilicien ausserhalb des Gesichtskreises lag; aus demselben Grunde sind auch einige Reiseberichte, welche die Route Mosul-Haleb-Anṭâkiâ schildern, übergangen worden. Gewünscht hätten wir bei der Aufzählung der Pilgerreisen eine kurze Angabe darüber, ob der Weg über's Meer oder durch Kleinasien gewählt wurde, in der Art, wie dies der Verfasser in den ‚Deutschen Pilgerreisen' eingerichtet hat.

Wir schätzen uns glücklich auf diese Leistung deutschen Fleisses aufmerksam machen zu dürfen; jeder Forscher, welcher sich mit der Sage, Geschichte und Natur des hl. Landes beschäftigen will, wird es zuerst als besten Führer und Rathgeber zur Hand nehmen müssen.

Wilhelm Tomaschek.

M. J. Schiffers, Dr. theolog. Rector der Marienkirche in Aachen. *Amwâs, das Emmaus des hl. Landes, 160 Stadien von Jerusalem.* Freiburg im Breisgau, Herder, 1890. (8°, iv, 236 mit Titelbild, einem Grundplan, und einer Karte von Judäa. Ladenpreis 3 M.)

Die Palästinologie hat sich in unseren Tagen zu einer eigenen wissenschaftlichen Disciplin emporgeschwungen; eine der interessantesten und verwickeltsten unter den vielen topographischen Fragen, welche die Forschung auf diesem Gebiete in den letzten Decennien aufgeworfen hat, ist jedenfalls die Emmaus-Frage.

Auf dem Wege von Jerusalen nach Ramla und Ludda, an der Grenzscheide des judäischen Höhenrückens und des philistäischen Flachlandes, nicht weit von al-Atrûn, liegt noch jetzt der Ort Amwâs, 'Amawâs عَمْواس der arabischen Geographen, Ἐμμαοῦς oder Ἀμμαοῦς der ältesten Berichte (1 Makkab. 3, 57, F. Josephus etc.), als Sitz eines römischen Präfecten seit 223 Νικόπολις benannt — ein Name, welcher sich in der gelehrten Tradition sehr lange erhalten hat; dieser Ort liegt etwa 160 Stadien (xx m. p.) von Jerusalem entfernt und besitzt drei nie versiegende Quellen und Ruinen einer alten Basilica. — Bei Josephus, Bell. Jud. vii, 6, 6 findet sich ein zweites Ἀμμαοῦς erwähnt als χωρίον ἀπέχον τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους τριάκοντα (so die besten Hdsch., einige ältere Ausgaben haben ἑξήκοντα); der Ort wurde unter Kaiser Titus als Colonie von 800 Veteranen bezogen, und ihm entspricht wohl das nw. von Jerusalem gelegene Bergdorf Kulônîya d. i. Colonia; nahebei gegen SW. befindet sich der kleine Flecken Qastal d. i. Castellum. Noch weiter gegen NW. liegt das Dorf Abu-Gôš, welches früher Qariat al-'Onâb ‚Traubenstadt' und zur Zeit des Reiches Juda Kiriat-Ye'arîm ‚Waldstadt' genannt wurde, mit einer gut erhaltenen Kirche aus dem 7. Jahrhundert; ziemlich nahe gegen NO. von Abu-Gôš, nordwestlich und in weit grösserer Entfernung von Kulônîya, 64 Stadien von Jerusalem, liegt das Ruinendorf al-Qubêba mit einem Franciscanerkloster, welches zu unserer Zeit eine französische Gräfin hatte erbauen lassen. Nördlich von Kulônîya und östlich von Qubêba, bei der Kuppe Nebi-Samwîl, liegt überdies der kleine Ort Kirbet-Ǧaûs.

Wo lag nun das neutestamentliche Ἐμμαούς, κώμη ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ (Lukas 42, 13)? Schiffers weist nach, dass das christliche Alterthum blos ein Emmaus gekannt hat, Nikopolis-'Amwâs, ohne dass es sich um die viel zu kurze Entfernung von 60 Stadien des Lukas gekümmert habe, und dass diese Annahme bei den einheimischen Christen aller Kirchen so wie bei den Mohammedanern bis in die Gegenwart hinein die verbreitetste blieb; nur dass daneben die schismatischen Griechen seit Ende des Mittelalters in Kirbet-Ǧaûs, oder auch in Qariat at-'Onâb, die Lateiner seit Mitte des 16. Jahrhunderts in al-Qubêba, wohin alljährlich am Ostermontag eine

feierliche Procession von Jerusalem abging, die Stätte der Erscheinung des Herrn wiedergefunden zu haben glaubten. Von Gelehrten, welche die Lage von Emmaus behandelt haben, war es der Holländer Reland, welcher um 1700 mit der Ansicht hervortrat, dass Nikopolis-'Amwâs durchaus verschieden sei vom Emmaus des hl. Lukas; Titus Tobler hat allezeit seine Stimme für Qubêba erhoben; Sepp hat Emmaus in Qastal-Kulônîya finden wollen; Schiffers selbst tritt in dem vorliegenden Buche energisch und mit Aufbietung aller verfügbaren Beweismittel für die historisch am besten begründete Gleichstellung mit 'Amwâs-Nikopolis ein.

Was ist's dann aber mit den 60 Stadien des hl. Lukas (S. 102 fg.)? Bei Zahlenangaben war ein Irrthum von Seite der späteren Abschreiber leicht möglich — man erinnere sich an die häufigen Zahlenabweichungen im hebräischen Text der Bibel und in der Vulgata! Die ursprüngliche Zahl muss ἑκατὸν ἑξήκοντα gelautet haben: diese Forderung wird bestätigt durch die Lesart von 14 griech. Codices, welche Tischendorf anführt, und durch die aus dem 5. Jahrhunderte stammenden Versionen der Syrer und Armenier; die Lesart ἑξήκοντα ist freilich uralt, da sie sich bei allen Kirchenvätern vorfindet.

Mehr Schwierigkeiten bereitet jedenfalls die Zeitfrage (vg. Ev. Johannes 20, 19): war es denn möglich, dass die beiden Jünger den weiten Weg Jerusalem-'Amwâs an einem Tage hin und zurück bewältigen konnten? Schiffers beruft sich auf die Kraftleistung des Eremiten von 'Amwâs, Abbé Viallet, welcher diesen Weg wiederholt im Laufe eines Tages hin und zurück begangen habe — in der That eine aussergewöhnliche Leistung dieses vormaligen französischen Offiziers! Wir glauben aber doch, dass die ganze Theorie Schiffers' an der Zeitfrage scheitert; jene Variante ἑκατὸν ἑξήκοντα konnte der althergebrachten Gleichstellung von Emmaus mit 'Amwâs und der folgerichtigen Erwägung, dass dann ἑξήκοντα zu wenig sei, ihren Ursprung verdanken. Wir schliessen uns bis auf weiteres der Ansicht Sepp's an, wonach Ἀμμαοῦς des Josephus, also das heutige Qastal-Kalônîya, für Ἐμμαούς des Lukas in Erwägung kommen müsse; die Verschiedenheit der Entfernungsangaben (ἑξήκοντα bei Lukas, τριάκοντα bei

Josephus) fällt gerade bei dem Stadienausmasse weniger ins Gewicht; sicherlich sind jedoch die Jünger nicht gleich Schnellläufern gelaufen, sondern ruhig, unter Gesprächen, ihren Weg gewandert.

Indess verdient die vorliegende Untersuchung alles Lob; sie sei namentlich unseren Geistlichen empfohlen, welche schon vermöge ihres Berufes derartigen Forschungen mit Eifer sich hingeben sollten. Mögen recht bald ähnliche Untersuchungen nachfolgen, selbst auf die Gefahr hin, dass die Resultate derselben, wie in vorliegendem Falle, schwankend bleiben.

Wilhelm Tomaschek.

Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien.* II. Theil. Halle 1890. Max Niemeyer. X u. 420 Seiten. gr. 8°.

Der zweite Band des Goldziher'schen Werkes[1] betrifft zum grossen Theil Dinge, über die ich viel weniger orientiert bin als über die im ersten behandelten. Ich würde es auch kaum wagen, ihn öffentlich zu besprechen, wenn ich nicht voraussetzen müsste, dass es in dieser Beziehung so ziemlich allen Fachgenossen ähnlich gehn werde wie mir. Der Haupttheil dieses Bandes, ungefähr so umfangreich wie der ganze erste, giebt nämlich eine Geschichte des *Ḥadîth*. Sprenger hat uns dies Gebiet im Grunde zuerst erschlossen; Snouck-Hurgronje hat einige Puncte, worauf es bei der Beurtheilung des Ḥadîth vorzüglich ankommt, scharf beleuchtet: aber schwerlich beherrscht ein Andrer auch nur annähernd dies alles so wie Goldziher. Seine Belesenheit zeigt sich hier, wo möglich, noch grösser als früher. Er ist in den grossen Traditionssammlungen wie in den Ausläufern dieser Litteratur zu Haus, kennt gründlich die Werke über die Traditionskritik und die über die Grundsätze des Fiqh und weiss dabei seine Vertrautheit mit vielen andern Fächern des arabischen Schriftthums für seinen Gegenstand trefflich zu verwerthen. Wir erfahren von ihm, wie das Ḥadîth entstanden ist, und wie die Zahl der

[1] S. meine Besprechung des ersten Bandes in dieser *Zeitschrift* III, 95 ff.

auf Muhammed zurückgeführten Traditionen, statt, wie man erwarten sollte, mit der Zeit weniger zu werden, zunächst immer zunimmt, bis dieser Vermehrung endlich Einhalt gethan wird.

Wer sich irgend mit der Staats-, Litteratur- oder Culturgeschichte der ersten Jahrhunderte des Islâms beschäftigt hat, der ist vielfach auf Traditionen gestossen, die der kritische Sinn als gefälscht erkennt, aber noch keiner hat uns gleich GOLDZIHER nachgewiesen, welch ungeheuren Umfang die falschen Aussprüche des Propheten und seiner Genossen haben. Keine politische, kirchliche oder Schulpartei scheute sich, das, was sie für recht und gut hielt, dem Propheten in den Mund zu legen oder entsprechend zu erzählen, dass er dies und das so oder so gethan habe. Viele dieser Erdichtungen sind in bester Absicht und beinahe bona fide gemacht, andre wiederum zu rein weltlichen Zwecken, um der eignen Partei zu nützen, der feindlichen zu schaden. GOLDZIHER's Scharfsinn erkennt oft die Tendenz in Ueberlieferungen, die wir bis dahin arglos hingenommen haben. So ist nach ihm der Ausspruch Muhammed's über die Qualen, welche sein Oheim Abû Ṭâlib im Höllenfeuer zu leiden habe, die Erfindung eines anti-'alidisch Gesinnten (S. 107); denn wenn auch angenommen werden musste, dass der Oheim des Propheten im Unglauben gestorben und also in die Hölle gekommen sei, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, dass dieser grade von dem Manne ausführlich in solcher Weise geredet hätte, dessen Liebe und Schutz ihm so viel werth gewesen war. Aber den 'Aliden, die auf ihr göttliches Erbrecht pochten, wurde in diesem Ausspruch über ihren Ahnen ein recht unbequemer Einwand entgegengestellt. Sie und ihre Freunde betrieben freilich das Geschäft der Fälschung noch weit schwunghafter als ihre Gegner. Aber auch ihre geschickteren und wohl noch gewissenloseren, glücklichen Rivalen, die 'Abbâsiden, leisteten mit ihren Anhängern Grosses auf diesem Felde.[1]

[1] Besonders merkwürdig ist die Sammlung von untergeschobenen Traditionen und sonstigen Fälschungen zur Verunglimpfung der Omaijaden in dem Edicte, von dessen Promulgierung der Chalif Mu'taḍid durch verständige Leute noch eben abgehalten wurde. (Tab. 3, 2164 ff, s. GOLDZIHER S. 99.) Darin finden sich auch frech

Allerdings möchte ich glauben, dass GOLDZIHER manchmal zu weit geht und Ueberlieferungen anficht, die recht wohl echt sein können. So bin ich geneigt, den Ausspruch des 'Omar-Sohnes, er habe den Propheten sagen hören, dass am Tage der Auferstehung vor jedem Treubrüchigen eine Fahne aufgezogen werde, und seine darauf gestützte Weigerung, den dem Jezîd geleisteten Huldigungseid zu brechen (S. 96), für geschichtlich zu halten; die Ueberlieferung stimmt m. E. mit allem, was wir sonst über diesen zwar nicht bedeutenden, aber durchaus ehrenwerthen Mann wissen. Sehr selten möchte ich dagegen in der Anfechtung von Traditionen weiter gehn als GOLDZIHER. Freilich kann ich nicht glauben, dass die Bezeichnung ابو تراب ‚Staub-(Erd-) Vater' für 'Alî vom Propheten ausgeht, wie er (S. 121 Anm. 5) anzunehmen scheint. Ich halte diesen Namen nach wie vor für einen von den Gegnern aufgebrachten Spottnamen.[1] Da man ihn nicht aus der Welt schaffen konnte, so nahm man ihn endlich als einen Ehrennamen an, den der Prophet seinem Liebling selbst gegeben habe, und ersann zur Erklärung mehrere Geschichten, die freilich einander ausschliessen!

Wenn ich mir über die Echtheit von Traditionen, welche in die politische Geschichte gehören, ein bescheidenes Urtheil anzumassen wage, so darf ich das bei den meisten andern, namentlich den das Recht und den Ritus betreffenden, keineswegs thun. Ich verweise den Leser einfach auf GOLDZIHER's Darstellung. Man begreift danach, dass sich nun bald Bestrebungen regten, die Fabrication von Ḥadîthen zu hemmen. Höchst naiv thaten das die Leute, welche dem Propheten Aussprüche in den Mund legten, die denen, so da wissentlich

---

gefälschte Verse, die dem Jazîd I in den Mund gelegt werden, um ihn als Ausbund aller Gottlosigkeit darzustellen. Als solcher gilt der, allem Anschein nach zwar leichtsinnige, aber gutmüthige, Fürst bekanntlich von Alters her, weil die Tödtung Ḥusain's und die Schlacht an der Ḥarra unter seiner Regierung statt gefunden haben. Die Verse sind zum Theil einem Gedicht entnommen, das einst der Heide Ibn Ziba'râ gegen Muhammed und die Medinenser gemacht hatte.

[1] Nach Redensarten wie *taribat jadâhu* ‚mögen seine Hände erdig werden' (d. i. ‚möge er zur Erde niedersinken').

Falsches über ihn berichteten, mit der Hölle drohten (S. 132).[1] Von grösster Wichtigkeit war es aber, dass man schon früh begann, systematisch echte Traditionen zu sammeln. GOLDZIHER zeigt uns, wie sich auf diese Weise eine besondre Traditionslitteratur bildete, die mit der Zeit sehr grossen Umfang annahm. Wir lernen die Schulhäupter und andern einflussreichen Männer kennen, die darin die Hauptrollen spielen, und werden in ihre Absichten und in ihre Methode eingeführt. Man wurde bald peinlich ängstlich,[2] aber freilich nahm auch die sorgfältigste Auslese sehr grosse Mengen falscher Ḥadithe in die kanonischen Sammlungen herüber. Mit der Abfassung dieser grossen Werke war aber die Thätigkeit auf diesem Felde keineswegs abgeschlossen. Nicht nur dauerte es ziemlich lange, bis der Consensus gewisse Sammlungen als kanonisch anerkannte, sondern man fuhr auch daneben noch immer fort, Traditionen aus mündlichen wie schriftlichen Quellen zusammen zu bringen und die Kritik an den Traditionen so zu üben, wie man es eben verstand. Auch wurden noch viele neue Aussprüche des Propheten erdichtet, wenigstens zum Zweck der Erbauung oder in rein localem Interesse;[3] freilich gelangten solche nicht zu allgemeinem Ansehen.

[1] Man bekämpfte die Lüge mit der Lüge wie der Vater, der seinen lügenhaften Sohn vor der Brücke warnt, auf der jeder Lügner ein Bein breche.

[2] Da der Wortlaut der Aussprüche des Propheten genau bewahrt werden sollte, so behielt man zum Theil sogar offenbar Fehler bei, die sich bei der mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung eingeschlichen hatten. Für einen solchen muss ich auch die, nach GOLDZIHER 245 beglaubigte, Lesart im Buchârî halten: (إذا هو كيوم وضعته) هُنَيَّةٌ غَيْرِ أُذُنِه. Das kann durchaus nicht heissen: ‚(und da war er wie am Tage, da ich ihn hingelegt hatte), ausgenommen ein Stückchen seines Ohres'. Die Worte geben überhaupt keinen Sinn. Die wahre Lesart hat m. E. die KREHL'sche Ausgabe (1, 339): هَيْئَةٌ غَيْرَ ‚an Beschaffenheit, ausgenommen sein Ohr'. Ein unverständiger Traditionist hatte das unpunctierte هيئة falsch ausgesprochen und entweder schon Buchârî oder ein Späterer hat diese unmögliche Lesart verewigt. هَيْئَةٌ bewahrt das Richtige oder stellt es wieder her. غَيْرَ هَيْئَةٍ فِى اذنه ist eine gewaltsame Verbesserung.

[3] So wird dem Propheten ein Ausspruch über die Stadt Ceuta (Sebta) in den Mund gelegt, welcher allen, die ihr in böser Absicht nahen, Verderben droht (S. 130). Das erinnert an die der Stadt Edessa von Christus schriftlich gegebene Zusage, dass sich kein Feind ihrer bemächtigen solle. Auf die Dauer haben diese Versprechungen beiden Orten nicht geholfen.

Auch aus GOLDZIHER's Darlegung geht hervor, dass die muslimische Kritik für die wissenschaftliche Beurtheilung der Traditionen nicht entfernt die Bedeutung hat, welche sie beansprucht. Manche Autorität der Ueberlieferung konnten die Muslime gar nicht unbefangen beurtheilen. Erklären sie einen Ueberlieferer für unzuverlässig, so mögen wir immerhin auf der Hut sein, aber ein gutes Zeugniss für einen solchen hat weniger Kraft. Wie hoch stehn ihnen z. B. die ränkevolle 'Aïša und der lügenhafte Ibn 'Abbâs, auf die als letzte Quelle sehr viele Traditionen zurückgehn! Und auch unter den späteren als zuverlässig anerkannten Ueberlieferern sind uns einige von vorn herein verdächtig. Die Hauptsache wird immer bleiben, den Inhalt der Ueberlieferungen selbst scharf zu prüfen.

Bei dieser Gelegenheit mache ich noch darauf aufmerksam, dass grade von den für Recht, Brauch und Ritus wichtigen Ḥadîthen sehr wenige auf die wirklich hervorragenden Genossen Muhammed's, einen 'Omar, Sa'd b. Abî Waqqâṣ u. s. w., zurückgehn, dass hier dagegen Leute niederen Ranges wie Abû Huraira, Ibn Mas'ûd, Anas b. Mâlik und solche, die zu des Propheten Lebzeiten noch Kinder waren, das grosse Wort führen. Sollte sich nicht eine gewisse Kleinlichkeit, Engherzigkeit in den Traditionen und den daraus abgeleiteten Satzungen wenigstens zum Theil aus diesem Umstand erklären?

Der Leser möge nicht glauben, dass mit diesen unzusammenhängenden Bemerkungen der Gang von GOLDZIHER's Darstellung auch nur angedeutet, geschweige übersichtlich zusammengefasst wäre. Ich kann alle die, welche sich mit dem islâmischen Orient ernstlich bekannt machen wollen, nur auffordern, diese Schrift sorgfältig zu lesen.

Den zweiten Theil des Bandes bildet eine Umarbeitung der Abhandlung über die Heiligenverehrung im Islâm, die in französischer Uebersetzung 1880 in der *Revue de l'hist. des religions* erschienen war. Ich habe diese seiner Zeit im *Literarischen Centralblatt* 1881 Nr. 24 besprochen. GOLDZIHER führt darin aus, wie sich die der echten Lehre Muhammed's widerstreitende Verehrung von Heiligen und deren Gräbern, ja selbst ein gewisser Reliquiencultus schon früh im Islâm geltend macht und immer weiter um sich greift. Dem Wunder-

glauben des Propheten selbst und seiner Zeitgenossen entsprang der Glaube an die Wunderkraft des Propheten, die doch der Koràn ausdrücklich leugnet, und solche Wunderkraft ward dann auch anderen verehrten Menschen zuerkannt. Das Bedürfniss des Gemüths nach Mittlern zwischen dem Menschen und dem unnahbaren Gott und dann der in den alten Culturländern, die der Islâm erobert hatte, tief gewurzelte Glaube an Heilige, Wunderthäter und Gnadenorte schufen auch im Islâm eine ausgedehnte Verehrung von Heiligen. Vielfach wurden christliche, ja zum Theil uralt heidnische Localculte mit geringen Abänderungen von den zum Islâm Uebergetretenen einfach beibehalten. GOLDZIHER bringt theils aus arabischen Werken, theils aus der europäischen Reiseliteratur ein reiches Material hierüber zusammen. Keiner dieser vielgestaltigen Culte ist gemeinverbindlich (abgesehen etwa von der Verehrung des Prophetengrabes in Medina); manche seltsame, ja lächerliche Bräuche in abgelegenen Gegenden würden von keinem richtigen Theologen gebilligt werden; aber trotz gelinder oder gar scharfer Proteste Einzelner und trotz gelegentlicher Reaction von Seiten ganzer Parteien — wie namentlich der Wahhâbiten — ist dies Wesen im Ganzen doch nach und nach durch das Iǧmâ', die Uebereinstimmung der Gesammtgemeinde, sanctioniert.

Beide Abhandlungen dieses Bandes zeigen uns die entscheidende Bedeutung dieses Iǧmâ', der Anerkennung des angeblichen quod semper, quod omnes, quod ubique. Das Iǧmâ' hat, wie uns GOLDZIHER darlegt, die Grundsätze festgestellt, welche auf dem Gebiet der Tradition zur practischen Durchführung kommen sollten; das Iǧmâ' hat dem Heiligendienst Geltung verschafft. Der Widerspruch des letzteren gegen Koràn und anerkannte Prophetenworte muss durch Auslegekünste beseitigt werden. Es ist das Verdienst von SNOUCK HURGRONJE, zuerst nachdrücklich auf diesen Consensus der unfehlbaren Kirche als einzig entscheidende Macht für Glauben und Leben des Muslims hingewiesen, den ‚katholischen Instinct' des Islâm's betont zu haben, durch den die partiellen Meinungsverschiedenheiten immer wieder ausgeglichen sind.

Auch diesem Bande sind wieder lehrreiche Anmerkungen und Excurse angehängt. Ich mache z. B. auf die kleine Abhandlung ‚Ḥadîth und Neues Testament' aufmerksam.

Dass ich bei dem überaus reichen Inhalt des Buchs nicht grade in jeder Einzelheit mit dem Verf. übereinstimme, versteht sich von selbst. Auch könnte ich einige kleine sprachliche Verbesserungen angeben. Der deutsche Stil GOLDZIHER's ist nicht immer tadellos. Aber das Werk ist unbedingt eins der hervorragendsten, das seit längerer Zeit auf dem Gebiete der historischen Religionsforschungen erschienen ist.

Dass man dem Manne, der diese und so manche andre bedeutende Leistung aufzuweisen hat, in seinem engeren Vaterlande nicht eine solche Stellung giebt, wie er sie verdient, mag sich aus dessen Culturverhältnissen erklären. Aber kaum begreiflich ist es, dass man vor Kurzem die Gelegenheit versäumt hat, ihn auf einen der erledigten academischen Lehrstühle in Deutschland zu berufen.

STRASSBURG i. E.

TH. NÖLDEKE.

J. JOLLY. *Sacred Books of the East,* vol. XXXIII: The Minor Lawbooks, translated by —. Pt. I. Nârada. Bṛihaspati, Oxford 1889 [pp. XXIV, 391].

Since the discovery of a large piece of Asahâya's commentary on Nârada's Institutes and of the Nepalese MSS. of the text a new translation of this important lawbook had become a great desideratum. Professor JOLLY has furnished it in the volume under review, and has done his task in a manner which entitles him to the gratitude of all students of Hindu law. In accordance with his edition of the text in the Bibliotheca Indica, he follows in the first four chapters and a half the text of Asahâya, adding in the notes renderings of the greater part of the glosses. In the remaining thirteen chapters he renders the shorter version, preserved in the Indian and Nepalese MSS. Extracts from the best Digests and Commentaries on other

lawbooks are used to illustrate the more difficult verses of this portion, and parallel passages from other Smṛitis are copiously quoted. The verses, quoted in the Digests, are throughout marked by asterisks. An Appendix, pp. 223—267, contains the chapter on Theft, which occurs in the Nepalese MSS. alone, and the quotations from Nârada not found in the MSS., but occurring in the Digests. The concise Introduction gives a view of the present state of the literary questions connected with the work. The edition thus contains not more than what is wanted. For, in the case of Nârada, even the quotations in the Digests, not found in the MSS., deserve to be collected, because the greater portion of the text is not protected by ancient commentaries. Nor does the translation omit anything that is important for the student of Hindu law. The only improvement, which might be suggested, is an addition of references to the published Digests in the notes to the verses which are marked by asterisks. In the first chapters these have been frequently omitted. They would have been convenient for the sake of comparison.

Compared with the earlier translations, Professor Jolly's new version shows great progress. There are only a few cases in which, it seems to me, either Mr. Colebrooke's renderings might have been adhered to with advantage, or altogether different ones are desirable. Thus in the second verse of the chapter on Partnership III, 2 (p. 124), Professor Jolly's translation of *tenottishṭheyur aṁśataḥ* by 'Therefore let each contribute his proper share', is even less close than Mr. Colebrooke's (Digest II, 3, 3) 'therefore each should contribute his share to the common exertion'. With Chaṇḍeśvara (*Vivâdaratnâkara* p. 111) I take the phrase to mean that each partner is to exert himself (i. e. to do a share of the necessary work) in proportion to his share (i. e. to the share of the capital contributed by him). In the same verse, both Mr. Colebrooke and Professor Jolly have left out the word *upâyena*. It might easily have been included by translating, 'Where several partners are jointly carrying on business for the purpose of gain by (some) means (or other)'. Again in the fourth verse of the fifth chapter (p. 131) Mr. Colebrooke's translation of

vṛitti by 'subsistence' is better than Professor JOLLY's 'income'. For, students, apprentices and slaves, who are here spoken of together with hired servants and officials, do not receive any 'income', but merely food, or food and clothing. In verse 6 of the same chapter *upasparśana* in the compound *guhyâṅgopasparśana* ought to be rendered by 'touching', not by 'shampooing'. The author probably refers to washing and removing the hair. In the next verse the translation of *ichchhataḥ svâminaś châṅgair upasthânam* by 'rubbing the master's limbs when desired' is not quite accurate. I would render the phrase in accordance with Mitramiśra's explanation (*Vîramitrodaya* fol. 124a, l. 7) 'doing bodily service to the master when desired'.

With respect to the Introduction I can only say that I do not know of anything that requires to be added or to be altered, with the exception of the statement that Bâṇa's Kâdambarî is a work of the sixth century (p. XVIII). It ought, of course, to be 'of the seventh century'.

Through the translation of the fragments of the Bṛihaspati Smṛiti (pp. 277—290) we obtain a first instalment of the results of Professor JOLLY's important researches on a new field. The collection of the copious quotations from the lost lawbooks has been, too long, neglected; Professor JOLLY has rendered us a very great service by undertaking this tedious and laborious task, which is indispensable for the reconstruction of the history of the Hindu law. He has also done well to begin with Bṛihaspati. For, as he has shown in his Tagore Lectures and again, at greater length, in this volume Bṛihaspati's Smṛiti possesses a very great value for the history of the Mânava Dharmaśâstra. I can only add the request that he will confer a further obligation on the law-students by publishing a Sanskrit edition of the fragments with a full *varietas lectionis*. It is to be hoped that either the Asiatic Society of Bengal or the German Oriental Society will find room for such a publication in their series of Sanskrit texts.

Mechithar Gōš. *Rechtsbuch der Armenier*, herausgegeben von dem Archimandriten Dr. WAḤAN BASTAMEAN, Waγaršapat (Edžmiatsin) 1880. 8°. 180, 442 und 12 S. ՅԽիթարայ Գոշի դատաստանագիրք. Ի լոյս. ի թուականն հերոտոսեան ՌՄԺԹ. Ի տպարանի սրբոյ Էջմիածնի եւ վանահօր ս. Գրիգորի վանուց. Ի ազատշապատ Ի տպարանի սրբոյ կաթուղիկէ Էջմիածնի. ՌՄՀԹ։

Im Jahre 1862 erschien im XL. Bande der *Sitzungsberichte* der philosophisch-historischen Classe der k. Akademie der Wissenschaften in Wien eine Abhandlung von Dr. FERDINAND BISCHOFF, Professor an der Lemberger Universität, unter dem Titel *Das alte Recht der Armenier in Lemberg.* Die Abhandlung kam auch als Separat-Abdruck im Umfange von 50 Seiten heraus. Prof. BISCHOFF bemerkt in der Einleitung zu seiner Publication, dass lange bevor Lemberg eine Stadtgemeinde nach deutschem Rechte geworden, daselbst auch Armenier ansässig gewesen sein mögen, welche eine besondere Gemeinde mit ihren eigenen Obrigkeiten bildeten und nach ihren hergebrachten Rechten lebten, die ihnen von den polnischen Königen bestätigt worden waren. ‚In ihrem Emporstreben — so bemerkt der Herausgeber — geriethen sie häufig in Widerspruch mit der herrschenden deutschen Stadtgemeinde, namentlich über die Gerichtsbarkeit, über welche ein zweihundert Jahre lang sich hinziehender, äusserst lebhafter und hartnäckiger Streit geführt wurde. Während die Armenier, auf das Herkommen sich berufend, keine andere Gerichtsbarkeit als die ihres eigenen Vogtes und ihrer Senioren anerkennen wollten, behauptete die Stadtgemeinde, auf Urkunden gestützt, die Armenier unterständen dem Stadtvogt.‘ — Nachdem in den Jahren 1469, 1476, 1510 von Seite des polnischen Königs entschieden worden war, dass die Armenier in der Hauptsache dem Stadtvogt unterstehen, aber in einzelnen Fällen vom Stadtvogt mit Hinzuziehung der armenischen Senioren nach dem armenischen Rechte gerichtet werden sollen, befahl im Jahre 1518 gelegentlich eines Streites in Betreff der Gerichtscompetenz König Sigismund I. den Armeniern, sie sollten ihr Recht aus dem Armenischen ins Ruthenische oder Lateinische übersetzen lassen und ihm beim nächsten General-Convent vorlegen. Dies geschah im Jahre 1519,

wo das Recht vom König bestätigt und mit einigen Zusätzen und Erweiterungen versehen wurde. Dasselbe besteht aus zehn nicht durch Zahlen bezeichneten und aus 124 gezählten, zumeist auch mit Inhalts-Ueberschriften versehenen Capiteln. Die meisten betreffen das Privat- und Strafrecht, andere das gerichtliche Verfahren und die Polizei. Prof. Bischoff meint, das ihm vorliegende Rechts-Denkmal habe seine Fassung vermuthlich erst erhalten, nachdem die Armenier in Polen sesshaft geworden waren, dann bemerkt er weiter: ‚Es unterliegt keinem Zweifel, dass dieses Recht auch bei anderen als den Lemberger armenischen Gemeinden in Anwendung stand. Dafür spricht auch das Vorhandensein von Handschriften an verschiedenen Orten.'

Gegenwärtig ist die Quelle des Lemberger armenischen Rechtes gefunden und nachgewiesen. Diese Quelle ist das berühmte Rechtsbuch von Mechithar Gōš.

Bekanntlich verliessen die Armenier zweimal ihr Vaterland, respective die Hauptstadt desselben, Ani, um nach Polen sich zu wenden, — das erste Mal im Jahre 1064 als Ani von Alp Arslan verheert wurde, und das zweite Mal im Jahre 1239, als die Mongolen unter Tšharmaγan die Stadt vollständig zerstörten. — Mechithar begann mit der Abfassung seines Werkes im Jahre 1184 und er selbst starb im Jahre 1213. Das Rechtsbuch war daher im Jahre 1239, als der zweite Wanderungszug der Armenier die Stadt Ani verliess, in der Heimat wohl bekannt, so dass man annehmen kann, die Armenier hätten das Werk Mechithar's mit sich genommen. Und dass dieses wirklich der Fall war, wird durch einen Vergleich des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's vollkommen bestätigt.[1]

---

[1] Der Venetianer Mechitharist Lukas Indžidžean (Indžidži) hatte die lateinische Uebersetzung des armenischen Rechtes vom Jahre 1518, von welcher ein Exemplar in Venedig sich befindet, gekannt, dieses armenische Recht aber für eine officielle Gesetzsammlung aus der Zeit der Bagratiden gehalten. Zu diesem Irrthume wurde er durch die beiden am Anfange der lateinischen Uebersetzung stehenden Sätze: ‚Johannes Dei gratia Rex Armenie tempore felicis imperii sui constituit' und ‚Item Theoti Regis Armenie memoria digna (digni) et laudabilis et aliorum regum et principum Catholicorum Armenie' verführt. Vgl. Indžidžean ⵗⵔⴰⴼⵔⴰⵏⵔⵗⵔⵜ ⵔⵓⵗⵓⵓⵏⵓⵜⵗ, II, 305.

Das Werk Mechithar's zerfällt in eine Einleitung (ներածութիւն) und zwei Theile, von denen der erste Theil (առաջին մասն) das Kirchenrecht (եկեղեցական կանոնք) mit dem Eherechte in 124 Abschnitten, der zweite Theil (յաւուն երկրորդ) das gesammte weltliche Recht (աշխարհական յօդուածք) in 130 Abschnitten umfasst. — Das Lemberger Recht ist grösstentheils dem zweiten Theile des Rechtsbuches Mechithar's entnommen (im Ganzen 105 Capitel), vier Capitel gehen auf den ersten Theil und vier Capitel auf die Einleitung zurück, alles Uebrige (acht gezählte Capitel und die zehn nicht gezählten) ist aus verschiedenen Stellen des Rechtsbuches zusammengestellt.

Der Herausgeber gibt auf den Seiten 29, 30, 31 der Einleitung eine Concordanz des Rechtsbuches Mechithar's und des von F. BISCHOFF veröffentlichten Lemberger Rechtes. Leider ist diese Concordanz ganz ungenau und in Folge dessen unbrauchbar. Schuld an dieser bedauerlichen Thatsache trägt wohl der Umstand, dass, wie aus der Fussnote auf S. 27 hervorgeht, der Herausgeber WAHAN BASTAMEAN bei Beginn der Drucklegung seines Werkes starb und der Corrector die Zahlen der Citate nicht collationirt hat. — Ich erlaube mir, die Fehler der Concordanz hiemit zu verbessern:

BISCHOFF	Mechithar	BISCHOFF	Mechithar	BISCHOFF	Mechithar
9 =	ժա	72 =	ձգ	88 =	ճէ
34 =	խ	73 =	ձդ	89 =	ղդ
56 =	կդ	74 =	ձր	93 =	ճժր
57 =	կէ	75 =	ձփ	94 =	ճժգ
58 =	կր	76 =	ղր und ı, ղդ	95 =	ճժէ
59 =	ՙ	77 =	ղ	96 =	ճժդ
60 =	՚	78 =	ղա	97 =	ճժէ
61 =	ժփ	79 =	ղբ	98 =	ճժր
65 =	՚դ	81 =	ղր	99 =	ճժփ
66 =	՚գ	82 =	ճ	100 =	ճկ
67 =	՚ր	83 =	ճբ	101 =	ճկա
68 =	՚փ	84 =	ճգ	102 =	ճկր
69 =	ձ	85 =	ճդ	104 =	ճկգ
70 =	ձա	86 =	ճէ	105 =	ճկդ
71 =	ձբ	87 =	ճդ	106 =	ճկէ.

Als Probe für die Uebereinstimmung des Lemberger Rechtes mit dem Rechtsbuche Mechithar's will ich einige Abschnitte mittheilen:

BISCHOFF = Capitulum secundum = Mechithar գ.

Humanum genus deus liberum creavit et fecit. Verum quia necessarii sunt dominis suis servi ad serviendum propter terram et aquam, simile hoc jus est: quando aliquis colonus seu Kmetho domino suo nichil movendo (?) a domino suo ubi vult transire, potest; si vero aliquis dominorum istud tolerare nollet, scilicet libere emittere eundem subditum suum, volens eundem retinere in sua jurisditione, tunc pueri post mortem patris, si tales pueri in dominio hujusmodi domini non fuerint procreati, habent libertatem eundi et se transferendi sub alios dominos ubi voluerint.

Ազատ յԱրարչէն եղեւ մարդկայինս բնութիւն, այլ ծառայել տերանց յաղագս պիտոյից եղեւ հողոյ եւ ջրոյ ։ Եւ զայս պատշաճ կարծեմ դատաստան — զի թողեալ զտէրունիսն ազատ է ուր եւ կամեսցի կալ ։ Ապա թէ այսմ ոչ ներէ ոք 'ի տերանցն եւ բռնադատէ զգնացեալսն անդրէն դառնալ, զկնի մահուան հօրն ազատ են որդիք ծնեալք այլուր եւ ոչ անդ ։

BISCHOFF. Capitulum quintum de pueris unum (uno) alterum in aqua submergentis (submergente) = Mechithar զ.

Pueri natantes in aquis (si) unus alterum submerserit, ex tunc judices debeat talem casum submersionis bene et perfecte rescire, si submersio talis facta est ex loco (joco) aut ira, aut ex malo corde, studiose intentionis, aut si ille submersus se ipsum ex casu submerserit in profundo aque, et illi connatantes ipsi submerso auxiliari non poterant, tunc judices rescitis ad planum predictis casibus, si ille se solum ex casu submersit et ejus connatantes illi subsidiari non poterant, tunc pro tali submerso solutio non impendatur, si vero ex alia causa predicta submersus fuerit, tunc solutio capitis impendi debet juxta computationem annorum illius submersi, sicut pro capite occisi.

Ի ջուրս լողալով մանկունք զմիմեանս հեղձուցանիցեն, տեսանելով քննեսցեն — եթէ պարզամտաբար 'ի խաղս եւ թէ ցասուցեալ քինու, կամ իւրովի դիմեալ 'ի խորս եւ անկար 'ի բերել արտաքս այլոց ։ Այդոքիկ քննեալ համեմատիցի ընդ ապանութեան ամքն եւ այնպէս վճիռն տացի իրաւամբք ։

BISCHOFF: Capitulum sexagesimum octavum de eo qui in vineam alicujus intraverit = Mechithar ՀԹ.

Si aliquis alicui in vineam intraverit absque domini vinee voluntate, potest uvas vini comedere quantum placet, sed nichil de vinea illa exportare debebit, quia justo jure prohibetur, quod vinee absque consensu proprietariorum suorum destrui per neminem debent. de qua vinea nemo in saccos nec in aliqua alia depositoria aliquid asportare debet, si vero aliquis de vinea aliquid receperit et per hospitem vinee in tali facto inventus fuerit, in quocumque damnificavit dominum vinee id ei solvere debet.

Եւ եթէ մտանիցես յայգի ընկերի քո, կերիցես խաղող մինչեւ յագենալ անձին քո, բայց յամանս մի՛ ամանիցես ։

Զայս գնէ եւ իրաւունս ակամայ ողորմութեանն ճշմարիտ օրինադրութիւնս այգեգործաց, զի մի՛ տաղտկասցին. զի նոցուն կամօք իցէ ընդ ուտելոյն եւ բառնալն, իսկ ըստ կերողին տուգանք լիցի ։

BISCHOFF. Capitulum octuagesimum septimum de locatione nove ville in cruda radice = Mechithar ՃԳ.

Si aliquis novam villam in cruda radice locaverit istud non potest facere absque consensu Regie Majestatis, et dum talis nova villa possessionata fuerit colonis imprimis debent ostendere locum et fundum pro ecclesia edificanda et demum cuilibet domicilio et aree debent exdividere agros, prata et alia utensibilia domestica, ut quilibet sciret super quo residet, si vero desertam villam aliquis voluerit possessionare debet ibi locare colonos eo jure et consuetudine, in qua predicta villa a principio erat locata.

Յորժամ զառաջինն շինիցի գիւղ, չէ՛ հաստատուն բաժանումն հողոյն եւ ջրին եւ այլոց այսպիսեաց մինչ բաւական բնակիչք ժողովեսցին եւ ապա բաժանումն հաստատիցի ։ Ապա թէ աւերակ շինիցի եւ չիցէ բազմաժամանակեայ, մինչ զի գիտել իւրաքանչիւր զսահման անդաստանաց եւ զայլոց իւրաքանչիւր ըստ սահմանի նախնեացն կալցին ։ Իսկ թէ բազմաժամանակեայ իցէ եւ անգիտելի, եւ տէրութեան փոփոխումն եղեալ, նորոգ արասցեն բաժանումն հաւասարապատուութեամբ, նախ եկեղեցւոյն եւ ապա այլոցն, մասն աւելի տալով որ գլխաւորն իցէ գեղջն վասն հոգալոյ զայլս ։

Der Verfasser des Rechtsbuches, Mechithar, mit dem Beinamen Gōš (գոշ) ‚der Dünnbart' wird in den Geschichtswerken von Wardan Bardzrberdetshi und Kirakos öfter erwähnt. Derselbe war in Gandzak (dem heutigen Elisawetopol) geboren. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt, dagegen kennt man das Jahr seines Todes, nämlich 1213. Da nun angegeben wird, er habe ein hohes Alter erreicht, sei also als Greis von etwa 70 bis 80 Jahren gestorben, so können wir eines der Jahre zwischen 1130 und 1140 als Jahr seiner Geburt annehmen. Wie die meisten Jünglinge aus besserer Familie genoss auch Mechithar eine geistliche Erziehung und widmete sich dem geistlichen Stande. Nachdem er die berühmtesten Lehrer seiner Zeit gehört hatte, erhielt er den Grad eines Wardapet. Rasch verbreitete sich der Ruf seiner Gelehrsamkeit und seines frommen Lebenswandels und von allen Seiten strömten ihm Schüler zu, um sein Wort zu hören und seinen Lebenswandel sich zum Vorbild zu nehmen. Wie sein Landsmann Kirakos bemerkt, wirkte er der Bedeutung seines Namens gemäss *քանզի ըստ անուան իւրոյ մխիթարէր զամենեսեան*. Von seinen Schülern war unstreitig der berühmteste Johannes Tawušetshi, bekannt unter dem Namen Wanakan, der Verfasser eines leider verloren gegangenen Geschichtswerkes über die Begebenheiten seiner Zeit.

Mechithar war auch praktisch im Dienste der Kirche thätig, indem er mehrere Kirchen erbaute, wobei er von seinen Gönnern, den Fürsten Iwanē, Zaqarē, Qurth und Wachthang unterstützt wurde. Nach einem frommen, an Erfolgen reichen Leben starb Mechithar im Jahre 1213 und wurde am Eingange der Kloster-Kirche von Neu-Getik begraben. Von seiner wunderthätigen Grabstätte bemerkt Kirakos: *եւ մինչեւ ցայսօր գերեզման նորա օգնէ ցաւագնելոց, որք հաւատով ապաւինին յաղօթս նորա, եւ զհող տեղւոյն հանապազ տանեն ի պէտս հիւանդաց մարդոց եւ անասնոց, զի Աստուած զփարատորիչս իւր փառաւորէ կենդանութեամբ եւ մահուամբ.*

Mechithar hat nebst seinem Hauptwerke, dem Rechtsbuche (*դատաստանագիրք*) nachfolgende sechs Werke hinterlassen: 1. Առակք, die bekannten Fabeln (in Venedig 1790 und 1842 gedruckt), 2. Աղօթք,

3. Ի ՀԻՆԱԲՐՈՒՆ ՄԱՐԳԱՐԷԱՆԻՆ ՀՐԵՄԱՅԻ, 4. ԱՆՈՒՆՔ ՎԱՆԱ ԱՂԱՒԱՐԲԵԼՈՅ ՅԱՐՔՈՅ ԵՒ ԱՐԵԱՆ ՏԵԱՌՆ, 5. ՀԱՅԱՏԱՐՈՒԹԻՒՆ ՈՒՂՂԱՓԱՌԱՒԹԵԱՆ ՀԱՒԱՏԱՅ ԸՆԴԷՄ ԱՒԵՏԱՅՆ ՀԵՐՃԱՒԱԾՈՂԱՑ, 6. ԱՂԲ Ի ՎԵՐԱՅ ԲՆԱՒԹԵԱՒՆ Ի ԴԻՄԱՑ ՀԱՄԱՏԱՅ ԱՒԱ ԱՐԳԻԲ ՆԱՓԱ ԵՒ Ի ԴԻՄԱՑ ՀՐԱՅԻ ԱՒԱ ԳԱՒԱԹԲ ՆԱՓԱ.

Von dem Rechtsbuche Mechithar's sind mehrere Handschriften bekannt. Sieben finden sich in Edžmiatsin,[1] zwölf in Venedig, vier in Paris und eine in Wien bei den PP. Mechitharisten. Als die beste Handschrift, welche er auch seiner Ausgabe zu Grunde legte, sieht BASTAMEAN die Edžmiatsiner Handschrift Nr. 492 an, geschrieben auf altem Baumwollpapier im Jahre 744 = 1295, von welcher leider einige Blätter fehlen. In Venedig (im Kloster der PP. Mechitharisten) findet sich eine Pergamenthandschrift, die von den Mechitharisten für die Originalhandschrift des Verfassers ausgegeben wird, was BASTAMEAN bezweifelt. Die Wiener Handschrift ist auf Pergament geschrieben und kann als ziemlich alt angesehen werden.

Der Herausgeber des Rechtsbuches, der Archimandrit Dr. WAHAN BASTAMEAN, mit dem persönlich bekannt zu werden ich das Glück hatte, hat sich durch diese Publication ein grosses Verdienst um die armenische Philologie erworben; mit der 180 Seiten starken, in neuarmenischer Sprache geschriebenen Einleitung, welche den Gegenstand in gründlicher und erschöpfender Weise behandelt, hat er sich ein unvergängliches Denkmal gesetzt.

---

[1] BASTAMEAN bezeichnet fünf Handschriften mit den Nummern 749, 488, 489, 490, 492. Diese scheinen den fünf Exemplaren zu entsprechen, welche in ՊԱՐԶ ԳԻՐՔԱԿ ՀԻՆԱԳԻՐ ՄԱՏԵՆԻՆՑ ՂԲԱԳԱՐԱՆԻ ԱՐՔԱՅ ԱՐՇԱՒՆՅ ԼԵՀԱՀԱՅԵՑԻ. Tiflis 1863. 4°. auf S. 29 ff. verzeichnet sind. Diese fünf Exemplare tragen aber die Nummern 478, 479, 480, 481, 482. Ich vermag leider Nr. 492 bei BASTAMEAN mit keinem der fünf Exemplare des ՊԱՐԶ ԳԻՐՔԱԿ zu identificiren. Zwei Exemplare sind später, nach dem Jahre 1863, aus dem Nachlasse der Bischöfe Karapet Achaltshchatshi (ԿԱՐԱՊԵՏ ԼԱՀԱԼՀԱՑԻ) und Sargis Dżalaleantsh (ՍԱՐԳԻՍ ՋԱԼԱԼԵԱՆՑ) in die Bibliothek gekommen (vgl. die Vorrede von BASTAMEAN, S. 113). Ueberhaupt scheinen die im ՊԱՐԶ ԳԻՐՔԱԿ verzeichneten Handschriften oberflächlich und ungenau beschrieben zu sein und wäre eine eingehende Bearbeitung derselben sehr nothwendig.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

New Excavations in Mathurâ. — Sooner than I expected, when I wrote my article on the Jaina question for the last number of this Journal, have I to recur to the excavations in the Kaṅkâlî Tîla. Dr. A. FÜHRER resumed his work on November 15, 1890, and on December 27 he was able to forward to me rubbings of nineteen new inscriptions, ranging apparently from the year 4 of the Indo-Scythic era to the year 1080 after Vikrama, some of which possess a very unusual interest.

The most important document is one, found on the left portion of the base of a large standing Jina, of which the right half is as yet missing. I read it, as follows:

1 *Saṁ 70 (+) 8*[1] *rva[va] 4 di 20 etasyaṁ purvâyaṁ Koḷiye [Koṭṭiye?]*[2] *gaṇe Vaïrâyâ śâkhâyâ*

2 *ko Arya-Vṛidhahasti arahato Ṇan[d]i[â]vartasa*[3] *pratimaṁ nirvartayati |*

3 *sya bhâryyâye śrâvikâye [Dinâye] dân[a]ṁ pratimâ Voḍḍhe (?) thûpe devanirmite pra*

Each line seems to be complete, and it follows that the pieces wanting between L. 1 and L. 2, at the beginning and at the end of L. 3,

---

[1] The first sign is exactly like the second sign in column 5 of Dr. BHAGVÂNLÂL's table, *Indian Antiquary*, vol. VI, p. 45.

[2] The second sign looks like *ḷi*, but may be a cursive form of *ṭṭi*.

[3] The initial *ṇa* is abnormal, in the second sign the *d* is very faint and small. The left half of the third sign has been destroyed.

must have stood on the right half of the base. This side, too, must have had three lines, and it is not difficult to restore some portions of them conjecturally according to the analogy of other inscriptions. The first line of the right side began without doubt with the words *Ṭhâṇiye kule* and ended with the letters *vâcha*, which latter are required on account of the syllable *ko* with which line 2 begins. In between probably stood *Śirikiye*, or, *Śrî-Gṛihe saṁbhoge* and the name of Vṛidhahasti's teacher, followed by *śishyo*. For, without such further specifications the line would be too short in proportion to the lines of the left side, which contain each from 24 to 27 letters. The second line of the right side, of course, contained a more detailed description of the *donatrix*, as the daughter of N. N., the daughter-in-law of N. N., and perhaps the mother of N. N., as well as her husband's name. The third line certainly began with the syllables *tishṭhâpitâ* or with a Prakrit equivalent thereof.

With these explanations and restorations the translation will be:

'In the year 78, in the fourth *(month of the)* rainy season, on the twentieth day — on that *(date specified as)* above, the preacher Arya-Vṛidhahasti *(Âryа-Vṛiddhahastin)*, *[the pupil of.....]* in the Koḷiya *[Koṭṭiya?]* Gaṇa, in the Vaïrâ *(Vajrâ)* Sâkhâ *[in the Ṭhâṇiya Kula]* orders to be made a statue of the Arhat Ṇandiâvarta. The statue, a gift of the female lay-disciple Dinâ *(Dattâ)*, the wife of..... ..... has been set up at the Voḍḍha (?) Stûpa, built by the gods.'

The first point of interest which the inscription offers, is the name of the Arhat. If my reading is correct, it would seem that the statue represents the Tîrthaṁkara Ara. For, there is no Tîrthaṁkara Ṇandiâvarta, but the symbol, called Nandyâvarta, is the mark of Ara. It is quite possible that in the mixed dialect *Ṇandiâvarta* represents the Sanskrit *Nândyâvarta* and that *arahato Ṇandiâvartasa* must be translated by 'of the Arhat, whose *(mark is)* the Nandyâvarta'. We have thus a further proof, (see, *ante*, vol. IV, p. 328) that the distinctive marks of the Tîrthaṁkaras were settled in early times, and a further contribution to the list of the prophets, whose images adorned the two old temples.

Secondly, the use of the verb *nirvartayati* 'causes to be made or completed', instead of the usual *nirvartanâ*, fully clears up the meaning of the latter word. There is no longer the slightest doubt that it means literally 'in consequence of the order (or exhortation) to make'.

Still more important is the information, conveyed by L. 3, that the statue was set up at i. e. probably within the precincts of, a Stûpa, built by the gods. The sculptures, discovered by Dr. BHAGVÂNLÂL and by Dr. FÜHRER, left no doubt that the Jainas worshipped Stûpas, which fact is also mentioned in the extracts from the Râjapaseṇaijja Sûtra translated by Professor LEUMANN, Actes du 5ème Congrès int. d. Or. Pt. III, sect. 2, p. 143. Yet, the assertion that there was a Jaina Stûpa at Mathurâ teaches us something new that hereafter will prove very important. For, it must be kept in mind that Dr. FÜHRER has found a Stûpa in the immediate vicinity of the two Jaina temples. He believed it to be Buddhistic, because he discovered close to it a seal with a Buddhist inscription. I have adopted his conjecture, *ante* vol. IV, p. 314. But the point becomes now doubtful. It can be decided only when the Stûpa has been opened, and its sourroundings have been completely explored. Even more valuable is the statement that the Stûpa was *devanirmita*, 'built by the gods' i. e. so ancient that at the time, when the inscription was incised, its origin had been forgotten. On the evidence of the characters the date of the inscription has to be referred undoubtedly to the Indo-Scythic era,[1] and is equivalent to A. D. 156/7. The Stûpa must, therefore, have been built several centuries before the beginning of the Christian era, as the name of its builder would certainly have been known, if it had been erected during the period when the Jainas of Mathurâ carefully kept record of their donations. This period began with the first century B. C., to which Dr. BHAGVÂNLÂL'S inscription undoubtedly belongs. Our inscription furnishes therefore a strong argument for the assumption that one Jaina monument at

[1] The characters of this inscription are exactly like those of the documents with Kanishka's, Huvishka's and Vâsudeva's names. The *śa* of *śâkhâyâ* is even more archaic. Its central stroke is vertical, not horizontal.

Mathurâ is as old as the oldest known Buddhist Stûpas. With respect to its name which is contained in the word, immediately preceding *thûpe*, I am not prepared to give any decided opinion. The first syllable is perfectly plain on the three impressions at my disposal, but the lower part of the second is not distinct.

Another, unfortunately badly preserved, inscription gives the name of the *mahârâja devaputra Huksha*. *Huksha* probably stands for *Huvishka* or *Huviksha*, as an inscription of Dr. FÜHRER's batch of January 1890 reads. The form is interesting, because it shows that the form *Hushka*, which the Râjataraṅgiṇî gives and which survives in the name of the Kaśmirian town *Ushkar (Hushkapura)* is genuine and ancient.

A third inscription is dated *paramabhaṭṭâraka-mahârâjâdhirâja* (sic)-*śrî-Kumâraguptasya vijayarâjye* [100] [10] 2 (3?) *kâ.... tamâ....* 20, and furnishes the last missing Śâkhâ-name of the Koṭṭiya Gaṇa, Vidyâdhari, in its Sanskrit form. The date probably corresponds to A. D. 430 1 or 431 2 and falls well within the known limits of Kumâragupta's reign. The mutilated passage regarding the month was probably *Kâ[rttika-hemaṁ]tamâ[se divase vise]* 20. It is interesting to note that even this late document shows a few Prakrit forms mixed with otherwise very good Sanskrit, and it is significant that it is the first, found in Mathurâ, which shows the title *âchârya*. The monk, by whose advice a statue was dedicated, bore the name Datilâchâyya (read: *°châryya*). The discovery of an inscription with a certain Gupta date will force us to exercise great caution with the dates of inscriptions which give no names of kings. They can be assigned to the Indo-Scythic period only if the characters are decidely archaic.

This circumstance makes me unwilling to speak with full confidence regarding a very interesting fragment of the new collection which is dated *va[rshe]* 18, *va* 2, *di* 10 and records the dedication of a statue of divine *Arishṭanemi*, the 22nd Tîrthaṁkara. For the letters look somewhat more modern than those of the documents, which undoubtedly belong to the Indo-Scythic period.

Some of the other pieces permit us to make small corrections in the readings of the inscriptions, discussed formerly. Thus it appears that, in No. 11 of the series in the forthcoming number of the *Epigraphia Indica*, the epithet of the nun Balavarmâ is not *Mahanandisya sahachariya* but *saḍhachariya*. The latter word, which corresponds to Sanskrit *śrâddhacharî*, occurs with perfect distinctness in one of the new inscriptions. As the blurred sign in No. 11 *may* also be read *ḍha*, and as further the hybrid form *śraddhacharo* occurs in No. 21 of the same series, the necessity of the change is not doubtful. An other one of the new inscriptions affects a reading in Sir A. CUNNINGHAM's No. 6, (*Arch. Surv. Rep.*, vol. xx, plate v). The monk's name is *Grahabalo âtapiko* instead of *âtapiko Gahabaryasa*. Finally, there are fragments of five lines of a longer metrical Praśasti, which show beautifully cut characters of the Gupta period, and there is a small complete Praśasti in Devanâgarî characters which contains one Âryâ verse and one Anushṭubh, and is dated *saṁvatsarai* (sic) 1080, i. e. Vikramasaṁvat 1080. This last discovery proves, like the two images with the dates Saṁvat 1036 and 1134,[1] that these ancient temples were used by the Jainas during the greater part of the eleventh century.

The above remarks warrant the assertion that the results of Dr. FÜHRER's work during the season of 1890/91 are in no way inferior to those of previous years, and that his discoveries further confirm the correctness of the Jaina tradition.

January 25, 1891.

G. BÜHLER.

Pahlawi: [illegible]. — Das [illegible] war nach dem *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 176: ‚the treasury where a copy of the Avesta and Zand (the Parsi scriptures) was deposited'. HAUG bestimmt es im *Zand-Pahlavi Glossary*, p. xxxvi näher als ‚the name of the fort of Pasargadae, where Cyrus was buried, whose tomb was

[1] See, *ante* vol. IV. p. 331.

watched by Magian priests'. Dies sind Muthmassungen, die sich weder sachlich noch auch sprachlich rechtfertigen lassen.

Nach meinem Dafürhalten kommt [illegible] von [illegible], worunter jenes priesterliche Kleidungsstück verstanden wird, welches die heutigen Parsen سدره nennen. Es ist dies eine Art Hemd und bedeutet ursprünglich ‚Nachtkleid'. Dieses Wort ist auch ins Armenische übergegangen, wo [illegible] sowohl ein Hemd als auch die Alba, ja auch die Dalmatica des Priesters bedeutet.

Darnach war [illegible] nichts anderes als ein Raum, wo die heiligen Gewänder ([illegible]) aufbewahrt wurden. Wenn also berichtet wird, dass die heiligen Bücher im Šapikan niedergelegt wurden, so ist darunter gewiss nichts anderes als das heilige Gewandhaus im Haupt-Feuertempel zu verstehen.

Pahlawi: [illegible]. — Dieses Wort wird von SPIEGEL *ajukīnītann* gelesen. Es bedeutet in der Regel ‚verunreinigen'. SPIEGEL bemerkt (*Tradit. Literatur der Parsen*, S. 364) unter [illegible] *(ajukiš)* ‚Unreinheit' dieses Wort entspreche dem altbaktrischen *aχti;* der Ursprung sei aber nicht klar. Ich lese das Wort anders, nämlich *aiwakīnītann* und leite es von [illegible] *(aiwak)* ‚eins' ab. Die ursprüngliche Bedeutung desselben ist ‚in Eins zusammenbringen, vereinigen, mischen', woraus sich dann die Bedeutung ‚verunreinigen' entwickelt. Dass meine Auffassung richtig ist, wird durch Pazand ايوبر, يوبر vollkommen bestätigt.

Pahlawi: [illegible]. — Diese Conjunction, die auch aus den sasanidischen Inschriften sich belegen lässt, wird gewöhnlich auf das aramäische אף, اف zurückgeführt (WEST-HAUG, *Glossary and Index of the Pahlavi texts*, p. 8; HARLEZ, *Manuel du Pehlevi*, p. 176). Diese Erklärung scheint mit Hinblick auf das armen. [illegible] ‚dann, darauf' nicht richtig zu sein. Ich erkläre armen. [illegible] = Pahl. [illegible] und avest. *apām* ‚nachher'.

Neupersisch: می, همی und به. — همی *(hamē)* lautet im Pahlawi [illegible], im Parsi [illegible]. Es wird in der Regel auf avestisches *hamaϑa* zurückgeführt. Aus *hamaϑa* würde aber im Neupersischen nothwendigerweise همد, nicht aber همی werden. Nach meiner Ansicht lässt

sich همی nur aus altpersischem *hamaij* = *hamā-it* erklären. Mit همی hängt wohl همیشه zusammen.

Dem neupersischen به entspricht im Parsi sowohl [illegible] als auch [illegible]. Diese beiden Formen verhalten sich zu einander wie [illegible] und [illegible] = neupers. نه. Bekanntlich geht sowohl [illegible] als auch [illegible] auf altpers. *naij* = *na-it* zurück. [illegible] ist eine Verkürzung von *naij*, während in [illegible] der Diphthong *ai* zu *ē* zusammengezogen ist. Darnach können [illegible], [illegible] nur altpersischem *baij* = *bā-it* entsprechen. Altpers. *bā* ist mit dem avest. *bā*, *bāt* und dem altind. *baḍ* ‚fürwahr' identisch.

Neupersisch: خدای. — In der Regel wird das neupersische Wort خدای ‚Herr' (vgl. کدخدا ‚Hausherr', Pahlawi: [illegible]) aus dem avest. *qaδāta-* (*hwadāta-*) ‚sein eigenes Gesetz habend' erklärt. Diese Erklärung ist falsch, da, wenn das avest. *qaδāta-* zu Grunde läge, dies Wort im Pahlawi [illegible] und im Neupersischen nur خیاد, خهاد lauten könnte. Auch die Erklärung aus avest. *qaδāwat-* = altind. *swadhāwat-*, ‚mit eigener Machtvollkommenheit begabt', welche J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 70) vorschlägt, passt nicht, da aus *qaδāwat-* im Neupersischen خیاو, خهاو entstehen müsste. Nach meiner Ansicht lässt sich Pahlawi [illegible], neupers. خدای nur aus avest. *qato ajå* ‚nach eigenem Willen sich bewegend' erklären. — Man muss dabei an die persische Anschauung denken, nach welcher es nur einen Freien gab, nämlich den Gross-König, während alle anderen seine Knechte (δοῦλοι) waren. Der Königssohn Kyros war ja selbst nur ein Knecht seines älteren Bruders und in der Inschrift von Behistān nennt Dareios seine höchsten Beamten *bandaka*, neupers. بنده.

Neupersisch: مویه, موئیدن. — Diese Worte verbindet J. Darmesteter (*Études Iraniennes* II, 169) mit dem avest. *amajawa*, welchem er die Bedeutung ‚lamentation' vindicirt. Dem neupers. مویه (*mōjah*) entspricht im Pahlawi [illegible], welches Haug als ‚perhaps tearing the hair' ([illegible]) erklärt. — Wäre مویه wirklich avest. *amajawa*, dann müsste die Pahlawi-Form nothwendiger Weise [illegible] lauten. Ich identificire neupers. مویه mit dem armen. մոյր ‚Bettelei' (eigentl. ‚Vorjammern'), մուրացիկ ‚bettelnd' und führe es auf eine Grundform altpers. *mauda-* zurück.

Dass die Wurzel, welche hier zu Grunde liegt, mit einem Dental schloss, beweist die Form مُست ‚Klage' (davon مُستمند), Pahlawi: [illegible], welche ein altiranisches *musti-* für *mud-ti-* voraussetzt.

Neupersisch: اگر. — Diese Partikel tritt uns zum ersten Male im Parsi entgegen; im Pahlawi steht dafür [illegible], welches das altpers. *jadij* = altind. *jadi* reflectirt. Dagegen erscheint im Pahlawi [illegible] = neupers. هرگز. Daraus erschliesst J. DARMESTETER (*Études Iraniennes*, I, 245) eine Form *ha-karam* ‚ein Mal' (vgl. *ćijā-karam* Naqš-i-Rustam A, 39). Darnach gehört اگر ‚ein Mal' = *ha-karam* zu [illegible] ‚zweites Mal' = neupers. دیگر = *duwitija-karam* und [illegible] ‚drittes Mal' = سه‌دیگر = *ŕitija-karam*. Die Entwicklung der Bedeutung ‚wenn' aus ‚ein Mal' ging von Redensarten aus wie altpers. *jadi-padij*, griech. εἴ-περ, εἴ-ποτε. Man sagte ‚wenn einmal' und fasste nach und nach den die Partikel begleitenden Ausdruck im Sinne der Partikel selbst, ähnlich wie im Französischen aus *ne . . pas* = lat. *ne passum* die Bedeutung des *pas* und im Arabischen aus لا ابدا ‚niemals' die Bedeutung des ابدا als Negation sich entwickelt hat.

Neupersisch: درست. — Man las früher Behistān IV, 39 *durusā*, wo man nun richtiger *duruwā* liest. SPIEGEL stellt zu beiden neupers. درست, was, wie mir scheint, nicht richtig ist. درست ist nämlich nichts anderes als das altbaktrische *dęręšta-* von *daręz-* und reflectirt vollständig das indische *dr̥ḍha-*. Das *s* der neupersischen Form statt des zu erwartenden *š* ist wie in دوست, راست u. s. w. zu erklären.

Neupersisch: شاگرد. — Die Pahlawi-Form des neupers. شاگرد lautet [illegible] *(ašāgart)*. In dieser Gestalt ist die Form ins Armenische als աշակերտ übergegangen. Das letztere beweist, dass die Pahlawi-Form [illegible] für [illegible] steht. Was die Etymologie anlangt, so führe ich [illegible] auf ein avest. *ašho-karęta-* ‚geweiht' zurück. شاگرد bezeichnet also zunächst einen geistlichen Schüler. Da das avest. *ašho-karęta-* im West-Iranischen *arta-karta-* lauten müsste, woraus im Neupersischen اردگرد resultiren würde, so müssen wir شاگرد als einen der theologischen Sprache nach ostiranischem (avestischem) Muster angehörenden Terminus betrachten.

Neupersisch: خوب. — Neupers. خوب erklärt VULLERS (*Lexicon pers.-lat.*, I, 743, a) aus der altindischen Wurzel *šubh* und vergleicht damit altind. *šubhra-*, avest. *suvra-*. Diese Erklärung ist entschieden unrichtig, da aus ind. *š*, avest. *s* im Neupersischen nie خ werden kann. Die Pahlawi-Form von خوب lautet 𐭧𐭥. Dies führt auf das avest. *hwapah-* = altind. *swapas-* ‚schönes Werk (*apas* = latein. *opus*) verrichtend, wohlthätig'. An avest. *hwāpå*, an welches J. DARMESTETER (*Et. Iran.* I, 263) zu denken scheint, darf man خوب nicht anschliessen, da die Pahlawi-neupersische Form dann 𐭧𐭥, خواب lauten müsste.

Neupersisch: نماز. — Das Wort نماز, Pahlawi 𐭭𐭲 ist bisher unerklärt geblieben. Sein Zusammenhang mit dem avest. *nęmah-*,' Nomin. *nęmo* = altind. *namas* liegt zwar auf der Hand, aber aus *nęmo*, welches im Altpersischen die Form *nama* ergibt, müsste im Pahlawi 𐭲, im Neupersischen نم geworden sein. Nach meiner Ansicht verdankt نماز seine Entstehung dem avest. *nęmas-ćiṭ* = altpers. *namaš-ćij*, altind. *namaš-ćit*. Es mögen 𐭲 und 𐭭𐭲 = *nama* und *namaš-ćij* längere Zeit neben einander bestanden haben, bis endlich das kurze نم, das bekanntlich auch ‚Feuchtigkeit' bedeutet, dem vollen نماز das Feld räumte und in der Bedeutung des letzteren gänzlich verschwand. — In Betreff des neupers. ز = Pahl. 𐭩 = altpers. *šć* vergleiche man چیز = altpers. *ćiš-ćij*, نیز = Pahl. 𐭭𐭩𐭥, altpers. *anijaš-cij* (altind. *anjat* + *ćit*). J. DARMESTETER's Erklärung dieser Formen (*Et. Ir.* II, 112 ff.) ist entschieden verfehlt, da in den von ihm postulirten altiranischen Grundformen, zu deren Aufstellung gar kein Anlass vorliegt, das schliessende *ć* im Neupersischen abfallen müsste.

Neupersisch یار. — Das neupers. یار erklärt J. DARMESTETER (*Et. Ir.* I, 73) aus avest. *awo-dāta* ‚secourable' = Pahl. *ajjār*. Gegen die Richtigkeit dieser Erklärung spricht schon neupers. یاور, welches ich für die ältere Form von یار halte. Ich lese daher Pahl. 𐭩𐭩𐭥 nicht *ajjār* sondern *ajjabār*. In dem Suffix *bār* liegt offenbar das altiranische *bara* ‚tragend'. Demgemäss muss das vorangehende *ajja* ‚Hilfe' oder etwas Aehnliches bedeuten. Ich erkläre *ajja* aus altiran. *aw-ja*, dem

dieselbe Bedeutung wie dem bekannten avest. *awah-* = altind. *awas-* zukommt.

Avest. ćisto (ćišto) Vend. II, 10. — An der Stelle des Vendidad, welche ich in dieser *Zeitschrift* I, S. 163 behandelt habe, liest bekanntlich SPIEGEL *ćišto*, WESTERGAARD dagegen, dem auch JUSTI folgt, *ćisto*. Das letztere, nämlich *ćisto*, dürfte in dem neupers. چست stecken, welches nach VULLERS (*Lex. pers.-lat.* I, 573, a) ‚aptus, conveniens, congruus' bedeutet. Diese Bedeutung würde an der betreffenden Stelle des Vendidad vortrefflich passen. — *Noiṭ dāto ahmi noiṭ ćisto męręto bęręta-ća daēnajå* müsste übersetzt werden: ‚nicht bin ich geschaffen, nicht bin ich tauglich zur Verkündigung und Tradition des Gesetzes (Glaubens)'.

Armenisch: ձաղկ. — Für das gotische *galga* (Stamm: *galgan-*) wird von den neueren Sprachforschern als indogermanische Grundform *ǵhalgha* angenommen und dabei auf das litauische *žalga* ‚Stange, Stecken, Stock' verwiesen. Der aus dieser Vergleichung gewonnene Schluss ist unrichtig; er wird durch das armen. ձաղկ *(dzaγk)* ‚Ruthe, Peitsche, Geissel' widerlegt. — Die armenische Form beweist, dass die Grundform für *žalga* — ձաղկ *(dzaγk)* nicht als *ǵhalgha*, sondern als *ǵhalga* anzusetzen ist. — Wenn der gotische Ausdruck für den Galgen mit dem armenisch-litauischen für die Stange, Gerte identisch wäre, dann müsste er nothwendiger Weise *galka* lauten.

Armenisch: պօտռոմն. — Matthēos Uŕḥajetshi պատմութիւն. Jerusalem 1869. S. 350: եւ յայնժամ թագաւորն Ալէքսն հանեալ առ կոմն Պետեւին զամենայն իշխանսն Յունաց, եւ մեծաւ աղաչանօք էած զնա 'ի Կոստանդինուպօլիս, եւ արար թագաւորն նմա մեծ ընդունելութիւն, եւ տուրս անչափ գանձուց պարգեւէր նմա եւ պօտռոմն մեծածախք արար առաջի նորա . . . Zu dem Worte պօտռոմն bemerken die Herausgeber (Note 216 auf S. 570): զայս բառ մթին զոր ոչ կարացաք ստուգել Ե Դփւլորիէ թարգմանէ ‚lui donna de splendides festins' եւ արար նմա խնջոյս մեծածախս. Das betreffende Wort ist offenbar nichts anderes als das griechische ἱπποδρομία. Man weiss, wie eifrig diese Art von Spielen und Festen unter den byzantinischen Kaisern gepflegt wurde.

Armenisch: ասթիկան. — Nach der Beseitigung der einheimischen Dynastie der Aršakiden wurde bekanntlich Armenien durch Gouverneure verwaltet. Die Gouverneure des sasanidischen Perserkönigs hiessen *մարզպան*, jene des arabischen Chalifen *ասթիկան*. Das letztere Wort ist dem Pahlawi entlehnt. Nach dem *Pahlavi-Pazand Glossary* (ed. HOSHANGJI-HAUG, Bombay-London 1870) S. 128 ist 𐭠𐭮𐭲𐭩𐭪𐭠𐭭 *an artizan, a skilful man.* Es scheint darnach *ասթիկան* nichts anderes als die mittelpersische Uebersetzung des arab. وكيل zu repräsentiren.

Der Regenbogen — der Gürtel Ahura-mazda's. — Thomah Artsruni: *պատմութիւն տանն Արծրունեաց.* I, 1 (Ausgabe von PATKANEAN, St. Petersburg 1887, S. 19) *զաղեղն իմ եդից յամպս, որ է ծիածանգ, զոր սմանք հուր մեկնեալ յամպոյ ասացին, եւ որդիք տաբրատաշտիցն՝ գօտի Արամազդայ.* ‚meinen Bogen werde ich setzen in die Wolken, was der Regenbogen ist, den einige von den Wolken losgelöstes Feuer genannt haben und die Söhne der Anbeter der Natur-Elemente (die Perser) den Gürtel Ahura-mazda's'.

տուն = աշխարհ, երկիր (*Bemerkung zu d. Z.* IV, 356). — Zu den aus Wardan und Ɣazar von Pharpi angeführten Stellen erlaube ich mir noch die nachfolgenden, dem Werke des Stephannos Siunetshi *պատմութիւն տանն սիսական* (herausgegeben von Emin. Moskau 1861) entnommenen hinzuzufügen: ɣ. p. 243: *եղեւ սկիզբն աւերածոյ Կապան գաւառի եւ ամուր աշխարհին Հաղաց* und dann S. 245: *եւ բնակին յաւեր անցաւ տունն Հաղաց — եկն ամիր Ամրան եւ բնակինջ արար զտուն Կապանին եւ զԱրեւիք գաւառ.* Ferner S. 246: *երկին բարկացաւ Աստուած Հաղաց աշխարհիս.* ɣե S. 279: *եւ 'ի ձեռն արի եւ քաջ սպասալարին Հաշնէի զողացոյց զամենայն տունն Պարսից եւ Տաճկաց եւ Յունաց,* S. 286: *քաջն Խոսրովիան եղբայր Հասնէի, որ գնացեալ էր առ աթաբէկին Լոռեցոյ երկու որդովք Լիպարտեանն եւ Հասնէիւ, շարժեալ էր զտունն Պարսից եւ քաղեալ հեծելովք գայր յօդնութիւն եղբօր.* S. 310: *գնայր 'ի տունն Այաչենոյ առ որդի մեծ իշխանին,* und dann S. 311: *եւ 'ի կնութիւն մեծի եւ փառաւորեալ իշխանին Այաչենոյ՝ Պարիզորոյ որդւոյ Ամասանայ.*

Dazu stelle man noch: Thomah Artsruni I, 5 (Petersb. Ausgabe S. 39): *ընդդէմ նորա զօրաժողով եղեալ տունն Վասպ, ազգն Վաղա-*

ասացաք, երկաստան բնբռե՝ գրէ Աբրա ատ Տիգրան վասն պղնձահանութեան տաճարացանել նմա : Abraham Kretatshi պատմութիւն անցից եւ վարք սրբոց. Wa̕aršapat (Edschmiatsin) 1870. Anhang II. պատմութիւն Ղենի քաղաքին, S. 109: եւ ասեն եգեալ ընդ իշխանն, Տաճատապէս չուեալ գան ի Կոփայս, եւ ամենք ի Լեհս լինասցիք, եւ կէս անցեալ գնան ի Լեհաց աշխարհն. — Լեհաց աշխարհն Das Land der Leḥ ist Polen. Bei Matthēos Urḥajetshi պատմութիւն, Jerusalem 1869, kommen die Verbindungen աշխարհն Հայոց, աշխարհն Վրաց, աշխարհն Տարօն ungemein häufig vor. Vgl. S. 3, 4, 5, 11, 12 ff.

Zu Ṙazar Pharpetshi. — Bekanntlich stehen uns für das berühmte Geschichtswerk von Ṙazar Pharpetshi blos zwei Handschriften zu Gebote: eine Venetianer, nach welcher die Ausgaben von 1793 und 1873 hergestellt wurden, und eine Edschmiatsiner, geschrieben im Jahre 1774. Bei diesem empfindlichen Mangel an Handschriften ist es daher für die Textrecension Ṙazar's von grosser Wichtigkeit, wenn man einem Abschnitte seines Geschichtswerkes bei einem anderen Schriftsteller wieder begegnet. Ich erlaube mir hier auf eine Stelle, nämlich die Rede des siunischen Märtyrers Jazd (Յազդ) aufmerksam zu machen (Ṙazar-Ausgabe von 1793, S. 244), welche in dem Werke von Stephannos Siunetshi պատմութիւն տանն սիսական, ed. Emin. Moskau 1861. ԺԷ, S. 47 sich wiederfindet. — Ich stelle die Textabweichungen hier in Kurzem zusammen. Ṙ. թէ զժամանակաւոր զմարմնոյ կեանս թէ վաճառէր ոք եւ ՀՀ(սա ունէր ինձ գնել = S. թէ զժամանակեայ կեանս մարմնոյ վաճառէր ոք եւ ինձ Հնար էր գնել. — Ṙ. տայի արդիք զամենայն ինչ քոս աղքատութեան իմոյ գիւտի եւ գնէի = S. տայի որ զօք զամենայն ինչ զոր ունէի եւ գնէի. — Ṙ. մանաւանգ զի անյայտ է երեւումն վաճառուն = S. մանաւանգ զի եւ անյայտ է երեւումն վաճառին. — Ṙ. գՀեռին եւ զմօտեալն ի դուս = S. գՀեռին եւ զմօտեալն. — Ṙ. եւ ի վաղուն վախճանեալ յուղարկիցի = S. եւ ի վաղիւ վախճանեալ յուղարկեսցի. — Ṙ. թէ ուրացեալ էր իմ = S. թէ սիրեցեալ էր իմ. — Ṙ. եւ մեծամեծ պատուիք = S. եւ մեծամեծ պարգեւօք. — Ṙ. Տմարելով լաւ պատուական, ասէ ուրախ եմ եւ խնդամ վախճանել քրիստոնէութեամբ քան թէ զՀազար Հազարս ամաց կեալ ուրացութեամբ եւ յոխ-

տենից անվախճան պատուհասին լինել ժառանգաւոր = Տ. համարեալ լաւ եւ պատուական ուրախ եմ եւ խնդամ մեռանել վասն Քրիստոսի, քան թէ զհազարս ամաց կեալ մեծամեծ փառօք յուրացութեան, եւ անվախճան պատուհասին լինել ժառանգորդ.

Zu Thomah Artsruni. — Thomah Artsruni: պատմութիւն տանն Արծրունեաց, herausgegeben von PATKANEAN, Petersburg 1887.

Յառաջաբանութիւն յեղինակին (S. 3): Իսկ արդ ես՝ սակս որոյ մերս է շարագրութեան յեղանակի խնդիր 'ի քէն, Գրիգոր Արծրունեաց տէր եւ Վասպուրական իշխան, ընկալեալ 'ի մեզ զհրաման պատուիրանի քո .... Hier ist der Name Գրիգոր irrthümlich für Գագիկ gesetzt. Vergl. ı, 6 (S. 45): զոր եւ մեր ըստ հրամանի քում, Գագիկ զօրավար Հայոց եւ Վասպուրական իշխան, ջան յանձին տարեալ .... und ıı, 11 (S. 76): .. յանդիման կացուցաք քեզ, քաջդ բանասիրաց Գագիկ Վասպուրական եւ մեծ զօրավար Հայոց ...

ı, 5 (S. 37). քանզի որդիքն Սենեքերիմայ մեծաւ ցասմամբ եւ անզգաւ հաշտմամբ ընդ Աշդահակայն լինէին, յաղագս զոլ զնա ուերունդ Վարբակայ Մարի, որ երարձ զթագաւորութիւնն 'ի Սարդանապաղեայ, հաւուցն Սենեքերիմանց : Man lese: մեծաւ ցասմամբ եւ անզգաւ ոոխմամբ und ի Սարդանապաղեայ, հաւուն Սենեքերիմանց :

ı, 5 (S. 39). Նոյն ժամայն Քնեբրքոէս եւ Արշէզ վազս առեալ պատահէն Լիդէացւոյն. Man lese Լիդէացւոց թագաւորին. Dies wird durch das Nachfolgende gefordert: եւ ձերբակալ արարեալ մերկանան 'ի զինէ եւ յասպազինէ եւ տանին կացուցանեն առաջի Կիւրոսի. զոր առեալ Կիւրոս դառնայ 'ի Խորասան. եւ անտի դարձեալ 'ի Բաբելոն, ընդ իւր տանելով զԼիդէացին.

ı, 6 (S. 41): Օայսու ժամանակաւ թագաւորեալ Աղեքսանդր Մակեդոնացի տիեզերակալութեամբ երագահաս հասեալ 'ի վերայ Դարեհի սպանանել զնա. եւ բառնայ թագաւորութիւնն Պարսից Արշաւրեան : Իսկ Ասուդ զհետ Դարեհի ելեալ 'ի պատերազմ u. s. w. Man lese: Օայսու ժամանակաւ թագաւորեալ Աղեքսանդր Մակեդոնացի տիեզերակալութեամբ երագահաս հասեալ 'ի վերայ Դարեհի սպանանէ զնա եւ բառնայ զթագաւորութիւնն Պարսից : Իսկ Արշաւրեան Ասուդ զհետ Դարեհի ելեալ

I, 11 (S. 67): Եւ թագաւորեաց կայսր Թէոդոս փախանակ Պապայ զՎաթազգատ ոմն Աղբշակունի առնվէ, այր քաջ եւ պատերազմող, ահարկու մեծամեծաց եւ փոքունց. եւ սա նշկահնակ զկայսերէր՝ յղէ առ Շապուհ արքայից արքայ նուաճել ըզդ նմա, եւ եղբայր Մեհուժան Ըրծրունի յղէ զեսպան առ Շապուհ զնոյն խորհուրդ հաստատել: Man lese: Եւ թագաւորեցոյց կայսր Թէոդոս ... Statt եւ եղբայր Մեհուժան Ըրծրունի hat die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852 (S. 72) blos եւ Մեհուժան Ըրծրունի, was richtig ist. Man muss übersetzen: ‚und er schickt den Artsrunier Meḫužan als Gesandten zu Šapuḫ'.

I, 11 (S. 75): Յամի երկրորդի Յազկերտի որդւոյ Վռամայ երկրորդի բարձաւ թագաւորութիւնն 'ի տանէն Ըրշակունեաց, որ տեւեաց ամս նժդ եւ վեցհարիւրեայս: Es ist zu lesen: Յամի երկրորդի Յազկերտի որդւոյ Վռամայ երկրորդի՝ բարձաւ թագաւորութիւնն Հայոց 'ի տանէն Ըրշակունեաց, որ տեւեաց ամս նժդ եւ վեցհարիւրեայս. Abgesehen von der historischen Unrichtigkeit, die in der obigen Fassung gelegen ist, wird die Correctur durch dasjenige, was folgt, gefordert: Յետ բառնալոյ թագաւորութեանն 'ի տանէն Ըրշակունեաց, եւ Հայրապետութեանն 'ի տանէն սրբոյն Գրիգորի....

II, 1 (S. 77 und 78): եւ դարձեալ գառնայ (Շապուհ Ըրծրունի) 'ի Հայս, ընդ իւր ածելով մարզպան զՆդոյ Պարսից մագպետ ....

Եւ հասեալ Շապուհոյ Ըրծրունւոյ ամբարշտի Աղբատշատ հանդերձ մարզպանաւն՝ շինեն 'ի գաւառն քաղաքին զօրմզդական մեհեան, եւ գիրաւպաշտութեան մոլութիւն բորբոքեն 'ի նմա. Hier liest auch die Constantinopolitaner Ausgabe vom Jahre 1852: 'ի գաւառն քաղաքի. Es muss aber 'ի Գաւին քաղաքի gelesen werden. Diese Leseart wird durch das Nachfolgende gefordert: Իսկ Տաճատ եւ Վաչրիճ 'ի մէջ փակեալ զմարզպանն եւ զօրդի նորա զՇ իրոյ՝ ձերբակալ արարեալ ածեն 'ի Գաւին, եւ հուր կրակարանին բորբոքեալ՝ աստուածակէզ արարին զնա յօրմզդական մեհենին. եւ զՇ իրոյ կախեն զփայտէ 'ի վերայ կրակարանին.

III, 2 (S. 127): եւ զիշխանն Աշոտ տալ տանել կապանօք առ թագաւորն, զի տացէ վրէժս անցիցն անցելոց 'ի նմանէ եւ ապստամբութեամբ 'ի պետութենէն Տաճկաց: Hier ist zu verbessern եւ ապստամբութեանն 'ի պետութենէ Տաճկաց.

III, 5 (S. 149): Իսկ իբրեւ ընթերցաւ զնամակն, դրեալ երդմանս 'ի ծանեականս կանանցն իւրեանց եւ 'ի մոլար օրէնսդիրն, յանձն առեալ սոլ

նմա զիշխանութիւնն բնիկ տէրութեանն իւրեանց, իւրեանց Մախումաթ եւ գնաց զկնի փառաց իշխանասիրութեանն ցանկութեան յորմէ վրիպեացն ։

Hier macht hinter *բնիկ տէրութեանն իւրեանց* der Herausgeber des Petersburger Druckes, Prof. PATKANEAN die Bemerkung: *Թուի պակասորդ բանի լինել աստ ։* Dies ist nach meiner Ansicht nicht der Fall, sondern die beiden Worte *իւրեանց Մախումաթ* sind frühzeitig durch einen gedankenlosen Abschreiber von ihrer Stelle gerückt worden. Es ist zu lesen: *Իսկ իբրեւ ընթերցաւ զնամակն, գրեաց երդմունս 'ի ծանականս կանանցն իւրեանց եւ 'ի մոլար օրէնսդիրն իւրեանց Մախումաթ, յանձն առեալ տալ նմա զիշխանութիւնն բնիկ տէրութեանն իւրեանց, եւ գնաց զկնի փառաց իշխանասիրութեանն ցանկութեան յորմէ վրիպեացն ։*

III, 8 (S. 167). *Նոյնպէս բանայ, որպէս եւ այլ թռչունք եւ գազանք՝ բնաւորեալ բաժանեն զժամանակս տարւոյն յերկուս կամ յերիս ամարանոցս եւ ձմեռանոցս ինքեանց կենաց պաճարին, զգարնանայինսն 'ի բարձրագոյն գագաթունսն լերանց եւ 'ի փապարս վիմաց եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառոց կենցաղավարին* u. s. w. Man lese: *Նոյնպէս բունէ* (nämlich das Wasserungethüm) und *ինքեանց կենաց պատճառաւն.*

Die ‚Geschichte Alexanders' und Thomah Artsruni. — Aus der *Geschichte Alexanders* (*պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ*) findet sich bekanntlich ein längeres Citat in dem Geschichtswerke des Thomah Artsruni (10. Jahrhundert) *պատմութիւն տանն Արծրունեաց.* Dasselbe steht im dritten Capitel des ersten Buches (Petersburger Ausgabe S. 29). Thomah Artsruni citirt das betreffende Werk als *Աղեքսանդրի Մակեդոնացւոյ առ Ողոմպիաթայ վիպագրութիւնք.* Es ist damit der Absatz ՄԿԹ der *Geschichte Alexanders* gemeint. Das in Rede stehende Citat bei Thomah scheint uns schon deswegen wichtig zu sein, weil es manche treffliche Leseart bietet, die für die Verbesserung des Textes sich verwerthen lässt. — Die beiden Stellen der *Geschichte Alexanders*, denen das Citat entnommen ist, finden sich in der Venetianer Ausgabe vom Jahre 1842 auf S. 126 und 127. Sie lauten (126):[1] *զտանջողաց* (Th. *զտանջողացն*) *ճղփիւնն լսէաք եւ զհարուածան եկեալ* (Th. *եկեալս*) *'ի վերայ թիկանցն տեսանէաք, բայց զտանջողսն ոչ երեւէին* (Th.

[1] *Pseudo-Callisthenes* II, 36. (Ed. CAROLUS MÜLLER. Paris 1846. p. 88.)

գտանիջոցն ոչ տեսանէաք). այլ ձայն խմն գայր որ ասէր (bei Th. fehlen die zwei letzten Worte). մի՛ ժողովել մի՛ հատանել (Th. եւ մի՛ հատանել), եթէ (Th. թէ) ոչ եղիցի անձն այն մեռեալ, եւ ժանդախտիւ սատակեսցին (Th. սատակեսցի) զումարտակդ : — (S. 127): բազում անգամ աղաչէին (Th. աղաչեցին) զիս բարեկամքն դառնալ, եւ ես ոչ կամեցայ, քանզի կամէի տեսանել զկատարած երկրին (Th. երկրի) : Ապա (Th. եւ) անդուստ խաղացեալ (Th. խաղացեալք) ընդ անապատ ճանապարհ գնացեալ (Th. գնացաք) 'ի ծովակողմն կոյս, եւ ոչ եւս այնուհետեւ ինչ տեսանէաք (Th. ոչ տեսանէաք) ոչ հաւ եւ ոչ գազան, բայց միայն (Th. fehlt) զերկինս (Th. զերկին) եւ զերկիր. եւ զարեգակն ոչ եւս (Th. եւս ոչ) տեսանէաք, այլ ընդ աղօտ (Th. աղօտ օդ) աւուրս (Th. յաւուրս) տասն : Այլ եկեալ 'ի տեղի մի ծովային, եւ զվրանսն եւ զամենայն բանակսն (Th. զբանակն զամենայն) 'ի ներքոյ (Th. 'ի ներքս) եդեալ մնայաք 'ի նաւսն. եւ նաւէաք 'ի կղզի մի ծովուն որ ոչ էր հեռի յերկրէն (Th. յերկրէ), յորմէ լսէաք խօսս մարդկան հելլենական, եւ որք խօսէին ոչ տեսանէաք :[1] Այլ զինուորքն 'ի մեծ վտանգի (Th. 'ի մահու վտանգ) տուեալ զանձինս՝ լողս անցուցանել (Th. 'ի լողս անցանել) 'ի նաւէն 'ի կղզին, եւ խեցգետի մի ել կորզեաց (Th. կորզեալ) ձգեաց 'ի ջուրն զինուորս յիսուն եւ չորս. եւ անցեալ գնացաք 'ի տեղեացն երկուցեալք : Այլ եկաք 'ի տեղիս յերկուս աւուրս (Th. յերկու աւուրս 'ի տեղին) ուր արեգակն ոչ ծագէ. եւ կամեցեալ իմ պատմել և ձեռնարկեալ (Th. ձեռնարկել) տեսանել 'ի ձեռն ծառայից ուր երջանկաց վայրքն էին (Th. էր երջանկացն վայր) Կաղլիսթենէս իմ բարեկամն (Th. բարեկամ) խրատ ետ ինձ մտանել հանդերձ բարեկամօք քառասուն և մանկամբք հարիւր եւ զինուորօք հազար եւ երկերիւր (Th. hat dazu noch միայնովք). եւ արտաքոյ յետ ճանապարհին իմացաք էջ մատակ որ ունէ յաւանակ, զորոյ կապեցաք անդրէն զյաւանակն 'ի բանակին : Այլ 'ի մտանելն մերում լորձք հնդետասան, հաւք երկու պատահեցին մեզ որ ունէին մարդեղէն երեսս, եւ մեծ էին քան զհաւս որ առ մեզ լինին, եւ հելլենականաւ (Th. հելլենական) խօսին 'ի բարձանց աղաղակէին (Th. աղաղակեցին). Զի՞ զվայր կոխես զաստուածոց (Th. զաստուածոյ) զատն տեսանելով (Th. տեսանել Աղեքսանդրէ). ընդ կրունկ (Th. կրունկն) դարձիր, թշուա-

[1] *Pseudo-Callisthenes* II, 38: τινὲς δὲ στρατιῶται παραβουλευσάμενοι κολύμβῳ ἦλθον ἀπὸ τοῦ πλοιαρίου εἰς τὴν νῆσον τοῦ ἱστορῆσαι αὐτήν.

կան. քանզի զերջանիկ կամարացն (Th. կամաքարացն) կղզիս կոխել ոչ կարես. զի՞ յերկինս ելանել բռնանաս, զոր ոչ ե քեզ հնար : (die fünf Worte fehlen bei Th., dagegen hat er weiter: եւ իբրև լուսոյ զայս) եւ (fehlt bei Th.) դողդոջումն եւ սարսափումն զիս կալեալ յահէ յերկիւղէն եղելոյ 'ի հարկէ լուսոյ աստուածայնոյ (Th. hat noch սկանչելի) ձայնին որ 'ի յերկուց հաւուցն (Th. 'ի հաւուն) ասացեալ եղեւ :

Ueber Bundahišn 1, Zeile 1—24. — Da ich in der Auffassung einzelner Stellen dieser Partie von JUSTI und andern Uebersetzern abweiche, so erlaube ich mir, meine Uebersetzung davon mitzutheilen:

Von der Kenntniss der γνῶσις zunächst über die Schöpfung Anahüma's und die Gegenschöpfung Gannāk minōi's, dann über die Beschaffenheit der Geschöpfe, von der Schöpfung an bis zum Ende, welches ist die Erneuerung des Leibes, wie es aus der Religion der Mazdaverehrer also offenbar ist: Anahüma, der höchste in Allwissenheit und Güte, war immerdar im Lichte. Dieses Licht, den Thron und Ort Anahüma's, nennt man das ewige Licht und die immerdar seiende Allwissenheit und Güte Anahüma's nennt man die Religion. Für beide ist eine und dieselbe Erklärung. Dieses ‚immerdar' ist die unendliche Zeit. Wie Anahüma, der Thron, die Religion und die Zeit Anahüma's waren, sind und immer sein werden, so war Ahriman zwischen Finsterniss, im Nach-Wissen, Freude am Tödten und in der Tiefe und es gibt (eine Zeit) wo er nicht sein wird und dieses Tödten. Und auch diese Finsterniss ist ein Ort, den man ewiges Dunkel nennt. Zwischen beiden ist eine Leere; diese nennt man Luftraum, in welchem jetzt die Vermischung stattfindet. Beide Geister sind endlich und unendlich, da einerseits man das Höchste ewiges Licht und die Tiefe ewiges Dunkel nennt, zwischen beiden eine Leere sich befindet und eines mit dem anderen nicht verbunden ist, und anderseits der Leib beider Geister an und für sich ein begrenzter ist. Und dann sind wegen der Allwissenheit Anahüma's die Dinge in der Schöpfung Anahüma's beides — endlich und unendlich, denn man kennt jenen Pact zwischen den beiden Geistern, und der vollendete Körper und die Herrschaft und die Schöpfung Anahüma's werden bei der Erneuerung

des Leibes erstehen und dieses in Ewigkeit fortdauernde Sein ist unendlich, aber die Schöpfung Ahrimans wird in jener Zeit zu Grunde gehen, wo die Erneuerung des Leibes stattfindet, und dieses ist die Endlichkeit.[1]

Nachträge und Verbesserungen zum IV. *Bande der Zeitschrift.* — S. 312. Neben پادشاه kommt auch die Form پادشا vor, welche VULLERS (*Lex. pers.-lat.* I, 315, a) aus der ersteren durch Abfall des schliessenden ه erklärt. Im Hinblick auf Pahl. [illegible] ist gerade das Umgekehrte der Fall, پادشا ist die ältere, پادشاه die jüngere Form. Das S. 314, a von VULLERS angeführte پاد ist ganz zu streichen, da es nicht existirt.

S. 354. Die Form [illegible] wird oft auch [illegible] geschrieben, das ich *aiwin* und nicht *ajinn, ainn* lese. Gewöhnlich erscheint im Pahlawi für neupers. آئین die Form [illegible] (= neupers. آئینه), das JUSTI اینینک, HAUG-WEST (*Glossary and Index,* p. 73) *khadūīnak* (trad. *adūdūk,* or *adūdunak*) und DE HARLEZ (*Manuel du Pehlevi,* p. 215) *aīnjōk, hadūīnak,* mit der Bemerkung ‚étymologie incertaine' gelesen haben. Statt *aiwi-waēna-, aiwi-waēnaka-* lese man: *aivi-waēna-, aivi-waēnaka-.*

S. 355. Man lese ‚die mit den indischen Stämmen *apāńć-, prāńć-* identisch sind. Im Avesta kommen blos *apāš, frāš,* Nominative dieser Stämme vor'. Im Hinblick auf neupers. باز, فراز erwartet man *apāχš, frāχš.* Geht etwa auslautendes *-āχš* im Avesta gesetzmässig in *-āš* über? — Steht *apām* ‚nachher' mit *apāš* im Zusammenhange?

Auf S. 310 ist statt *aiwi-šmęręta-, aiwi-šmęrętanē (aiwi-šmęrętanoi)* zu lesen: *aivi-šmęręta-, aivi-šmęrętanē (aivi-šmęrętanoi).*

FRIEDRICH MÜLLER.

---

[1] Es ist statt [illegible] vielmehr [illegible] zu lesen.

Mittheilung für Armenisten.

Die Armenier, welche gegenwärtig grosse Anstrengungen zur Förderung ihrer nationalen Cultur machen, haben zu diesem Zwecke binnen kurzer Zeit zwei literarische Preise gestiftet. Der erste ist von dem verstorbenen Mäcen Ismirjan ausgesetzt worden für in armenischer Sprache verfasste Arbeiten, welche auf Armenien, seine Geographie, Geschichte, Literatur und Sprache Bezug haben.

Den zweiten Preis hat seine Magnificenz der gegenwärtige Rector des bekannten armenischen Lasarew'schen Instituts für orientalische Sprachen in Moskau, Herr Khananjan gestiftet. Dieser Khananjan'sche Preis wird für die erfolgreiche Lösung einer von jenem Institut gestellten Aufgabe verliehen.

Mir ist durch Professor G. Chalathjan der ehrenvolle Auftrag zu Theil geworden, der europäischen gelehrten Welt das Nähere darüber mitzutheilen.

Der Rath der Specialclassen (classes spécielles) des Lasarew'schen Instituts für die orientalischen Sprachen erklärt hiermit, dass das Thema für den vom Hofrath Daniel Gabrieljan Khananjan eingesetzten Preis folgendes ist: ‚Die sociale und politische Lage Armeniens zur Zeit der Bagratiden vom ix.—xi. Jahrhundert u. Z., mit Berücksichtigung der gleichzeitigen Literatur und Kunst.'

Die Arbeit kann in armenischer, deutscher, französischer oder russischer Sprache abgefasst sein und muss bis zum 1. September des Jahres 1892 eingeliefert werden. Der Preis beträgt fünfhundert Rubel. Sollte der Fall eintreten, dass von den eingelieferten Arbeiten zwei in gleichem Maasse des Preises für werth erachtet werden, so würde der Rath die ausgesetzte Summe zwischen den Verfassern der beiden Arbeiten theilen.

Wenn keine der eingelieferten Arbeiten durch den Umfang und die Gediegenheit der Forschung die Verleihung des Preises recht-

fertigt, so wird der Rath dem Verfasser der relativ besten Arbeit die Hälfte der festgesetzten Summe zahlen, während die andere Hälfte entweder zu dem Preise des folgenden Jahres oder zum Kapital geschlagen wird.

Moskau 1890.

LASAREW'sches Institut für orientalische Sprachen.

STEPHAN KANAJANZ.

92.06
W

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — Nro 2

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig 26 Universitätsstrasse 26 **Leipzig**

Specialgeschäft für orientalische Literatur.

Sorgfältigste und schnellste Ausführung aller diesbezüglichen Aufträge.

Nach Ausgabe der diesem Hefte beigelegten Nr. 2 meiner „Miscellanea Orientalia" trafen bei mir ein und liefere ich zu den beigefügten Preisen franco innerhalb Deutschland und Oesterreich-Ungarn:

Alif Leila we Leila. Supplemental Nights etc. (translated from the Breslau Edition, from Galland, from the Wortley Montague Codex of the Bodleian Library and the „New Arabian Nights", by Dem Chasa a Cazotte etc.) with notes anthropolog. and explanat., by R. F. Burton. 6 vols. gr. 8. Benares 1886—1888. Leinwand. M. 150.—

Diese von der gesammten Presse aufs Günstigste beurtheilte neue Uebersetzung des berühmten Buches wurde nur an die Subscribenten verausgabt. Sie enthält ausser den Noten der Uebersetzers solche, sowie Varianten etc. von W. A. Clouston zum 1.—3. Bande und von W. F. Kirby zum 4.—6. Bande. Jedem Bande ist ein Register angefügt, dem 6. Bande ausserdem ein doppeltes über alle 6 Bände.

Apte, V. J., English-sanskrit dictionary. Poona 1884. Leinwand. 540 S. M. 15.—

— — **Sanskrit-english dictionary.** Contain. appendices on sanskrit prosody, and important literary and geograph. names in the ancient history of India. Poona 1890. Leinwand. 1091 S. M. 35.—

Berücksichtigt ausschliesslich die nachvedische Literatur.

Batchelor, J., Ainu-english-japanese dictionary and grammar. gr. 8. Tokio 1889. 80, 289 S. Halbfranzband. Nicht im Handel. M. 22.—

Beidhawi, Commentarius in Coranum. Arabisch. 2 Bände. Stambul 1296. 716, 674 S. Orientalische Lederbände. Schöne Ausgabe. M. 36.—

Caldwell, Rob., Comparat. grammar of the dravidian or south indian languages. 2-d ed. enlarged. London 1875. Leinwand. XLII, 608 S. M. 21.—

Gildemeister, Joa., Catalogus mss. oriental. bibliothecae acad. Bonnensis. 4. Bonn 1864—1870. 154 S. Nicht im Handel und selten. M. 18.—

Haji Saigid Mehdi Yazdi. Nur-ul-absar. gr. 8. Lahore 1888. 289 S. Cartonnirt. M. 9.—

Haqqi Efendi, Der grosse Koran-Commentar. 4 Bände. Imp. 4. Constantinopel 1306. 3383 S. In orientalischen Lederbänden. Sehr schöne Ausgabe dieses berühmten Commentars. M. 175.—

Ibn 'Abd Rabbihi, Al-'Ikd al-farid. Am Rande: **Al-Husri al-Kairawani, Zahr al-adab.** 3 Bände. Kairo 1305. 332, 307, 372 S. Orientalische Halblederbände. M. 55.—

Ibn el-Athir, Chronicon. Ad fidem codd. Berol., musei Brit. et Paris., Upsal., arabice ed. C. J. Tornberg. 14 voll. et suppl. Upsal. 1851—1853 et Lugd. Bat. 1867—1876. Vollständige Exemplare sind selten. M. 140.—

Mas 'ûdi, Murûg ad-dahab (les prairies d'or). 2 Bände. 4. Kairo 1303 (1885). III, 308 S., IV, 428 S. M. 18.—

Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne. 3 vols. 4. Paris 1872—1878. (fr. 30.) M. 16.—

Mit Beiträgen von E. de Rougé, Lenormant, Marietty, de Saulcy, Devéria, Maspero, Pierret, Lefébure, Revillout etc. etc.

Mutanabbi, Diwan. Arabisch. Mit dem grossen Commentar des Abu-l Baka 'Ak-bariah al-'Akbari. 2 Bände. 4. Kairo 1303. IV, 476, 474 S. M. 18.—

Rinz-al Moukhtar, Theorie der astronomischen Instrumente. Mit 36 Karten. Vol. Kairo 1300 (1883). Arabisch. X, 374 S. Orientalischer Halblederband. M. 21.—

Rigveda. Transl. with commentary a indices by R. T. H. Griffith. Vol. I. II. (8 parts). Benares 1889—1890. 463, 450 S. M. 22.50

Wells, Ch., The literature of the Turks; a turk. chrestomathy, consist. of extracts from the best turk. historians, novelists, dramatists etc., with translations, notes and facsimiles. London 1901. XXII, 272 S. Leinwand. M. 7.—

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

Nachdem ich in den *Carmina Veteris Testamenti metrice* (womit meine Nachlese in der *Zeitschrift für kath. Theologie* 1885—1886 zu vergleichen ist) eine vorläufige Gesammtprobe auf meine Theorie der hebräischen Metrik angestellt habe, beabsichtige ich, in dieser Bearbeitung der Proverbien, welcher ich jedenfalls noch ähnliche des Job und des Ecclesiasticus folgen zu lassen hoffe, endgiltig zu zeigen, wie jene Theorie fortwährend durch Textkritik und Exegese bestätigt wird, sowie auch ihrerseits auf diese Licht wirft.

Die Orthographie des hebräischen Textes ist der Siloë-Inschrift angepasst, verwendet also Vocalbuchstaben (abgesehen von Fällen, wo *j, v* erst im Hebräischen zu *î, û* vocalisirt sind) in der Mitte des Wortes nur für *ô* = *av* und *ê, â* = *aj;* defective Schreibweisen des masoretischen Textes sind natürlich auch in diesem Falle beibehalten. Die Vocalbuchstaben am Wortende entsprechen im ganzen der jetzigen Orthographie; nur selten ist hier Scriptio defectiva nach phönizischer Weise (wie sie Chwolson auch im alten Testamente aufgezeigt hat) angenommen, sei es als Wirklichkeit, sei es als irrige Voraussetzung der Abschreiber; so ward יפרץ III 10 irrig als Plural aufgefasst.

Es kann nicht als Textveränderung gelten, wenn die Wortrennung berichtigt oder der Femininendung ה einigemal ת substituirt

wird, da für beide Formen nach Lagarde's Beobachtung ein Abkürzungsstrich stehen konnte. Dasselbe gilt von Fällen, wo ein ursprünglich defectiv geschriebenes Wort später einen Vocalbuchstaben erhielt, den dann die Punctatoren als Consonant auffassten; z. B. x 9 יד = יוֹדֵעַ, falsch vocalisirt יְוֹדֵעַ; xx 13 תֵּרֵשׁ, falsch plene geschrieben תֵּוֹרֵשׁ, vocalisirt תְּוֹרֵשׁ (ähnlich xxiii 21); xxix 19 יסר = יוֹסֵר, falsch vocalisirt יְוֹסֵר.

Hinsichtlich der Transcription ist zu bemerken, dass am Ende der Stichen nur Pausalformen zugelassen sind, wobei ich allerdings als Pausalsuffix der 2. sing. masc. am Singular zuweilen die von der Punctation fast nur an Präpositionen angehängte, von Origenes und Hieronymus aber constant bezeugte Endung *-ākh* angewendet habe. Die Form רַעֲהוּ (in der älteren Schrift רעה) ist mehrere Male mit *rē'ō* transcribirt, wozu das dreimalige רעו in der Siloë-Inschrift vollauf berechtigt. Die Copula ו ist mitunter stillschweigend weggelassen, da *ū* hier zur Noth auch als Anfangsvocal eines Wortes verschluckt sein könnte.

Um den kritischen Apparat möglichst zu vereinfachen, sind alle Varianten, welche sich durch Zurückgehen auf die ältere Orthographie von selbst erledigen, unerwähnt geblieben; ebenso die Differenzen zwischen Qere und Ketib. Auch unter den Varianten, welche Recensionen, Handschriften, Uebersetzungen und Citate der lxx bieten, ist das ursprünglich Scheinende fast immer stillschweigend ausgewählt. Von den anderen Uebersetzungen, als welche bereits auf dem masoretischen Texte beruhen, ist nur die Peschita ein paar Male berücksichtigt, und zwar nur deshalb, weil sie auch die lxx mitbenutzt und so gelegentlich ältere Lesarten derselben bewahrt hat. Ergänzungen aus lxx sind durch eckige Klammern bezeichnet; ist das Eingeklammerte Petit gedruckt, so ist es durch Conjectur ergänzt. Ein Asterisk bezeichnet das Fehlen des folgenden Stichos in lxx. Bei Verbesserungen nach lxx ist in der Note zuerst einfach deren griechischer Wortlaut angegeben, dann der hebräische der fehlerhaften masoretischen Lesart; sonst ist letztere durch M, die alexandrinische durch A bezeichnet.

Erst durch die hier gegebenen Aufschlüsse über die Strophik der Proverbien wird ein sicheres Verständniss ihrer Zusammensetzung und Gliederung möglich. Das ganze Buch in der masoretischen Anordnung (denn die alexandrinische verfolgt offenbar die Tendenz, alles zu einer unterschiedslosen Masse von direct salomonischer Herkunft zu verschmelzen) gehört einem Redactor an, welcher I 2—6 dem Ganzen als Vorwort vorausgeschickt hat. Dies Vorwort, welches mit der Ueberschrift I 1 in keinerlei Verbindung steht, spielt in V. 6 bereits auf die Sprüche der Weisen (vgl. XXII 17; XXIV 23) und auf die räthselhaften Sprüche Agur's an. Bestätigt wird diese Beobachtung durch den berichtigten Text von XXII 19—20, wo der Redactor den letzten, mit den Worten der Weisen beginnenden Theil der Proverbien seine heutige Belehrung an den Jünger nennt und davon eine gestrige, offenbar die salomonischen Distichen, und eine vorgestrige, die Lehrgedichte über die Weisheit, unterscheidet. Da diese drei Tagewerke jedenfalls nicht gar zu ungleichen Umfanges sein können, so wird das heutige nicht nur die Worte der Weisen, sondern auch alles bis zum Schlusse folgende umfassen.

Der Redactor reiht einfach Distichen aneinander, ohne weitere strophische Gliederung. Er beginnt seine Sammlung mit den tetrastichischen Lehrgedichten über die Weisheit, welche keineswegs als Einleitung zu den salomonischen Distichen betrachtet werden dürfen. Die hier befolgte Eintheilung in zehn Lieder fällt mit der in Kapitel zusammen; abgesehen davon, dass ich das erste Kapitel in zwei Lieder theile und die ursprüngliche Stelle von VI 1—19 theils vor XXIV 30, theils nach XXIV 32 ansetze. Mit Unrecht hat man zu Gunsten der jetzigen Anordnung geltend gemacht, dass auch III 5—12. 27—32 einzelne Lebensregeln empfohlen würden; denn diese Stellen liefern einen summarischen Gesammtüberblick über die Pflichten gegen Gott und den Nächsten, über jene Weisheitslehren, für deren Befolgung III 4 Glück und Gunst bei Gott und den Menschen verheissen wird. Wie kann man damit so durchaus selbständige, behaglich ausgemalte Lebens- und Sittenbilder wie VI 1—19 vergleichen? Der Redactor nahm die Umstellung wohl entweder vor, um die drei in XXII 19—20

unterschiedenen Theile des Buches weniger ungleich zu machen, oder um die Warnungen in Kapitel 5—7 durch ein Thema anderer Art zu unterbrechen.

Noch sei bemerkt, dass Kap. 2 nicht aus einer einzigen Periode besteht, sondern jede Strophe syntaktisch in sich abgeschlossen ist. Denn אם in V. 1. 3 hat nicht conditionale, sondern desiderative Bedeutung, und die Schwierigkeiten in V. 12. 16. 20 fallen durch Textkritik weg.

Auf die Weisheitslieder folgen die nach Salomo benannten, ausnahmslos für sich stehenden Distichen. Jene hat der Redactor, abgesehen von der Umstellung VI 1—19, ganz unberührt gelassen; in dieser kann ihm nur XIX 27 mit Sicherheit zugeschrieben werden. Um so reichlicher hat er seine dritte Vorlage ausgestattet, die Worte der Weisen (XXII 22—XXIII 11; XXIII 13—14. 17—18. 20—24. 27—35; XXIV 1—12. 15—22), lauter Tetrastiche, von denen sich nur zwei über mehr als eine Strophe erstrecken. Der Redactor hat nicht nur XXII 17—21 eine Einleitung vorausgeschickt, sondern auch zwischen die einzelnen Sprüche manche Einschaltungen, meist Mahnungen zur Aufmerksamkeit, eingelegt, welche sich sogleich durch Nichteinhaltung des vierzeiligen Strophenschemas und durch den väterlichen Ton als solche kundgeben.

Mit XXIV 1—9 begann ursprünglich eine alphabetisch angeordnete Spruchreihe, welche aber jetzt nur bis He einschliesslich erhalten ist. Wo sie abbricht, lässt sich eine Textlücke constatiren, indem der Sinn vor XXIV 10 die Worte ביום מכה und die Strophik noch zwei weitere Stichen fordert; wahrscheinlich ist ein ganzes Blatt ausgefallen.

Ein Anhang zu den Worten der Weisen (XXIV 23—34) enthält nach vier vereinzelten Tetrastichen einen Spruch gegen Trägheit in drei vierzeiligen Strophen, welcher sich hier (wenigstens nach der saidischen Uebersetzung) vollständig, in VI 9—11 nur zur Hälfte findet. Wir sind also berechtigt, auch den übrigen Tetrastichen von VI 1—19 hier ihre ursprüngliche Stelle anzuweisen und zwar VI 1-8 vor XXIV 30, VI 12—19 nach XXIV 34.

Die von dem König Ezechias veranstaltete Sammlung salomonischer Sprüche enthält, abgesehen von sieben Vierzeilern und einem längeren Spruchgedicht, lauter einzelstehende Distichen; XXVII 11 scheint dem Redactor anzugehören.

Das 30. Kapitel enthält sieben sechszeilige Sprüche von dem Spruchdichter (nicht dem Massaiten) Agur, zugleich aber in V. 5—14. 17 eine in fortlaufenden Distichen abgefasste scharfe Polemik gegen Agur, welche der Redactor schon in dieser Verbindung vorgefunden und arglos als Werk Agur's selbst aufgenommen haben wird. Im ersten Spruche, dem einzigen mit mehr als einer Strophe, bekennt Agur seine Unfähigkeit, zu einer sicheren Gotteserkenntniss zu gelangen, findet darin ironisch einen Beweis seiner ganz ungewöhnlichen Dummheit und neckt die theologische Allwissenheit damit, dass er einen Nachweis ihrer Competenz entweder durch eine Reise in den Himmel oder wenigstens durch eine so gründlichem Wissen über Gott und Engel entsprechende Weltkenntniss und Macht verlangt. Also das Ergebniss des Buches Job, nur von der skeptisch-ironischen, statt von der demüthig-resignirten Seite! Der Polemiker glaubte, die vier מי in V. 4 bezögen sich auf Jahve, und erbittet sich daher Bewahrung vor Reichthum und Armuth, damit er weder, als vornehmer Freigeist, mit Agur fragen möge, wer Jahve sei, noch auch, von solchen Leuten abhängig, sich sein Herz stehlen, sich verführen lasse, mit in ihr Horn zu blasen, ebenfalls am Namen Jahve's zu freveln. Eine absurde Punctation lässt statt dessen den Polemiker bitten, vor Versuchung zum Diebstahle bewahrt zu bleiben!

Die folgenden Sprüche Agur's sind, mit nur formeller Ausnahme des letzten, Zahlensprüche. Der zweite hat die Eigenthümlichkeit, dass er am Anfange, ausser der letzten und vorletzten, auch die drittletzte Zahl ankündigt. Unter den vier unersättlichen Dingen sollen nämlich die beiden hervorgehoben werden, auf welche es dem Dichter eigentlich ankommt: Unterwelt und Mutterschoss. Sie sind die beiden Töchter, welche von ihrer Mutter, der verführerischen Ghul (in diesem aus Indien stammenden Spruche etwa der Taṇhâ, dem Willen zum Leben entsprechend), die Herbeischaffung des Wanderers verlangen, um das

Blut des Unbesonnenen zu schlürfen (vgl. die Breslauer Alf Laila 1 95); denn zwischen Geburt und Tod oscillirend spielt sich das Phänomen des qualvollen Lebens ab. Diese beiden waren also im voraus hinreichend charakterisirt und brauchten bei der Aufzählung selbst nur noch genannt zu werden. Später verstand man den Spruch ganz willkürlich in muthwilligem Sinne und suchte dem durch den Zusatz עצר abzuhelfen.

Auch der dritte Spruch ist von tief metaphysischem Gehalte; er handelt nicht von spurlosen, sondern von unbegreiflichen Dingen. Ebenso unbegreiflich, wie die Fortbewegung des Vogels durch die Luft, der fusslosen Schlange auf dem Felsen, des Schiffes im Meere, ist auch, dass sich דרך גבר בעלמה in der Erscheinungswelt als der complicirte menschliche Organismus darstellt. Ein Späterer, natürlich nicht der Polemiker, setzte V. 20 hinzu, um dem Spruche eine, seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, moralisirende Pointe zu geben.

Der Polemiker fand in dem zweiten Spruche eine Pietätsverletzung gegen jede, also auch Agur's eigene, Mutter, ebenso im dritten gegen den Vater, und macht ihm darüber in V. 11. 17 (wo nach LXX von Ungehorsam gar nicht die Rede ist) herbe Vorwürfe. Wenn Agur im vierten Spruch das Obenaufkommen von Knechten und Dummköpfen für ein Unglück erklärt, so sieht der Polemiker darin untheokratischen, mit den heidnischen Gewalthabern gegen das gläubige Volk sympathisirenden Aristokratismus, wogegen er V. 10. 13—14 seine Entrüstung ausspricht.

Der Anfang des 31. Kapitels enthält tetrastichische Lebensregeln einer Königin-Mutter für ihren ungenannten Sohn, welchem ein alter Schreibfehler den Namen Lemuël, neue Exegese dazu noch ein Königreich Massa verliehen hat; der Schluss ein ebenfalls vierzeiliges, alphabetisches Loblied auf eine gute Hausfrau. Letzteres gab, wie ich in der *Ztschr. für kath. Theologie* 1882 gezeigt habe, dem Siraciden Veranlassung, auch sein Buch mit einem alphabetischen Liede zu beschliessen; womit zugleich bewiesen ist, dass die Proverbien zu seiner Zeit bereits in ihrem gegenwärtigen Umfange vorlagen. Am nächsten dürften diesem Terminus ad quem, abgesehen von der

Redaction selbst, die Sprüche Agur's und die Antworten seines Opponenten stehen, da sie schon Spuren jener Gegensätze verrathen, aus welchen später Sadducäismus und Pharisäismus hervorgingen. Die Weisheitslieder werden der Zeit Jeremia's angehören, mit welcher der Einfluss des Deuteronomiums auf die Litteratur beginnt; eine spätere Zeit scheint durch die Warnungen vor einem nobelen Freibeuterleben nach Beduinenart ausgeschlossen.

Der einzige ganz feste Punkt ist die Zusammenstellung von Kap. 25—29 auf Betrieb des Königs Ezechias. Sie erscheint keineswegs als Nachtrag zu der grösseren salomonischen Sammlung, macht vielmehr einen alterthümlicheren Eindruck durch buntere Mannigfaltigkeit und engere Verbindung des Religiösen mit dem nationalen Gesammtleben. Andererseits liegen freilich gegen die Ursprünglichkeit gerade einiger intensiv religiöser Sprüche in x 1—xxii 16 kritische Bedenken vor.

Die Worte der Weisen nebst ihrem Anhange (dem der Redactor wohl nur deshalb eine besondere Ueberschrift gegeben hat, weil er ihn aus einer anderen Quellenschrift entnommen hatte) sind jedenfalls jünger als die beiden salomonischen Sammlungen. Die Lebensregeln für Könige können, nachdem ihre Verwandtschaft mit den Sprüchen Agur's in nichts zerronnen ist, unbedenklich den letzten Zeiten des Reiches Juda zugetheilt werden, während das alphabetische Gedicht den Eindruck nachexilischen Lebens macht.

Da die Form der kritischen Noten das Nennen von Vorgängern erschwert, so seien hier diejenigen Gelehrten genannt, denen ich Conjecturen verdanke: Cappellus für xiv 14; Hitzig für vii 23a; J. Olshausen für xxvii 15; Lagarde für iv 7; Pinsker für xxix 6 und die Umstellung von xxiii 8b; Grätz für משל in xxx 1 und xxxi 1; Dijserinck für xxiii 10.

Einleitung des Redactors. 1 1 משלי שלמה בן דוד מלך ישראל

Ladá'at chókhma v'músar, 2 לדעת חכמה ומסר
Lehábin ím're bína; להבן אמרי בנה
Laqáchat músar háṣkel, 3 לקחת מסר השכל
Çadq úmišpáṭ v'mešárim; צדק ומשפט ומישרים
Latét líf'tájim 'órma, 4 לתת לפתים ערמה
Lená'ar dá't um'zímma; לנער דעת ומזמה
Jišmá' chakhám v'joséf laqch, 5 ישמע חכם ויוסף לקח
V'nabón tachbúlot jiqnä; ונבן תחבלת יקנה
L'habín mašál um'líça, 6 להבן משל ומלצה
Dib'ré ch'khamím v'chidótam! דברי חכמם וחדתם

Weisheitslieder.

Gegen Freibeuterei.

Jir'át Jah réšit chókhma, 7 יראת י׳ ראשת [חכמה
Ṣekhl ṭób lekhól 'oṣäha; שכל טב לכל עשיה
Jir'át Jah réšit dá'at, יראת י׳ ראשת] דעת
Umúsar 'vílim bázu. ומסר אולם בזו

Šim'á', b'ní, musár abíkha, 8 שמע בני מסר אבך
V'al tiṭṭoš tórat immakh! ואל תטש תורת אמך
Ki livjat chén hem l'róšakh, 9 כי לוית חן הם לראשך
Va"náqim l'garg'rotäkha. וענקם לגרגרתך

I 2 ergänze: dies ist bestimmt oder nützlich. **7 a—c** ἀρχὴ σοφίας φόβος Θεοῦ· σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν· εὐσέβεια δὲ εἰς Θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως. Was A mehr hat, ist nicht aus Ps. CXI 10 entlehnt, sondern ursprünglich, da man hier am Anfange unbedingt חכמה, nicht blos דעת, erwartet (vgl. Jes. Sir. I 16). Den ersten Uebersetzer verräth δὲ und Θεοῦ, was nicht nur Cod. Sin., die koptisch-saidische Uebersetzung und der syrisch-hexapl. Text, sondern nach Nestle auch Cod. Vat. hat. Der Psalmist hat die allbekannte Stelle aus den Proverbien, der Psalmenübersetzer aus der Uebersetzung der Proverbien herübergenommen. In M fiel sie durch Homöoteleuton aus. **7 d 1** vorher חכמה, auch in A; es war also eine Variante für דעת, wodurch 7 e mit 7 a ganz gleich gemacht werden sollte. **10** vorher בי אל יפתך חטאם (so A; M אם statt אל), eine Art Inhaltsangabe des Folgenden. **10. 2** βουλῆς; תבא.

-L tob, im jom'rú: l'kha -ttánu;	10 11	אל תאב אם יאמרו לך אתנו
Ne'r'bá l'dam, níçp'na l'náqi!		נארבה לדם נצפנה לנקי
Niblá'em kíš'ol chájjim,	12	נבלעם כשאל חים
Ul'mímim k'jóredé bor!		ותמם כירדי בר
Kol hónam jáqar nímça';	13	כל הונ[ם] יקר נמצא
N'mallé' baténu šálal!		נמלא בתינו שלל
Gorálekhá b'tokhénu;	14	נורלך בתוכנו
Kis -chád jihjä l'khullánu.		כם אחד יהיה לכלנו
Al télekh b'därekh ittam;	15	אל תלך בדרך אתם
M'na' rágl'kha minn'tibátam!		מנע רגלך מנתבתם
Ki chínnam m'zóra hárašt,	17	כי חנם מורה הרשת
B'ené kol bá'al kánaf.		בעיני כל בעל כנף
Vehém l'damám je'róbu,	18	והם לדמם יארבו
Jiçp'nú lenáf'šotámo.		יצפנו לנפשתם
Ken ór'chot kól boçé' baç';	19	כן ארחת כל בצע בצע
Et näfeš b'álav jiqqach.		את נפש בעליו יקח

Gegen zu späte Bekehrung.

Ch'khamót bachúç tarónna,	20	חכמת בחוץ תרן
Bar'chóbot titten qólah;		ברחבת תתן קלה
Berós hómjjot tiqra',	21	בראש המית תקרא
B'fit'ché 'arím 'maräha.		בפתחי ערם אמריה
'Ad mátaj t'éh'bu füti,	22	עד מתי תאהבו פתי
V'leçím laçón cham'dú lam;		ולצם לצן חמדו לם
Ukh'sílim jisn'u dá'at,		וכסלם ישנאו דעת
Vejé'šemú l'tokhächti?	23	ויאשמו לתוכחתי
Qará'ti vátt'maénu,	24	קראתי ותמאנו
Natít- jadí v'en máqšib;		נטת ידי ואין מקשב
Vattifre'ú khol "çáti,	25	ותפרעו כל עצתי
Vetókhachti lo' 'bítem.		ותוכחתי לא אבתם

---

11 + הנם, wodurch sich die Redenden selbst verurtheilen würden. **14 a 1** + יפל erspricht dem Parallelstichos). **15 a 1** so A; M vorher בני. **16** aus Is. LIX 7; fehlt h in A. **21 b 2** in der saidischen und memphitischen Uebersetzung ϖμπολις = ων, dafür in den anderen Textzeugen πόλεως; בער שערם (unerträglich tautologische ographie). **21 b 3** + תאמר. **22 a 2** + פתים (unnöthige und wegen der 2. Person equeme Nachahmung des Parallelstichos). **23. 1** καὶ ὑπεύθυνοι ἐγένοντο; תשבו (gegen Parallelismus). Die falsche Lesart veranlasste die Hinzufügung eines gar nicht her passenden Distichons, worin die Weisheit erquickende Belehrung anbietet. Exegeten lassen daher die Weisheit vor 24 eine Pause machen und, da sich

Gam 'ni beéd'khem éṣchaq,	26a	גם אני באידכם אשחק
B'bo' 'lékhem çára v'çúqa;	27b	בבא עליכם צרה וצקה
El'ág b'bo' kh'šóa páchd'khem,	26b	אלעג בבא כשאה פחדכם
V'šodd'khém kesúfa jé'tä.	27a	ושדכם כסופה יאתה
Az jiqraún'ni v'lo' -'nä,	28	אז יקראנני ולא אענה
J'šach'rún'ni v'ló' jimç'ún'ni;		ישחרנני ולא ימצאנני
Tacht ki ṣan'ú da't 'Lóhim,	29	תחת כי שנאו דעת [אלהם]
V'jir'át Jah ló' bacháru.		ויראת י' לא בחרו
Lo' ábu lá'açáti,	30	לא אבו לעצתי
Na'çú kol tókhechótaj;		נאצו כל תוכחתי
Vejókh'lu mipp'ri dárkam,	31	ויאכלו מפרי דרכם
V'mimmó''çotám jiṣbá'u.		וממעצתם ישבעו
Ki m'šúbat p'tájim táhr'gem,	32	כי משבת פתים תהרגם
V'šalvát k'silim teább'dem;		ושלות כסלם תאבדם
V'šomé' li jiškon bäṭach,	33	ושמע לי ישכן בטח
V'ša'nán mippáchad rá'a.		ושאנן מפחד רעה

Nutzen der Weisheit.

B'ni, ím tiqqách amáraj,	II 1	בני אם תקח אמרי
V'miçvótaj tiçpon ittakh,		ומצותי תצפן אתך
L'haqšíb l'chokhmá oznäkha,	2	להקשב לחכמה אזנך
Taṭṭä libb'khá lit'búna!		תטה לבך לתבונה
Ki ím labbína tiqra',	3	כי אם לבנה תקרא
Latt'búna titten qólakh;		לתבונה תתן קלך
Im t'báqešänna k'khásef,	4	אם תבקשנה ככסף
Ukh'máṭmonim tachp'šänna!		וכמטמנים תחפשנה
Az tábin jir'at Jáhvä,	5	אז תבן יראת י'
Vedá'at 'Lóhim timça';		ודעת אלהם תמצא
Ki Jáhvä jitten chókhma,	6	כי י' יתן חכמה
Mippív da't útebúna.		מפו דעת ותבונה
Jiçpón liš'rím tušíjja,	7	יצפן לישרים תשיה
Magén lehólekhé tom,		מגן להלכי תם

---

niemand meldet, drohend fortfahren; ein unbeabsichtigter Beweis für die Unechtheit des Distichons. **24 a 1** vorher יען.

26 b 2 + סחדכם בבא. Ein Abschreiber hatte כשאה vergessen und es nachgetragen, indem er wieder mit בבא anfing; so entstand ein falscher Parallelstichos zu 26a und verschob sich der wahre an das Ende von 27, wo er in A sogar eine, freilich sehr fadenscheinige, Parallele hat, die ihm in der saidischen Uebersetzung vorhergeht. **27 a 1** ἡ δὲ καταστροφή (in 26 איד = ἀπώλεια); ואידכם. **29 a 5** vgl. II 5.

Lenóçer ór'chot mišpaṭ,	8	לנצר ארחת משפט
Vedürekh ch'sádav jišmor.		ודרך חסדו ישמר
Az tábin çádq umišpaṭ,	9	אז תבן צדק ומשפט
V'mešárim, kól ma'gál ṭob;		ומישרים כל מעגל טב
Ki tábo' chókhma b'libbakh,	10	כי תבא חכמה בלבך
Vedá'at l'náfš'kha tə'ṭä.		ודעת לנפשך [תאתה
Jiṭáb musár l'libbäkha,		יטב טסר ללבך
Veläqach l'náfš'kha jin'am;		ולקח לנפשך] ינעם
M'zimmá tišmór 'aläkha,	11	מזמה תשמר עליך
Tebúna tinçeräkka.		תבנה תנצרך
Taççilekhá middárk ra',	12	תצלך מדרך רע
Meiš m'dabbér tahpúkhot;		מאש מדבר תהפכת
Ha'óz'bim ór'chot jóšer,	13	העזבם ארחת ישר
Laläkhet b'dár'khe chóšekh.		ללכת בדרכי חשך
Haśśémechim la'śót ra',	14	השמחם לעשת רע
Jagílu b'táhpukhót ra';		ינלו בתהפכת רע
'Šer ór'chotéhem 'iqq'šim,	15	אשר ארחתהם עקשם
Un'lózim b'má'gelótam.		ונלום במעגלתם
Taççíl'kha méeš zára,	16	תצלך מאש זרה
Minnókhrijjá, hechliqa;		מנכריה החלקה
Ha'ózabt -llúf n"uräha,	17	העזבת אלף נעריה
V'et b'rít 'Lohím šakhécha.		ואת ברת אלהם שכחה
Ki šáta él mavt bétah,	18	כי שתה אל מות ביתה
V'el r'fáim ma'g'lotäha;		ואל רפאם מעגלתה
Baäha lo' ješúbun,	19	באיה לא ישבן
V'lo' jáśś'gu ór'chot chájjim.		ולא ישגו ארחת חים
Ki j'šárim jišk'nu áreç,	21	כי ישרים ישכנו ארץ
Ut'mímim jivvat'rú bah;		ותממם יותרו בה
Ur'šá'im jikkarétu,	22	ורשעם יכרתו
V'bog'dim jus'chú mimménna.		ובגדם ימחו ממנה

II 10 b 3—d 2 durch Homöoteleuton ausgefallen, wie die Genusverschiedenheit zeist. **12 a 1** להצלך. Die Exegeten, welche das 2. Kapitel in eine einzige Monster- iode zusammenkneten, behaupten, 10—11 sei eine Parenthese und 12 hänge von b; unmöglich, da 12 den in 11 liegenden Gedanken direct weiter führt. Da ie Weiterführung aber nicht eine Folgerung, sondern eine Erklärung ist, so st die Construction mit ל nicht. Dasselbe gilt von **16 a 1** להצלך. **16 b 1** + אמריה. **3** θείαν; אלהיה. **18 a 2** ἕθετο; שתה. **19 a 1** vorher בל. **20** zerstört nicht nur den phenbau, sondern auch die, wie es scheint, beabsichtigte Zahl von 22 Distichen. **a 1** + מארץ (vielleicht ursprünglich Glosse zu מטנה).

Pflichten gegen Gott und Menschen.

B'ni, tóratí al tíškach,	III 1	בני תורתי אל תשכח
V'miçvát- jiççór libbákha!		ומצותי יצר לבך
Ki órk jamím, š'not chájjim,	2	כי ארך ימם שנת חים
Vešálom jósefú lakh.		ישלם יוספו לך
Chasd vé'mät ál ja'z'búkha;	3	חסד ואמת אל יעזבך
Qoš'rém 'al gárg'rotäkha!		קשרם על גרגרתך
Vetímça' chén veśékhl ṭob,	4	ו(ת)מצא חן ושכל מב
B'ené 'Lohím veádam.		בעיני אלהם ואדם
B'ṭach él Jah b'khól libbäkha,	5	בטח אל י בכל לבך
V'el bínat'khá -l tišší'en!		ואל בנתך אל תשען
Bekhól d'rakhäkha d'éhu!	6	בכל דרכיך דעה
V'hu' j'jášer ór'chotäkha.		והא יישר ארחתך
Al t'hí chakhám b'enäkha;	7	אל תהי חכם בעיניך
J'ra' ét Jahvä v'sur méra'!		ירא את י וסר מרע
Rif'út t'hi lib'ṣaräkha,	8	רפאת תהי לבשרך
V'šiqqúj le'áç'motäkha.		ושקי לעצמתך
Kabbéd et Jáh mehónakh,	9	כבד את י מהונך
V'meréšit kól t'buátakh!		ומראשת כל תבואתך
V'jiml'ú 'samäkha ṣába';	10	וימלאו אסמיך שבע
V'tiróš j'qabäkha jifroç.		ותרש יקביך יפרץ
Musár Jah, b'ní, al tim'as,	11	מסר י בני אל תמאס
Veál taqóç b'tokhächto!		ואל תקץ בתוכחתו
Ki -t, 'šér je'háb Jah, jókhich;	12	כי את אשר יאהב י יוכח
V'jakh'lb et kól ben, jirçä.		ו(י)כאב את (כל) בן ירצה
Aš'ré -dam, máça' chókhma;	13	אשרי אדם מצא חכמה
V'adám, jafiq tebúna!		ואדם יפק תבונה
Ki ṭób sachráh miss'chár kasp,	14	כי טב סחרה מסחר כסף
Umécharúç t'buátah.		ומחרץ תבואתה
J'qará hí' mippenínim;	15	יקרה הא מפנים
V'khol ch'fáçim ló' jišwú bah.		וכל חפצם לא ישוו בה
Ki órk jamím bimínah;	16	(כי) ארך ימם בימנה
Biṣ'mólah 'ósher v'khábod.		בשמאלה עשר וכבד
D'rakhäha dár'khe nó'am,	17	דרכיה דרכי נעם
V'khol n'tibotäha šálom;		וכל נתבתה שלם

III 3 b so A; M + VII 3 b. **8 a 3** τῷ σώματί σου; לשרך. **12 b** vgl. Hebr. 12, 6 **15 b 2** τίμιον; יקרה (mit beziehungslosem Suffix; vgl. VIII 11).

'Eç chájjim hí' l'machz'qím bah,	18	עץ חים הא למחזקם בה
Vetómekháh meúššar.		ותמכה מאשר
Jah b'chókhma jásad áreç,	19	י׳ בחכמה יסד ארץ
Konén šamájm bit'búna;		כונן שמים בתבנה
B'da'tó t'homót nibqá'u,	20	בדעתו תהמת נבקעו
Uš'cháqim jír'afú ṭal.		ושחקם ירעפו טל
B'ni, -l táluz mé'enäkha!	21	בני אל תלז מעיניך
N'çor túšijjá um'zímma!		נצר תשיה ומזמה
V'jihjú chajjím l'nafšäkha,	22	ויהיו חים לנפשך
Vechén legárg'rotäkha.		וחן לגרגרתך
Az télekh l'báṭch darkäkha,	23	אז תלך לבטח דרכך
Veráglekhá lo' tíggof.		ורגלך לא תגף
Ki ím tešéb, lo' tífchad;	24	[כי] אם תשב לא תפחד
V'šakhábta, v''ár'ba š'nátakh.		ושכבת וערבה שנתך
Al tíra' míppachd pít'om,	25	אל תרא מפחד פתאם
V'miššét r'ša'ím, ki tábo'!		ומשאת רשעם כי תבא
Ki Jáh jihjä b'khisläkha,	26	כי י׳ יהיה בכסלך
V'šamár ragl'khá millákhed.		ושמר רגלך מלכד
Al tímna' ṭób mibb''álav,	27	אל תמנע טב מבעלו
Bih'jót l'el jád'kha lá'ṣot!		בהית לאל ידך לעשת
Al tómar l'ré''kha: lékh v'šub,	28	אל תאמר לרעך לך ושב
V'mochár ettén, v'ješ íttakh!		ומחר אתן ויש אתך
-L tachróš 'al ré''kha rá'a,	29	אל תחרש על רעך רעה
V'hu' jóšeb l'bäṭach íttakh!		והא ישב לבטח אתך
Al tárib 'ím -dam chínnam,	30	אל תרב עם אדם חנם
Im ló' gemál'kha rá'a!		אם לא גמלך רעה
Al téqanné' b'iš chámas,	31	אל תקנא באש חמס
Veál tibchár b'khol d'rákhav!		ואל תבחר בכל דרכו
Ki to''bat Jáhvä náloz,	32	כי תועבת י׳ נלז
Veét ješárim sódo.		ואת ישרם סדו
M'erát Jahvä b'bet ráša',	33	מארת י׳ בבית רשע
Un'vé çaddíqim j'bárekh;		ונוה צדקם יברך
Kabód ch'khamím jinchálu,	35	כבד חכמם ינחלו
Ukh'sílim m'ríme qálon.		וכסלם מרמי קלן

---

21 a 3 παραῤῥυῇς; ילזו. Die Buchstaben ρρυης sollen nach Lagarde aus ἐῤῥύη-
ı 20 herübergekommen sein; das ursprüngliche Verbum sei eine 3. sing. ge-
ı, wie ᠬᠠᠨ der von A abhängigen Peschita beweise. Aber παραῤῥυῇς kann ganz
= תלז sein, welches der Uebersetzer für 2. sing. masc. (statt für 3. sing. fem.)
Subject ist die Weisheit. **24 a 3** καθῇ; תשכב (unerträglich tautologisch). **34** tritt

Beständigkeit.

Šim"ú, baním, musár ab,	IV 1	שמעו בנם מסר אב
V'haqšibu l'dá'at bína!		והקשבו לדעת בנה
Ki láqch ṭob nátatt- lákhem;	2	כי לקח טב נתת לכם
Toráti ál ta'zóbu!		תורתי אל תעזבו
Ki bén hajíti l'ábi,	3	כי בן היתי לאבי
Rakh v'jáchid lif'ne immi;		רך ויחד לפני אמי
Vajjóren- vájjomár li:	4	וירני ויאמר לי
Jitmókh d'baráj libbákha!		יתמך דברי לבך
Šemór miçvótaj véch'je;		שמר מצותי וחיה
Qené chokhmá, q'ne bína!	5	*קנה חכמה קנה בנה
Al tiškach tórat ṣ'fátaj,		אל תשכח [תורת שפתי
V'al tét meimeré fi!		ואל תט מאמרי פי
-L ta'z'báha, v'tišmerákka;	6	אל תעזבה ותשמרך
'Habáha, v'tiççerákka!		אהבה ותצרך
Rešít chel'khá q'ne chókhma;	7	*ראשת חילך קנה חכמה
B'khol qinjan'khá q'ne bína!		*בכל קנינך קנה בנה
Sals'láha, út'rom'mákka;	8	סלסלה ותרוממך
T'khabbéd'kha, ki t'chabb'qánna.		תכבדך כי תחבקנה
Titén l'roš'khá livját chen;	9	תתן לראשך לויית חן
'Aṭárt tif'árt t'magg'nákka.		עטרת תפארת תמגנך
Š'ma', b'ní, veqách amáraj!	10	שמע בני וקח אמרי
V'jirbú lekhá š'not chájjim.		וירבו לך שנת חים
B'dark chókhma hóretíkha;	11	בדרך חכמה הריתך
B'ma'g'lé jošr hídrakhtikha.		במעגלי ישר הדרכתך
B'lekht'khá lo' jéçar çá'dakh;	12	בלכתך לא יצר צעדך
V'im táruç, lo' tikkášel.		ואם תרץ לא תכשל
Hachzéq b'musár, al täref!	13	החזק במסר אל תרף
Niçç'ráh, ki hí' chajjíkha.		נצרה כי הא חיך

---

störend zwischen zwei zusammengehörende Distichen, welche das Glück der Gerechten und das Unglück der Frevler einfach affirmiren. Denn in 34 wird entweder von diesem auf jenes geschlossen, wozu aber die Construction des Nachsatzes nicht passt; oder der Vordersatz wäre nur אם ללצים, was eine zwecklos umständliche, grammatisch bedenkliche und wegen לעגים zweideutige Wendung ergäbe. 35 b: ὕψωσαν; ברם.

IV 7 a 2 חכמה (gegen den Parallelismus und ziemlich nichtssagend). 11 b 3 jetzt am Anfange des Stichos.

Beórch r'ša'ím al tábo',	14	בארח רשעם אל תבא
V'al t'áššer b'därekh rá'im;		ואל תאשר בדרך רעם
P'ra'éhu, ál ta'bór bo;	15	פרעה אל תעבר בו
Ṣeṭé me'álav vá''bor!		שטה מעלו ועבר
Ki órch çaddiqim k'ór nogh,	18	כי ארח צדקם כאור נגה
Holékh v'or 'ád n'khon hájjom;		הלך ואר עד נכן היום
Vedárk r'ša'ím ka'féla,	19	[ו]דרך רשעם כאפלה
Lo' jáde'ú b'mikhšólav.		לא ידעו במכשלו
Lo' jiš'nu, -m ló' jaré'u;	16	לא ישנו אם לא ירעו
V'nigz'lá š'natám, -m lo' j'línu.		ונגזלה שנתם אם לא ילנו
Ki lách'mu lächem räša',	17	כי לחמו לחם רשע
Vején chamásim jíštu.		ויין חמסם ישתו
B'ni, líd'baráj haqšíba;	20	בני לדברי הקשבה
La'máraj háṭ oznäkha!		לאמרי הט אזנך
Al j'lúzu mé'enäkha;	21	אל ילזו מעיניך
Šom'rém betókh l'babäkha!		שמרם בתוך לבבך
Ki chájjim hém l'moç'éhem,	22	כי חים הם למצאיהם
Ul'khól beṣáro márpe'.		ולכל בשרו מרפא
B'khol míšmar n'çor libbäkha!	23	בכל משמר נצר לבך
Ki méhem tóç'ot chájjim.		כי מהם תוצאת חים
Hasér mimm'khá 'iqq'šút pä;	24	הסר ממך עקשת פה
L'zut ṣ'fátajm hárcheq mímmakh!		לזת שפתים הרחק ממך
'Enäkha l'nókhch jabbíṭu,	25	עיניך לנכח יבטו
Ve'áf''appäkha négdakh!		ועפעפיך נגדך
Pallés má'gal ragläkha,	26	פלס מעגל רגלך
Vekhól d'rakhäkha tákhen!		וכל דרכיך תכן
Al téṭ lejámin úṣ'mol;	27	אל תט [ל]ימן ושמאל
Hasér ragl'khá middárk ra'!		הסר רגלך מ[דרך] רע

Gegen Buhlerei.

B'ni, l'chókhmatí haqšíba,	V 1	בני לחכמתי הקשבה
Lit'búnat- háṭ oznäkha;		לתבנתי הט אזנך

---

18 a 1 ist bei der Versumstellung zurückgeblieben und steht deshalb jetzt ;isch vor 16, während ארח in 18 zu וארח werden musste. **19 b 3** במה יכשלו. 5 κοιμῶνται (falsche Auffassung der richtigen Lesart, welche blasphemisches en bezeichnet); יכשלו (zu gelinder Ausdruck, aus V. 19 eingedrungen, welcher der ursprünglichen Versfolge unmittelbar vorherging). **23 a 1** πάσῃ; מכל. 2 ἐκ . . . τούτων; ממנו. **25 b 1** + יישרו. **26 b 3** κατεύθυνε; יכנו.

Liš'mórekhá mezímmot,	2	לשמר[ך] מזמת
Vedá't, ṣ'fatáj l'kha j'çávvu!		ודעת שפתי לך יצוו
Ki nófet ṣíf'te zára,	3	כי נפת שפתי זרה
V'chaláq miššämen chíkkah;		וחלק משמן חכה
V'ach'rítah mára kh'lá'na,	4	ואחרתה מרה כלענה
Chaddá kechäreb píjjot.		חדה כחרב פית
Ragläha jór'dot mávet;	5	רגליה ירדת מות
Šeól ça'dáh jittámekh.		שאל צעדה יתמך
Orch chájjim pén tefálles,	6	ארח חים פן תפלם
Na'ú ma'gélotäha.		נעו מעגלתה
V''attá, baním, šim''ú li,	7	יעת בנם שמעו לי
V'al t'súru méim'ré fi:		ואל תסרו מאמרי פי
Harchéq mimménna dárkakh,	8	הרחק ממנה דרכך
V'al tíqrab él patch bétah!		ואל תקרב אל פתח ביתה
Pen títten l' -chérim hódakh,	9	פן תתן לאחרם הודך
Š'notäkha léakhzári!		שנתך לאכזרי
Pen jiṣb''u zárim kóchakh,	10	פן ישבעו זרם כחך
Ve'éçbekhá b'bet nókhri!		יעצבך בבית נכרי
V'nahámta b'ách'ritäkha,	11	ונהמת באחרתך
Bikh'lót biṣ'ré š'eräkha;		בכלת בשרי שארך
V' -martá: ekh ṣáne't- músar,	12	ואמרת איך שנאת מסר
V'tokháchat náaç líbbi!		ותוכחת נאץ לבי
Velö' šamá't- b'qol móraj,	13	ולא שמעת בקל מרי
V'lim'lámm'daj lö' hiṭṭít- ozn-!		ולמלמדי לא הטת אזני
Kim''áṭ hajíti b'khól ra',	14	כמעט היתי בכל רע
Betókh qahál ve'éda.		בתוך קהל ועדה
Š'te májim míbboräkha,	15	שתה מים מברך
V'noz'lím mittókh b'eräkha!		ונזלם מתוך בארך
J'fuçú ma'j'nót'kha chúça,	16	יפצו מעינתך חצה
Bar'chóbot pál'ge májim?		ברחבת פלגי מים
Jihjú lekhá l'baddäkha,	17	יהיו לך לבדך
Veén lezárim íttakh!		ואין לזרם אתך
Jehí m'qor'khá boräkha;	18	יהי מקרך ברך
Uṣ'mách meéšt n''uräkha!		ושמח מאשת נעריך

V 2 b 2—4 ἐμῶν χειλέων ἐντέλλεταί σοι; שפתיך יגצרו. **3 a 2** + תטפן (aus Cant. IV 11) **5 b 1** Accusativ des Ortes. **6 b 2** + לא תדע (widerspricht dem Parallelstichos). **8 a 2** ἀπ' αὐτῆς; מעליה. **9—10** enthält coordinirte, abmahnende Hauptsätze. **11 b 2—3** σάρκες σώματός σου; בשרך ושארך.

Ajjált 'habim v'ja'lát chen,	19	אילת אהבם ויעלת חן
Daddüha jéravvúkha!		דדיה ירוך
Tar'ílekhá bekhól 'et;		[תרעלך] בכל עת
B'ahbátah tišgä támid!		באהבתה תשנה תמד
V'lamá tišgä, b'ni, b'zára,	20	ולמה תשנה בני בזרה
Ul'cháhbeq chéq nokhrijja?		ותחבק חק נכריה
Ki nókhch 'ené Jah dárk iš;	21	כי נכח עיני ׳׳ דרך אש
V'khol má'g'lotáv mefálles.		וכל מעגלתו מפלס
"Vonótav jilk'du -t háiš;	22	עונתו ילכדו את האש
B'chabl cháṭṭató jittámekh.		בחבל חטאתו יתמך
Hu' jámut b'én musár lo,	23	הא ימת באין מסר [לו]
Ub'rób ivválto jišgä.		וברב אולתו ישגה

Gegen Ehebruch.

N'çor, b'ni, miçvát abikha,	VI 20	נצר בני מצות אבך
V'al tiṭṭoš tórat immakh!		ואל תטש תורת אמך
Qoš'rém 'al libb'kha támid;	21	קשרם על לבך תמד
'On'dém 'al gárg'rotäikha!		ענדם על גרגרתך
V'chokhmá, gam hi' tiçç'rükka;	22	[וחכמה גם הא תצרך]
B'hithállekh'khá tanchä -takh.		בהתהלכך תנחה אתך
B'šokhb'khá tišmór 'aläikha;		בשכבך תשמר עליך
H'qiçóta, hi' t'šichäkha.		הקצת הא תשחך
Ki nér miçvá v'torá or,	23	כי נר מצוה ותורה אור
V'dark chájjim tókh'chot músar;		ודרך חים תוכחת מסר
Liš'mórekhá meéšt re',	24	לשמרך מאשת רע
Mechélqat l'šón nokhrijja.		מחלקת לשן נכריה
-L tachmód jofjáh bil'bábakh;	25	אל תחמד יפיה בלבבך
-L tiqqách'kha b"áf'appäha!		אל תקחך בעפעפיה
Ki b"ád zoná kikkár lachm;	26	כי בעד זנה ככר לחם
V'ešt iš nafš j'qára táçud.		ואשת איש נפש יקרה תצד
H'jachtä iš éš bechéqo,	27	היחתה אש אש בחיקו
Ub'gádav ló' tiṣṣár'fan?		ובגדו לא תשרפן
Im j'hállekh 'ál güchálim,	28	אם יהלך על נחלם
V'ragláv lo' tikkaväna?		ורגלו לא תכוין

---

19 c 1 συνέστω σοι = תרע לך. **22 a 2** ἀγρεύουσι; ילכדנו. **22 a 4** ἄνδρα; הרשע. **VI 22 a** ergänzt werden, weil die Weisheit, welche Subject der folgenden Sätze ist, ganz ungenannt bleiben würde. **22 d 1** so A; M הקצרה. **25 b 1** ואל. **26 a 2** so : + אשה. **26 a 3** + עד. **28 a 2** M + אש. **28 a 4** M הנחלים.

Lo' jéhuzá laggánnah,	30	לא יבד לגנב
Ki jiqnoh, l'málle' náfšo;		כי יגנב למלא נפשו
V'nimçá' j'šallém šib'átajm,	31	ונמצא ישלם שבעתים
Et kól hon béto jitten.		את כל הון ביתו יתן
Noéf išší chasár leb;	32	נאף אשה חסר לב
Mašchít nafšó ja'ásinna.		משחית נפשו יעשנה
N'ga'ím veqálon jimçe',	33	נגעים וקלון ימצא
V'cherpáto lo' timmáchü.		וחרפתי לא תמחה
Ki qin'a ch'máti gáber,	34	כי קנאה חמת גבר
Velo' jachmól b'jom náqam;		ולא יחמל ביום נקם
Lo' jissa' p'né khol kófer,	35	לא ישא פני כל כפר
V'lo' jóbü, ki tarbü šochd.		ולא אבה כי תרבה שחד

Ein Verführter.

Beni, šemór amáraj,	VII 1	בני שמר אמרי
V'miçvótaj tiçpon ittakh!		ומצותי תצפן אתך
Šemór miçvótaj véch'je,	2	שמר מצותי וחיה
V'torát- k'išón 'enükha!		ותורתי כאשן עיניך
Qoš'rém 'al éçl"otükha;	3	קשרם על אצבעתך
Kot'bém 'al lúch libbükha!		כתבם על לוח לבך
'Mor láchokhmá: 'chotí att;	4	אמר לחכמה אחתי את
V'modá' labbina tiqra'.		ומדע לבנה תקרא
Ki béchallóni béti,	6	כי בחלן ביתי
B"ad éšnabbí nišqáfti;		בעד אשנבי נשקפתי
Vaére' bifetájim,	7	ואראה בפתים
-Biná b'banim na'r ch'sár leb.		אבינה בבנים נער חסר לב
'Abár bašúq eçl pinna,	8	עבר בשוק אצל פנה
Vedürekh bétah jiç'ad;		ודרך ביתה יצעד
Benüšef, bá'aréb jom,	9	בנשף בערב יום
B'išón lajl váaféla.		באשן ליל ואפלה
V'hinné išší liq'ráto,	10	והנה אשה לקראתו
Šit zóna ún'çurát leb;		שת זונה ונצרת לב
Homíjja hi' v'soráret,	11	המיה הא וסררת
B'bajt lo' jišk'nú raglüha.		בבית לא ישכנו רגליה

---

30 b 4 + כי ירצב (Glosse zum Vorhergehenden). **32 b 2** so A; M + את. **33 a 1** ὀδύνας; גנע. **VII 5** wörtlich aus II 16 eingeschoben. **11 b 1** ἐν οἴκῳ; בביתה (das Suffix hier nicht am Platze, weil בבית im Gegensatze zu בחץ in 12 steht).

Pa'm báchuç, pá'm bar'chóbot,	12	פעם בחץ פעם ברחבת
Veéçl kol pinna té'rob;		ואצל כל פנה תארב
V'hechzíqa bó v'naš'qá lo,	13	והחזקה בו ונשקה לו
He'ézza vátlomár lo.		העזה ותאמר לו
Zib'ché šelámim 'álaj;	14	זבחי שלמם עלי
Hájjom šillámti n'dáraj.		היום שלמתי נדרי
'Ál kén jaçá't- liq'rátakh,	15	על כן יצאת לקראתך
L'šachér panäkha, -mçáakh.		לשחר פניך אמצאך
Marbáddim rábadt- 'árṣi,	16	מרבדם רבדת ערשי
Ch'ṭubót eṭún Miçrájim;		חמבת אטן מצרים
H'nifóti miškabí mor,	17	הנפתי משכבי מר
Ahálim véqinnámon.		אהלם וקנמן
L'kha, nirvä dódim 'ád boqr,	18	לכה נרוה דדם עד בקר
Nit'állesá bo'hábim!		נתעלסה באהבם
V'mikkól "danim ahbát re',		[ומכל ערנם אהבת רע
V'jimt'qú ta'núgim g'núbim.		ימתקו תענגם נגבם]
Ki én haíš bebéto,	19	כי אין האש בביתו
Halákh bedárk meráchoq;		הלך בדרך מרחק
Çror hákkasp láqach b'jádo,	20	צרר הכסף לקח בידו
L'jom hákkas' jábo' béto.		ליום הכסא יבא ביתו
Hiṭṭáttu b'rúbbi láqchah,	21	הטתו ברב לקחה
B'chelq ṣ'fátajm táddichännu;		בחלק שפתים תדחנו
Holékh ach'räha pit'om,	22a	הלך אחריה פתאם
Ukh"ákhus él musár 'vil.	c	וכעכם אל מסר אול
Kešór el ṭábach jábo',	b	כשור אל טבח יבא
Kemáher çippor él pach;	23b	כמהר צפר אל פח
V'lo' jáda', ki b'nafšó hu',	c	ולא ידע כי בנפשו הא
'Ad j'fállach chéç kebédo.	a	עד יפלח חץ כבדו
V"attá, banim, šim"'ú li,	24	ועתה בנם שמעו לי
V'haqšibu l'imeré fi:		והקשבו לאמרי פי
-L jeṣṭ él d'rakhäha libbakh,	25	אל ישט אל דרכיה לבך
V'al tét' bin'tibotäha!		*ואל תתע בנתבתה

---

12 bezieht sich, wie die ganze Beschreibung des Weibes, auf ihr damaliges, achtetes Treiben; also: jetzt war sie draussen, jetzt auf den Strassen. 13b1 :. 15b3 so A; M ואמצאך (gegen den Parallelismus, welcher erfordert: auf dass lich finden möchte). 17a1 M יתי (kann nicht causative Bedeutung haben). › ὄρθρου; הבקר. 18c—d muss derartiges enthalten haben, da das Weib nach 21 :e vortrug. Die Ursache der Weglassung liegt nahe. 21b2 ἀπὸ χειλέων; שפתיה. 23a standen wohl am Rande und wurden an falscher Stelle nebeneinander

Ki rób ch'lalím hippila,	26	כי רב חללם הפלה
Va''çúmim kól h'rugäha;		ועצמם כל הרגיה
Dar'khé š'ol därekh bétah,	27	דרכי שאל [דרך] ביתה
Jor'dót el chád're mávet.		ידדת אל חדרי מות

Lob der Weisheit.

Haló' chokhámot tiqra',	VIII 1	הלא חכמ' תקרא
Ut'búna titten qólah?		ותבנה תתן קלה
Bet nétibót niççába,	2	בית נתבת נצבה
Mebó' f'tachím tarónna.	3	מבא פתחם תרן
Alékhem, išim, éqra',	4	אליכם אשם אקרא
Veqóli él b'ne ádam:		וקלי אל בני אדם
Habínu, f'tájim, 'órma,	5	הבנו פתים ערמה
Ukhésilím, h'khinú leb!		וכסלם הבנו לב
Šim''ú, ki n'gidim 'dábber;	6	שמעו כי נגדם אדבר
V'miftách ṣ'fatáj mešárim.		ומפתח שפתי מישרם
Ki díb're 'mät jehgä chikk-,	7	כי [דברי] אמת יהגה חכי
V'to''bát ṣefátaj räša'.		ותועבת שפתי רשע
Beçädeq kól im'ré fi;	8	בצדק כל אמרי פי
En báhem níftal v''iqqeš.		אין בהם נפתל ועקש
Kullám n'khochím lammébin,	9	כלם נכחם למבן
Višárim l'móç'e dá'at.		וישרם למצאי דעת
Q'chu músari v'al kásef,	10	קחו מסרי ואל כסף
Vedá't mecháruç níbchar!		ודעת מחרץ נבחר
Ki chókhma míppenínim,	11	כי חכמה מפננם
V'khol ch'fáçim ló' jišvú bah.		וכל חפצם לא ישוו בה
'Ni chókhma šákhant- 'órma,	12	אני חכמה שכנת ערמה
Vedá'at m'zimmot émça'.		ודעת מזמת אמצא
Li 'éça vétušijja;	14	לי עצה ותשיה
Aní biná, li g'búra.		אני בנה לי גברה
Bi mélakhím jimlókhu,	15	בי מלכים ימלכו
V'roz'ním jechóq'qu çädeq;		ורזנם יחקקו צדק
Bi kól ṣarím jaṣóru,	16	בי [כל] שרם ישרו
Un'dibim kól šof'ṭé arç.		ונדבם כל שפטי ארץ

eingeschaltet, wo sie den Parallelismus zerstören. Der erstere Stichos hebt neben der Plötzlichkeit des unseligen Entschlusses, wovon die Parallele spricht, sein Unfreiheit hervor. In 22b ist יבא nicht Relativsatz.

26a2 רבם. **VIII 2** vorher בראש מרמם aus I 21; IX 3. In M folgt על דרך, ein Glosse zu בית נתבת, die in A noch fehlt. **3** vorher ליד שערם לפי קרת (Glossen zum Folgenden, vgl. I 21). **5b2** ἔνθεσθε; הבנו. **11a1** + טבה.

Aní ohéb Jah éhab,	17	אני אהב יה אהב
Um'šách'raj jimçaún'ni;		ומשחרי ימצאנני
Geá v'gaón vedárk ra',	13	גאה וגאן ודרך רע
V'fi táhpukhót ṣanê'ti.		ופי תהפכת שנאתי
Kabód va'ósher ítti,	18	כבד ועשר אתי
Hon 'áteq úçedáqa;		חן עתק וצדקה
Ṭob pirj- mecháruç v'mippaz,	19	טב פריי מחרץ ומפז
Ut'búat- mikkasp nibchar.		ותבואתי מכסף נבחר
Beórach ç'dáqa 'hállekh,	20	בארח צדקה אהלך
Betókh netíbot mišpaṭ;		בתוך נתבת משפט
Lehánchil óhabáj ješ,	21	להנחל אהבי יש
V'oç'rótehém amálle'.		ואצרתהם אמלא
Jah qánan- réšit dárko,	22	י' קנני ראשת דרכו
Qadmí mif'álav, méaz;		קדם מפעלו מאז
Me'ólam nésakkóti,	23	מעלם נסכתי
Meróš, miqqád'me áreç.		מראש מקדמי ארץ
Beén t'homót cholálti,	24	באין תהמת חוללתי
B'en má'janót nikhb'dé majm;		באין מעינת נכבדי מים
Beṭárm harím hoṭbá'u,	25	בטרם הרם הטבעו
Lif'né g'ba'ót cholálti.		לפני גבעת חוללתי
'Ad lô' 'aṣá arç v'chúçot,	26	עד לא עשה ארץ וחצת
Veróši 'áf'rot tébel;		וראש עפרת תבל
Bah'khíno šámajm, šám -ni,	27	בהכנו שמים שם אני
B'chuqqó chug 'ál pené t'hom.		בחקו חג על פני תהם
B'anm'çó š'chaqím minmá'al,	28	באמצו שחקם ממעל
Be'ázzezó 'enót t'hom;		בעזו עינת תהם
Beṣúmo lájjam chúqqo,	29	*בשמו לים חקי
Umáyim lô' ja'b'rú fiv.		*ומים לא יעברו פו
Va'hí eçló -mon jóm jom,	30	ואהי אצלו אמן יום יום
M'ṣachäqet l'fánav b'khól 'et;		משחקת לפנו בכל עת
M'ṣachäqet b'tébel árço,	31	משחקת בתבל ארצו
V'ša'šú'aj ét b'ne ádam.		ושעשעי את בני אדם

17a 2—3 in scriptio continua identisch mit dem Ketib אוהביה; Qere und A אוהבי = י' אוהב. **13** bildet den Gegensatz zu 17. Vorher jetzt יראת י' שנאת רע (vgl. XCVII 10), eine den Inhalt des Verses zusammenfassende Glosse nach Art von 0. **18a 1—2** עשר וכבד. **27b** durch Jes. Sir. XXIV 8 (5) bestätigt. A hat καὶ ὅτε ὥριζε τὸν ἑαυτοῦ θρόνον ἐπ' ἀνέμων = בחקו כסאו על פני רוח. Diese Variante scheint zu er dritten geführt zu haben בחקו כסדי ארץ, welche als 29c in den Text eingedrungen In der althebräischen Schrift waren א und ד leicht zu verwechseln. **28b 1** ὡς

V"attá, banîm, šim"ú li;	32a	ועת בנם שמעו לי
Šim"ú musár debáraj!	33	שמעו מסר [דברי
Ch'ju l'órk jamîm vach'khámu,		חיו לארך ימם] וחכמו
Veál tifr"ú tokháchti!		ואל תפרעו [תוכחתי]
Aš'ré adám šomé' li,	34a	אשרי אדם שמע לי
W'aš'ré d'rakháj jiš'móru;	32b	ואשרי דרכי ישמרו
Lišqód 'al dál'tot- jóm jom,	34b	לשקד על דלתתי יום יום
Liš'mór m'zuzót petáchaj!	c	לשמר מזות פתחי
Ki móç'i máça' chájjim,	35	כי מצאי מצא חים
Vajjáfeq ráçon mij Jah;		ויפק רצן מי"
Vechóṭ'i chómes náfšo,	36	וחטאי חמס נפשו
Kol m'šán'aj áh'bu mávet.		כל משנאי אהבו מות

Weisheit und Thorheit als Gastgeberinnen.

Chokhámot bán'ta bétah,	IX 1	חכמת בנת ביתה
Chaç'bá 'ammúdim šiv'a;		תצבה עמדם שבעה
Ṭab'chá ṭibcháh, mas'khá jajn,	2	טבחה מבחה מסכה יין
Af 'árekhá šulchánah.		אף ערכה שלחנה
Šal'chá na'árotäha,	3	שלחה נערתה
Tiqrá' 'al m'róme qáret:		תקרא על מרמי קרת
Mi fäti, jásur hénna;	4	מי פתי יסר הנה
Chasár leb, ámerá lo.		חסר לב אמרה לו
Lekhú, lach'mú beláchmi,	5	לכו לחמו בלחמי
Uš'tú bejájn, masákhti!		ושתו ביין מסכתי
'Iz'bú fetájim vich'ju,	6	עזבו פתים וחיו
V'iš'rú bedärekh bína!		ואשרו בדרך בנה

ἀσφαλεῖς ἐπίθει; בעז. **30 a 3** + ואהיה שעשעים (Dittographie, aus der eine sehr lästige und sonderbar ausgedrückte Tautologie entstanden ist).

33 in M wegen Unleserlichkeit des Archetypus unvollständig; in A früh durch Zufall ganz ausgefallen, aber in der koptisch-saidischen Uebersetzung noch vollständig erhalten: ϯϩⲧⲏⲧⲛ̄ ⲉⲡⲱⲁϩⲉ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲃ̄ⲱ̄ · ⲁⲉ ⲉⲧⲉⲧⲛⲁϣ̄ ⲟⲩⲛⲟⲩ ⲛⲁϥⲉ ⲁⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲧⲛ̄ⲣ̄ ⲥⲟⲫⲟⲥ · ⲙ̄ⲡⲣ̄ⲣ̄ ⲛⲃⲟⲗ ⲛ̄ⲛⲁϩⲛⲓ̈ⲟ̄ (= προσέχετε ἐμῆς παιδείας ῥήσει, ἵνα ζήσῃς μῆκος βίου καὶ γένησθε σοφοί, μηδὲ ἀπώσησθε ἐμοὺς ἐλέγχους). Ein ähnliches, bisher ganz unbeachtet gebliebenes, Beispiel, wie sich die ursprüngliche Lesart der LXX in einem einzigen Textzeugen erhalten hat, liefert die von Masius benutzte, jetzt verlorene, syrisch-hexaplarische Handschrift, welche Deut. xxxii 15 einen der samaritanischen genau entsprechenden Text wiedergibt, nämlich καὶ ἔφαγεν Ἰακὼβ καὶ ἐνεπλήσθη · καὶ ἐλιπάνθη ὁ ἠγαπημένος καὶ ἀπελάκτισεν (glänzend bestätigt durch Neh. ix 25 ויאכלו וישבעו וישמנו). Der verkürzte Text der jetzigen LXX ist durch scheinbares Homöoteleuton entstanden. **32 b** hat in A noch seine richtige, vom Parallelis-

Josér leç láqech qálon,	7	יסר לץ לקח קלן
Umókhich l'rá'a múmo.		ומוכח לרשע ממו
-L tokhách leç, pén jiṣn'äkka!	8	אל תוכח לץ פן ישנאך
Hokhách l'chakhám, v'je'h'bäkka.		הוכח לחכם ויאהבך
Ten léchakhám, v'jechkám 'od;	9	תן לחכם ויחכם עוד
Hodá' l'çaddíq, v'joséf laqch.		הורע לצדק ויוסף לקח
T'chillát chokhmá jir'át Jah,	10	תחלת חכמה יראת י׳
Vedá'at q'dóšim bína.		ודעת קדשים בנה
Ki bí jirbú jamäkha,	11	כי בי ירבו ימיך
V'josífu l'khá š'not chájjim.		ויוספו לך שנת חיים
-M chakhámta, chákhamtá-llakh;	12	אם חכמת חכמת לך
Velíçta, l'bádd'kha tiṣṣa'.		ולצת לבדך תשא

Tomékh bešágr jir'ä ruch,
Viráddef çippor šámajm;
Ki 'ázab dárekh kármo,
V'ma'g'lé ṣadéhu tá'a.

Ὃς ἐρείδεται ἐπὶ ψευδέσιν, οὗτος ποιμανεῖ ἀνέμους·
Ὁ δ' αὐτὸς διώξεται ὄρνεα πετόμενα.
Ἀπέλιπε γὰρ ὁδοὺς τοῦ ἑαυτοῦ ἀμπελῶνος·
Τοὺς δὲ ἄξονας τοῦ ἰδίου γεωργίου πεπλάνηται.

'Obér midbár jeḥímon,
Veárç ṣimá l'çimmáon;
Zoré' arç g'zéra v'çijja,
Vajjé'sof h'jádav š'défa.

Διαπορεύεται δὲ δι' ἀνύδρου ἐρήμου,
Καὶ γῆν διατεταγμένην ἐν διψώδεσι·
[Ὁ δ' αὐτὸς σπείρει ἐπὶ γῆν ἄβατόν τε καὶ ἄνυδρον,]
Συνάγει δὲ χερσὶν ἀχαρπίαν.

Ešt késilát homíjja,	13	אשת כסלת המיה
P'tajjút ubál jad"á ma;		פתית ובל ידעה מה
V'ja'bá lefätach bétah,	14	וישבה לפתח ביתה
'Al kisse', m'róme qáret.		על כסא מרמי קרת

---

mus unbedingt geforderte, Stellung, was die currente Exegese entweder ignorirt oder verwirft! **IX 1 b 2** στύλους; עמדיה. **2 a 4** יינה. **3 b 2** + מי (Glosse zu מרמי, die zum Begriffe der Stadt schlecht passt).

7—10 müssen späterer Zusatz, vielleicht aus einem anderen Buche, sein, veranlasst durch die Anrede an die Einfältigen in 4. 6 und לצת in 12. Denn כי in 11 steht jetzt ganz räthselhaft da, hat aber den besten Anschluss an 6. Auch ist undenkbar, dass die Weisheit zwischen Anreden an die ihrer Hilfe Bedürftigen ein gar nicht angekündigtes Selbstgespräch einschöbe, worin sie sich selbst Belehrungsversuche an Spöttern widerriethe. Denn dass in 7—9, ebenso wie in 4—6. 11—12, der Einfältige angeredet werde, bedarf keiner Widerlegung. Im ursprünglichen Zusammenhange von 7—10 war das Du jedenfalls der Leser. **7 a 3** + לו. **12 a 3—4** wird die obige Aussprache noch durch das Dagesch forte bestätigt, welches der Accentuation widerspricht, da eine unbetonte geschlossene Silbe keinen langen Vocal haben kann. Vgl. vulgär-arabische Formen wie *qultú-loh* = قُلْتُ لَهُ und die Betonung des Stichenendes in IV 4 a; VII 13 b; VIII 5 b. **12 c—k** wohl aus einem

Tigrá' le'ób're dárekh,	15	תקרא לעברי דרך
Ham'jáššerím or'chótam:		המישרם ארחתם
Mi fäti, jásur hénna;	16	מי פתי יסר הנה
Vach'sár leb, v'ámerá lo.		וחסר לב ואמרה לו
Majm génubím jimtáqu,	17	מים גנבם ימתקו
Velüchem s'tárim jin'am;		ולחם סתרם ינעם
V'lo' jáda', ki r'faím šam,	18	ולא ידע כי רפאם שם
B''im'qé šeól q'rüäha.		בעמקי שאל קראיה

Akh núd, al t'ácher m'qómah,	Αλλὰ ἀποπήδησον, μὴ ἐγχρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ αὐτῆς·
V'al tášet 'én'kha -lüha!	Μηδὲ ἐπιστήσῃς τὸ σὸν ὄμμα πρὸς αὐτήν.
Ki khén ta'bór majm zárim,	Οὕτως γὰρ διαβήσῃ ὕδωρ ἀλλότριον,
V'tifsách 'al náhar nókhri.	Καὶ ὑπερβήσῃ ποταμὸν ἀλλότριον.
R'chaq ná' mimmájim zárim,	Ἀπὸ δὲ ὕδατος ἀλλοτρίου ἀπόσχου,
V'al téšt mimmáqor nókhri;	Καὶ ἀπὸ πηγῆς ἀλλοτρίας μὴ πίῃς·
Lemá'n jirbú jamäkha,	Ἵνα πολὺν ζήσῃς χρόνον,
V'josífu l'khá š'not chájjim!	Προστεθῇ δέ σοι ἔτη ζωῆς.

---

verloren gegangenen Buche entnommen, jedenfalls hier nicht ursprünglich. Der Sinn des ergänzten Stichos steht durch die Parallele fest.

15 a 1 לקרא (vgl. 3). **17** enthält nicht Worte der Thorheit. **18 c—k** schwacher, auf keinen Fall ursprünglicher, Zusatz, welcher die gewaltige Wirkung des unheimlich kurzen Schlusses 17—18 gründlich zerstört. Dem Verfasser des Zusatzes lag offenbar V. 11 schon vor.

(Fortsetzung folgt.)

The new Sanskrit MS. from Mingai.

By

G. Bühler.

At the monthly meeting of the Asiatic Society of Bengal on Nov. 5 1890, Colonel WATERHOUSE exhibited a birchbark MS., obtained by Lieutenant BOWER from the ruins of the ancient underground city of Mingai near Kuchar in Kashgaria. According to the notes in the *Proceedings,* No. IX of 1890 p. 223, the MS. consists of 56 leaves, most of which are written on with black ink on both sides. A string runs through the middle of the leaves, and two boards protect the volume. According to the same authority, the MS. was made over for deciphering to Babu Sarat Chandra Das, who, however, as well as Lama Phantshog, failed to make out its contents. The notice concludes with the remark that, as the MS. appears to be particularly rare and interesting, heliogravures of two leaves are published in the Plate III, added to the number of the *Proceedings,* "in the hope that some of the members may be able to decipher it".

As the photo-etchings, which give the *sâṅkaprishṭhas* of Fols 3 and 9, are very good, and as the MS. really possesses a very great interest for all Sanskritists, I subjoin my reading and translation of the piece on Fol. 3 together with some remarks on the alphabet, language and contents of both the pieces.

By the shape of its leaves the Mingai MS. differs from all other birchbark MSS., known to me. All those which I have seen in Kashmir, as well as the Bakhshali MS., consist of sheets of quarto-size. The leaves of the Mingai MS., on the other hand, are narrow,

long strips, cut according to the usual size of the palmleaves. Like the palmleaf MSS., they are held together by a string, which is not used for any other birchbark volume, because the brittle nature of the material would make such a proceeding dangerous for its preservation.[1]

The writing on Fol. 3, which is very large and clear,[2] exhibits the type of the characters of the Gupta period. There are only two letters, which slightly differ from those, used in the Gupta inscriptions. The initial *a* (see *anavataptena*, L. 5) shows a peculiar form in which the upper half of the left limb, represented by a curve open to the left, has been placed in front of the lower half and has been connected with it by a short stroke. Further, the left limb of *sa* shows mostly a wedge (as in the Horiuzi palmleaf)[3] instead of a small circle.

The writing on Fol. 9 shows in general the same type as that of Fol. 3. But it is very much smaller, and there are a few more advanced cursive forms. The initial *a* looks exactly like the *a* of the Horiuzi palmleaf. For the *ya* we find besides the old tripartite form, a peculiar looped one and the form of the Horiuzi palmleaf. In the letter *śa* the continuity of the topline is mostly broken and appears instead . There are also several instances of a *sa* with an opened wedge[4] in the syllable *sya*, which is . Among the numerals the figure 3 shows the ancient Gupta form, consisting of three horizontal lines one above the other. The figure 9 resembles those occurring on the Valabhî plates and in the Śâradâ MSS. In Fol. 3 two different signs of interpunction are used. Between words to be taken separately, and at the end of half verses and verses occurs a short horizontal stroke or a small curve, open to the left. Once, in L. 2 after *svâhâ*, we have two upright strokes with hooks at the top.

[1] The mischief caused by the string is visible on both the leaves, represented in the facsimile.

[2] Fol. 3 has been placed on the Plate under Fol. 9.

[3] *Anecdota Oxoniensa*, Aryan Series, Vol. I, Pt. III, Plate 6.

[4] *Op. cit.* p. 84.

Babu Sarat Chandra Das is no doubt right, when he says, *Proceedings, loc. cit.*, that the Mingai MS. appears to have been written by different hands. The volume may even be made up of different pieces, written at different times.[1] The parts, resembling Fol. 3, belong, to judge from the characters, to the fourth or to the fifth century A. D. Those, resembling Fol. 9, may be somewhat later. But it is not impossible that the cursive forms already existed during the earlier period named, and that the exclusive use of more antiquated signs on some sheets is owing to individual idiosyncrasies of the writers. These questions can only be settled, when the whole MS. has been thoroughly examined. For the present, this much only appears certain,

(1) that the MS. contains a page, showing the same characters as the Gupta inscriptions,

(2) that both the leaves, published in facsimile, look older than the Horiuzi palmleaf, and

(3) that the Mingai MS. has, therefore, a claim to be considered the oldest Sanskrit MS., hitherto found.

As regards the contents of the MS., Fol. 3 apparently contains a charm which is intended to force the Nâgas or snake-deities to send rain. The mutilated line 1 enumerates, it would seem, various plants which are to be used as ingredients for an oblation. L. 2 gives the Mantra for the oblation, which ends with the word *svâhâ*. The latter word, as is well known, always indicates the moment of the *tyâga*, when an oblation is thrown into the fire. The Mantra probably consisted originally of an entire Anushṭubh Śloka, the first half of which may have begun with the mutilated word *madana* (?) in line 1, and which certainly ended with the syllables *kta me* in line 2. The end of line 2 and the following lines down to the end of the page contain the so-called *Anumantraṇa*, a further invocation of the snake-deities, intended to propitiate them by a declaration of the worshipper's friendly relations with

[1] In favour of this view speaks the fact that the contents of Fols 3 and 9 differ, and the Babu's statement that not all the leaves show writing on both sides.

various individual Nâgas. This snake-charm, which (see below) appears to be Buddhistic, was probably composed in Southern India. For, it mentions "the district on the banks of the Golâ" i. e. the Godâvari which, rising near Nasik, flows through the whole Dekhan until it reaches the Bay of Bengal in the Madras Presidency.

The language of this piece is the incorrect Sanskrit, mixed with Prakrit forms, which is common in the Buddhist works of the early centuries of our era, as well in the Buddhist and Jaina inscriptions of the same period, and is found also in the mathematical Bakhshali MS. In line 2 we have the faulty Sandhi *devo samaṁtena;* in line 3 the faulty compound *nâgarâjñâ*; in line 4 the insertion of a meaningless *m* between *vâsukinâ-m-api*, which in Pali is commonly used in order to obviate a hiatus, and the faulty compound *nandopanando;* in line 5 the Prakritic form *pi* for the particle *api*. It is also possible that *parivelâya* in line 2 may be a Prakritic locative for *parivelâyâm*.

The metrical portion consists of exceedingly irregular Anushṭubh Ślokas. The Mantra ought to end in *samantataḥ* instead of in *samaṁtena* and has one syllable in excess. The last three verses of the Anumantraṇa have also more syllables than they ought to have. It is noteworthy that this small piece contains a dozen words and meanings not traceable in the Dictionaries.

Transcript of fol. 3.

L. 1. दुन्दुभी । गार्जनी । वर्षणि । स्फोटनी । पतनी । पाचनी ।
हारिणी । कंपनो । [मदन] - - - - - - - - - [1]

L. 2. क्त मे । गोलायाः परिवेलाय वर्षतु देवो समंतेन । इलि-
किसि स्व[ा]हा ॥[2]
मैत्री मे धृतराष्ट्रेषु मैत्री नैर[ा]-

[1] The bracketed letters are distinct, but the vowel-marks, which seem to have been attached to them, are not legible.

[2] The first *â*-stroke of स्वाहा is abnormally short and has run together with the left-hand vertical of *sa*.

L. 3. वरुणेषु च ।[1]
विरूपाक्षेषु मे मैत्री कृष्णगौतमकेषु च । [।*]
मणिना नागराज्ञा मे मैत्री वासुकिना-

L. 4. मपि ।
दण्डपादेषु [illegible]षु पूर्णभद्रेषु च सदा । [।*]
नन्दोपनन्दो ये नागा वर्षवन्तो यशस्विनः [।*]
देवा-

L. 5. सुर पि संग्राममनुभवंति महर्द्धिका [:*][2]
अनवतप्तेन वरुणेन मैत्री मे संहारकेन च । [।*]
तक्षकेन अनंतेन

L. 6. तथा वासुमुखेन च ।
अपराजितेन मे मैत्री मैत्री च्छिन्नसुतेन च । [।*]
महामनस्विना नित्यं तथैव च

TRANSLATION.

. . . . "Dundubhî, Gârjanî, Varshaṇi, cucumber, Patanî, Terminalia Chebula. Hâriṇî, Kampana[3] . . . .

. . . . May the god send rain for the district on the banks of the Golâ all around; Ilikisi Svâhâ![4]

---

[1] For धृतराष्ट्रेषु.

[2] The correct Sanskrit would be संग्राममनुभवन्ति.

[3] I take these words as the names of plants, used for the oblation to the Nâgas, though the Dictionaries do not give such meanings for *Dundubhî*, *Varshaṇi*, *Patanî*, *Kampana* and *Hâriṇî*. *Gârjanî* may be a vicarious form for *Gârjara*, according to the smaller Petersburg Dictionary "a carrot"; and *Kampana* may stand for *Kampala* "breadfruit".

[4] This is the Mantra for the oblation, as the word *svâhâ* indicates. *Golâ* is the Prakrit name of the Godâvarî, which is used also in Sanskrit works. *Parivelâya* is probably the dative of a masculine noun *parivela* i. e. *velâṁ parigato deśaḥ*. Possibly, however, it may be intended for the locative of a feminine *parivelâ* i. e. *parigatâ velâ*, and stand for *parivelâyâm*. Neither, *parivela* or *parivelâ* is traceable in the Dictionaries. I am unable to explain *ilikisi*, which is possibly a Tântric exclamation like *hrîṁ huṁ phaṭ* and so forth.

I keep friendship with the Dhṛitarâshṭras, and friendship with the Nairâvaṇas.[1] I keep friendship with the Virûpâkshas and with Krishṇa and the Gautamakas. I keep friendship with the king of snakes Maṇi, also with Vâsuki, with the Daṇḍapâdas,[1] with . . ., and ever with the Pûrṇabhadras. Nanda and Upananda, *(as well as those)* snakes of *(beautiful)* colour, of *(great)* fame and great power, who take part even in the fight of the gods and the demons — *(with all these)*, with Anavatapta, with Varuṇa and with Saṁhâraka[1] I keep friendship. I keep friendship with Takshaka, likewise with Ananta and with Vâsumukha,[1] with Aparâjita and with the son of Chhibba[1] I keep friendship; likewise always with great Manasvin."

The contents of Fol. 9 seem to be different. All the portions, which are legible in the facsimile, contain medical prescriptions for the cure of disease and for giving to sickly children vigour and health. In line 3 we have at the end of a prescription which is not entirely decipherable,

क्षश्च शुष्यतो वापि कुमारस्याङ्गवर्धनम् [।*]

"*(This is a medecine)* which increases the body of a lean boy or of one who is in a decline."

Immediately after these words follows another prescription,

प्रवक्षामि विधिं [सि]द्धं बलवर्ण--[प]रं [।*][2]
कुशकासमुञ्जीराणि द्राक्षा ह-स्व---[॥*]
सिद्धमेतत्पयो देयं क्षशाय सहशर्क्करम् [।*]
एतैः सिद्धं घृतं वापि जीवनीयैश्च लेप[ये]त् [॥*]

"I will declare the most effective prescription *[which gives]* strength and a *(healthy)* complexion. Kuśa-grass, Moringa pterygosperma, the root of Andropogon muricatus, grapes . . . . . A de-

[1] Not traceable in the dictionaries. With *Chhibbasuta* corresponds *Chhabbiputta* in the Pali verse, quoted below p. 110.

[2] For प्रवक्ष्यामि. — The two illegible syllables must have contained a word equivalent to प्रदं.

coction of these, *(mixed)* with sugar, must be given to a lean person; or let him smear on Ghî, boiled with those *(above mentioned ingredients)* and with *Jîvanîya*."[1]

Again I read in lines 10—11:

[मो]चं हरिद्रां मंजिष्ठां पिप्पलीं देवदारु च [।*]
एभिर्चूर्णीकृतैः सर्पि युक्तं कासमिवा[रु]णम् [॥*]
तृषार्त्तस्य च बालस्य दीनवक्त्रस्य शुष्यतः [।*]
गवादनीं दाडिमञ्च जलयुक्तं प्रयोजयेत् [॥*]
कल्कं पिष्ट्वा प्रियंगूनां भद्रमुस्तस्य चैव वा [।*][2]
तण्डुलोदकसंयुक्तं दद्याच्चाधुभिः मिश्रितम् [॥*][3]

"Schreberia Swietenioides, Curcuma longa, Rubia Munjista, pepper and Pinus Deodaru — clarified butter mixed with a powder of these *(ingredients)*, also (?) white Moringa pterygosperma (?), Clitoria ternatea and pomegranates, mixed with water, one shall prescribe for a child, that is suffering from thirst, looks ill and is in a decline.[4] Pounding Aglaia odorata,[5] or also Cyperus into a paste, one shall give it, together with rice-water and mixed with honey."

These specimens are amply sufficient in order to establish the character of the contents of the second page. Possibly they may been extracted from the chapter of a medical work on *bâlachikitsâ*. I may add, that probably the whole page will become legible, if the leaf is well soaked in water and afterwards dried, as the Kashmirians invariably do with old birchbark MSS.

Lieutenant BOWER believes the ruins of Mingai and the MS. to be Buddhistic. The latter conjecture is, as already stated above, pro-

[1] According to the smaller Petersburg Dictionary "a kind of vegetable".

[2] For प्रियंगूणां.

[3] For °भिर्मिश्रितम्. The MS. seems to have had originally the Prakrit form *madhubhi*, which the metre requires.

[4] Compare with this and the following prescriptions, Ashṭâṅgahṛidaya, Uttarasthâna II, 50—52.

[5] Or Panicum italicum, or Sinapis ramosa.

bably correct. For, verse 101 of the Khandavatta Jâtaka (FAUSBÖLL. *Jâtakas*, Vol. II, p. 145),

Virûpakkhehi me mettaṁ mettaṁ Erâpathehi me |
Chhabbyâputtehi me mettaṁ [mettaṁ] Kaṇhâgotamakehi chû ti |

corresponds with portions of the first and last verses of the *Anumantraṇa* on Fol. 3. This agreement shows at all events that similar verses occurred in Buddhist literature.

I trust that Dr. A. F. R. HOERNLE, the able and learned Secretary of the Society, will take the volume in hand, and give us a full account of its contents. If the Society wishes to render a real and great service to the students of Indian palaeography it will publish photo-etchings of the whole volume. Every line of the MS. is of the highest importance.

Vienna, March 14, 1891.

Die Legende von Citta und Sambhūta.

Von

Ernst Leumann.

In den *Abhandlungen des Leydener Congresses* habe ich einen Text, der den Literaturen der Buddhisten und Jinisten gemeinsam ist, nach den beiderseitigen Originalen übersetzt. Derselbe enthält die Erzählung von der Bekehrung des materialistischen Königs Pāyāsi oder Paesi. Ich bin nun in der Lage, dem bisherigen Unicum ein Gegenstück folgen zu lassen, und habe ausserdem gegründete Erwartung, dass diesem selbst wieder über Kurzem noch weitere literarische Genossen an die Seite treten werden. Es leuchtet ein, dass damit der Boden um Vieles sicherer geworden ist, auf welchem die merkwürdigen Doppelerscheinungen eine allseitige Beurtheilung und eine erzählungsgeschichtliche Verwerthung finden können. Diesmal handelt es sich um eine Legende, welche die südlichen Buddhisten unter dem Titel *Citta-Sambhūta-jātaka* unter die 550 Vorgeburtsgeschichten eingereiht haben. Man findet sie als Nr. 498 in FAUSBÖLL's vortrefflicher Ausgabe jener Sammlung. Die Jaina-Literatur bietet nicht weniger als drei durchaus selbständige Recensionen. Nur zwei von diesen können aber genau genommen mit der buddhistischen Version zusammengestellt werden.

Davon ist die eine metrisch, die andere in Prosa abgefasst. Die erstere bildet das dreizehnte der sogenannten ‚Späteren Capitel'

(uttar'ajjhayaṇāiṃ);[1] sein Titel *Citta-Sambhūijja*,[2] ‚das von Citta und Sambhūta Handelnde', wird in dieser Form schon in Anga 4 aufgeführt, das mit Anga 3 zusammen als altes Reallexikon der Anlage nach dem Saṃyutta-Nikāya der Buddhisten entspricht. Die Prosa-Composition ist selbst wieder in mehrfacher Gestalt vorhanden; eine, und zwar die späteste Prākṛt-Recension, hat JACOBI dem von Devendra im Jahre 1073 A. D.[3] zu den vorgenannten Uttar'ajjhayaṇāiṃ verfassten Commentar *(vṛtti)* entnommen und sie als die erste seiner ‚Ausgewählten Erzählungen' veröffentlicht. Wenn derselben daselbst die Ueberschrift *Bambhadatta*, d. h. ‚Erzählung von Bambhadatta' zu Theil geworden ist, so wird dies zwar durch den Inhalt, kaum jedoch durch das Original gerechtfertigt; die Manuscripte geben den Titel *‚Citta-Sambhūta-kathā'* und selbst die von JACOBI mitbenutzte Saṃskṛt-Version (die etwa aus dem 14. Jahrhundert stammen mag) setzt nur am Ende, aber nicht am Anfang für Citta-Sambhūta den andern Namen ein. Immerhin erhält derselbe eine Bestätigung von Seiten der Āvassaya-Literatur, wo wenigstens Haribhadra's aus dem Ende des 9. Jahrhunderts stammende *ṭīkā* die Erzählung zu sūtra IV, 10, 3[3] unter dem Namen *Brahmadattakathānaka* erwähnt.[4] Aehnlich verweist die um etwa ein halbes Jahrhundert ältere *Kappa-cūṛṇi*[5] zu *bhāshya* VI, 229[b] (Varadhaṇuga.....) auf eine *Bambhadatta-hiṇḍī*, womit wohl eine umfänglichere Fassung der Geschichte, etwa dieselbe, welche Haribhadra an der angezogenen Stelle[6] unter *tac*-(Brahmadatta-)*carita* versteht, gemeint ist.

---

[1] Diese tragen ihren Namen wohl mit Bezug auf die im Canon den Hauptheil von Anga 6 bildenden ‚Gleichnisscapitel' (nāy'ajjhayaṇāiṃ), denen sie im Inhalt nicht sehr ferne stehen.

[2] Ind. Stud. XVII, 45.

[3] nava-kara-hara-vatsare; JACOBI gibt irrthümlich ein um 50 Jahre späteres Datum.

[4] Als Beispiel nämlich zu dem Worte niyāṇa: WEBER, Cat. II, 740, 17; vgl. weiterhin S. 120, Note 1.

[5] Mit den Worten jahā Bambhadatta-hiṇḍīe Varadhaṇueṇaṃ saya-veso uddio.

[6] Brahmadatta-kathānakaṃ yathā tac-carite. Auch Sanghadāsa-gaṇi's Vasudeva-hiṇḍī wird nämlich von Malayagiri in der Nandī-ṭīkā (Ed. p. 229) unter der Bezeichnung Vasudeva-carita citirt.

So wenig wie die genannte cūrṇi theilt Haribhadra den Wortlaut der Erzählung mit; auch dessen Vorlage, die Āvassaya-cūrṇi, bietet weiter nichts als den Namen ‚Bambhadatto'. Nur die eine auch in der Kappa-cūrṇi gemeinte Episode wird von der cūrṇi und von Haribhadra's *ṭīkā* zu Āv.-niry. IX, 63, 9ª und 64, 2ª flüchtig gestreift, indem in den beiden Strophen durch die Stichworte *amacca* und *amacca-putta* darauf hingedeutet wird.

Dagegen lässt sich nun glücklicherweise von Devendra aus in der Uttarajjhayaṇa-Literatur die Erzählung noch durch verschiedene Phasen zurückverfolgen: da steht zunächst neben dem vṛtti-Verfasser ein Śānty-ācārya, dem wir die *ṭīkā* verdanken, hinter beiden die *cūrṇi*, und hinter dieser wieder das *bhāshya*, welch letzteres freilich als metrischer Memorialtext nicht wie die anderen Quellen den Wortlaut, sondern nur die Stichworte geben wird. Die hier genannte Schriftenreihe ist in der Jaina-Literatur so sehr eine typische Erscheinung, dass wir, gestützt auf die in parallelen Textgruppen gemachten Wahrnehmungen, voraussetzen zu dürfen glauben, die *cūrṇi* und das *bhāshya* werden, erstere in Prosa und letzteres in Versen, im Allgemeinen dasselbe enthalten, was uns in der *ṭīkā* geboten wird. Wir sind genöthigt, uns vorläufig mit einer solchen Annahme zu behelfen, weil von der *cūrṇi* bisher kein Manuscript nach Europa gelangt und vom *bhāshya* vielleicht überhaupt keines mehr vorhanden ist. Unsere Voraussetzung wird dem Zweifel annähernd entrückt durch die Thatsache, dass Śānty-ācārya's Arbeit sich durchaus an die *niryukti* hält, welche nothwendig auch dem *bhāshya* und der *cūrṇi* zum Ausgangspunkt gedient haben muss. Gegenüber diesen vier Trägern der Uttarajjhayaṇa-Tradition *(niryukti — bhāshya — cūrṇi — ṭīkā)* nimmt nun Devendra's *vṛtti* eine ganz besondere Stellung ein. Sie verziert, im Gegensatz zur *ṭīkā*, die meisten Erzählungen mit Ausschmückungen, namentlich mit metrischen Einlagen aller Art, gibt ferner (zu Utt. IX) von den vier Pratyekabuddha *(pacceyabuddha)* anstatt kurzer Andeutungen weitläufige Lebensgeschichten unter Berufung auf die *pūrva-prabandhāḥ*,[1] und erzählt schliesslich (zu Utt. XVIII und XXII f.)

[1] Jacobi, *Ausgew. Erz.* p. 55, 10.

Legenden von verschiedenen Propheten *(titthayara)*, Weltherrschern *(cakkavaṭṭi)* und ähnlichen Personen (*Baladeva* etc.), über welche in *niryukti* und *ṭīkā*, also wohl auch in *bhāshya* und *cūrṇi*, nichts Biographisches zu lesen ist. Bei diesen Abweichungen kann es sich wohl zweifellos nur um Zuthaten Devendra's, nicht etwa um Weglassungen Śānty-ācārya's handeln. Im Allgemeinen wird das, was beim Erstern allein vorliegt, nicht zur eigentlichen Uttarajjhayaṇa-Tradition gehört haben, sondern anderswoher entnommen und nachträglich mit jener vermengt worden sein. Damit ist nicht gesagt, dass Devendra's Zugaben — mit Ausnahme der rein rhetorischen — weniger Anspruch auf Alterthümlichkeit hätten, noch dass sie gar freie Erfindungen wären. Vielmehr scheint es höchst wahrscheinlich, dass sie in letzter Linie auf den vierten Theil des Dṛshṭivāda zurückgehen, der neben anderen Legendenkapiteln *(gaṇḍiyāo)* solche über die *titthayara*, *cakkahara* (= *cakkavaṭṭi*), *Baladeva* und wohl auch über die *pacceya-buddha* enthalten hat. Texte, welche direct oder indirect auf jenen *gaṇḍiyāo* beruhten, wird Devendra unter seinen *pūrva-prabandhāḥ* verstanden haben. Śānty-ācārya würde uns also, wenn wir nicht irren, die reine Uttarajjhayaṇa-Tradition enthüllen, Devendra dagegen eine Vermischung derselben mit Dṛshṭivāda-Legenden.

Die hiemit gekennzeichnete Verschiedenheit oder Doppelheit der Ueberlieferung berührt nun auch unsere Prosa-Version der Legende von Citta und Sambhūta. Und zwar skizzirt in diesem Fall schon der Niryukti-Text zwei ganz getrennte Versionen, von denen Śānty-ācārya die erste seiner hier auffälligerweise in Saṃskṛt gehaltenen Darstellung zu Grunde legt, während er über die zweite (*niry.* v. 399—403), da eine ergänzende Tradition fehle, nichts zu sagen weiss. Möglicherweise ist diese zweite Fassung diejenige, welche der Legende in der Dṛshṭivāda-Tradition eigen gewesen ist: die *cakkahara-gaṇḍiyāo* müssen nämlich sicherlich über den Bambhadatta, da dieser dem System nach die Reihe der zwölf *cakkahara* (Weltherrscher) beschliesst, irgendwelche Angaben enthalten haben. Wie dem auch sei — die erste *niryukti*-Version könnte schliesslich auch

unecht, das heisst eigentlich eine *bhāshya*-Version sein, die nachträglich erst in den *niryukti*-Text eingestellt worden wäre — jedenfalls ergibt sich aus der Doppelrecension in der alten Uttarajjhayaṇa-Ueberlieferung und aus der zu vermuthenden Version im Dṛshṭivāda, woneben die blossen Verweise in der Āvassaya- und Kappa-Literatur nicht in Betracht kommen, dass die Prosa-Fassung unserer Legende in mindestens zwei verschiedenen Traditionen des Jaina-Canons Bürgerrecht besessen und also zum ältern Sagenbestand desselben gehört hat. Damit erklärt sich auch das allgemeine Schwanken des Inhalts in Einzelheiten: Devendra's ausführliche Darstellung entfernt sich nämlich in vielen Punkten beträchtlich von jeder der beiden in der *niryukti* angedeuteten Fassungen. Immerhin stimmen, wie aus der vierten Note zu Seite 112 und aus den beiden Noten zu Seite 118 hervorgeht, die paar oben aus älteren Werken gegebenen Erwähnungen zu allen erreichbaren Versionen. Eine andere in Cūrṇi und Ṭīkā zu Av. viii, 1, 6 gegebene Anekdote, die einen ‚Sohn Bambhadatta's betrifft, findet sich nicht vor und scheint überhaupt keinen Zusammenhang mit der Bambhadatta-Sage zu haben.

Wenn nach diesen Darlegungen die Prosa-Redaction der Sage als Ganzes verhältnissmässig spät niedergeschrieben worden ist, so muss sie doch der Hauptsache nach älter als die metrische sein, da sie von derselben, wie aus der nachfolgenden Besprechung entnommen werden mag, entschieden vorausgesetzt wird. Wie alt nun aber jene ungefähr ist, das ergibt sich daraus, dass zwischen der *niryukti* (als der ersten Erklärungsarbeit) und den Uttarajjhayaṇāiṃ (denen ihrer literarischen Ursprünglichkeit wegen die Bezeichnung sūtra zukommt) einige Jahrhunderte zu liegen scheinen. Wir werden es also mit einem Product zu thun haben, das eher vor als nach dem Anfang unserer Zeitrechnung abgefasst ist. Dies ist um so zweifelloser, als dasselbe auch anderwärts im Canon vorausgesetzt wird: man findet nämlich in Jīvābhigama iv, 2 (Ed. fol. 284[b]) in einer Aufzählung von fünf Männern, die in die Hölle gekommen sein sollen, als letzten unsern Bambhadatta, der, wie in Uttarajjh. xiii und im Kathānaka dazu, ausdrücklich als ‚Sohn der Culaṇī' charakterisirt ist.

Nunmehr liegt uns ob, auch noch die Fundstelle der dritten jinistischen Recension bekannt zu geben. Die zwei Strophen, welche sie enthält, sind in einem Paralleltext zu der ebengenannten *niryukti*, in dem zum Āvaśyaka gehörenden Urcommentar gleichen Namens (Āvaśyaka niry. IX, 32[3] und 32[4]) überliefert. Die zugehörige Prosa — diese Recension hat nämlich, wie wenige andere Jaina-Erzählungen, die den Jātaka und einigen Pancatantra-Geschichten eigenthümliche Compositionsform — ist der *cūrṇi*, die zum Āvaśyaka gehört, einverleibt und von da auch in die betreffende *ṭīkā* (von Haribhadra) übergegangen. Es handelt sich hier um eine freie Variirung des ursprünglichen Legendenstoffes, indem das Freundschaftsverhältniss desselben in ein Feindschaftsverhältniss umgekehrt ist. Wir lassen daher, da durch die kühne Wendung natürlich auch der übrige Inhalt in Mitleidenschaft gezogen ist, vorläufig diese dritte Jaina-Recension gänzlich bei Seite, indem es uns bei der Wiedergabe und Besprechung der Legende wesentlich um Feststellung ihrer Grundform zu thun ist.

Für das Folgende empfiehlt es sich, zur Bezeichnung der buddhistischen und jinistischen Paralleltexte die Abkürzung B und J einzuführen; ein dem letzten Buchstaben beigefügtes s soll andeuten, dass die sūtra- (oder metrische), ein k, dass die kathānaka- (oder Prosa-)Fassung gemeint sei; um die auf eine *niryukti* zurückgehende dritte Version zu charakterisiren, werden wir uns bei eintretender Gelegenheit der Abkürzung J[n] bedienen.

Für denjenigen, dem die Gedankenwelt der Legende fremd sein sollte, sei vorausgeschickt, dass die Weltanschauung Indiens schon vor dem Auftreten der Religionen Buddha's und Mahāvīra's dazu neigte, das Postulat der sittlichen Weltordnung zeitlich sowohl rückwärts wie vorwärts zu verfolgen. Nicht blos was aus dem Menschen nach dem Tode wird, ist durch sein sittliches Verhalten im gegenwärtigen Leben bedingt; sondern dieses Dasein selbst hat wieder seine Bedingungen in der Vergangenheit. Im Christenthum ist bekanntlich der zweite Gesichtspunkt gänzlich ausser Acht gelassen;

dagegen theilen ihn die Hebräer mit den Indern. Während er von jenen aber in durchaus verständiger, durch die Vererbungslehre der Neuzeit wissenschaftlich bestätigter Weise vorgetragen wird — man sehe besonders das Buch Hiob und die Stelle, nach welcher ‚die Sünden der Väter sich an Kindern und Kindeskindern rächen' — hat der Inder in seiner phantastischen Denkweise, dieser geistigen Schwester der grossartig-üppigen Tropenvegetation, sich ein System ausgedacht, das der objectiven Wahrheit gänzlich entbehrt: er hat das Dogma von der Seelenwanderung erfunden, welches gleichzeitig über das Leben vor der Conception wie über dasjenige nach dem Tode, d. h. über die Bedingungen wie über die Folgen des Einzellebens, die willkommensten Phantasien auszugestalten erlaubte. Darnach gibt es eine ideelle Stufenreihe von Wesen, welche die zur Hölle Verdammten ebenso wie Thierwelt, Menschheit und Götter in sich fasst. Jede Einzelexistenz denkt sich der Inder als Glied einer Kette von Daseinsformen, die alle geniessen oder verbüssen, was vorhergehende Glieder geleistet oder verschuldet haben, die ferner diesem Vergeltungsprincip entsprechend höhern oder tiefern Daseinsclassen angehören und innerhalb dieser mehr oder weniger glückliche Individuen repräsentiren. Das Causalverhältniss, welches die Wesen der ganzen Reihe verknüpft, ist also ein rein ethisches und hat seinen Grund in der ‚Thatensaat', wie sich in Uebereinstimmung mit der brahmanischen Philosophie J^{s} 24 poetisch ausdrückt. Das Bewusstsein des Einzelnen dagegen ist in jener Kette kein zusammenhängendes, gilt überhaupt (ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche aus dem ‚Ich' Alles und Jedes gemacht hat) dem Inder nur als ein accidenteller Factor. Damit gibt man sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber, dass das Individuum sich im Allgemeinen an die Vorstufen seines Daseins nicht erinnert. Immerhin stellt sich zuweilen eine solche Erinnerung bei sittlich dem Endziele nahe Gekommenen ein; d. h. es ist gewiss ebenso oft und mehr in Indien als in unserm kühlern Europa der Fall vorgekommen, dass nervöse (namentlich durch Askese überreizte) Personen die Phantasmen der Dogmatik in Visionen und allerlei maniacalischen Zuständen wirklich

erschaut, über Erlebnisse in frühern Existenzen eine subjective Gewissheit erlangt haben. In der That bildet eine zwei Genossen gemeinsame Erinnerung an Vorgeburten den Kernpunkt unserer Legende: sie veranlasst, dass die im letzten Dasein getrennten Freunde, ein König und ein Asket, sich aufsuchen und finden, worauf der letztere den König auch für die Weltflucht gewinnen will, welche allein den Menschen aus der Daseinskette befreien, ihn vor der Wiedergeburt behüten kann, indem sie jeden Thatendrang ersterben lässt und damit den Wiedereintritt einer Vergeltung unmöglich macht. Mögen nämlich gute Handlungen auch lobenswerth sein und sich durch Lebensglück in einem menschlichen oder göttlichen Dasein belohnen, Endzweck bleibt doch — das ist ein zweites gemein-indisches Dogma — die Erlösung oder das Verwehen (Nirvāṇa), wie es die beiden Religionen auch heissen. In diesem pessimistischen Grundzug berührt sich die indische Religiosität mit der christlichen, nur dass diese, von dem Gefühl ausgehend, die Welt für böse erklärt, während jene vom Verstand geleitet in der Welt eine Täuschung sieht, womit wiederum der hebräische Standpunkt, der das Motiv der Vergänglichkeit so mannigfach variirt, gestreift wird.

Es mag nun, unter Kürzung der prosaischen Partien, der Inhalt der Legende in Uebersetzung folgen. Wir suchen den Ueberblick über das Verhältniss von B zu J zu erleichtern, indem wir J^k neben die erste Hälfte von B, die ebenfalls in Prosa abgefasst ist, setzen und die 35 Strophen von J^s den 28 Strophen des zweiten Theils von B entsprechen lassen. Zur Wiedergabe der poetischen Theile sei bemerkt, dass derselbe Wechsel der Versmaasse auch in den Orginalen sich findet: B v. 6, 9, 12—14 und 28 sind Śloken; ebenso J^s 4—9, 16, 28 f., während 1—3 das Āryā-Metrum bieten; alles Uebrige sind Indravajrā-Strophen.

. Zwei Candāla-Jungen, Citta und Sambhūta, musiziren vor den Thoren von Ujjenī und werden ihrer niedern Abkunft wegen vertrieben. Da gehen sie, sich für Brahmanen ausgebend, zu einem berühmten Lehrer in Takkasilā. Sie verrathen sich aber durch gemeine Ausdrücke und werden wiederum vertrieben. Auf den Rath eines Wohlmeinenden leben sie darauf als Asketen im Walde. } = Jk 4.

Jk 1. Zwei von vier Hirten, die ein im Walde verirrter Asket in den Orden aufgenommen hat, empfinden Ekel (ob widerlichem) und werden deshalb, nachdem sie erst ein göttliches Dasein erlangt haben, als Zwillingsknaben eines Brahmanen und einer Sclavin wiedergeboren; sie erliegen, als sie einmal im Walde schlafen, dem Biss einer Schlange.

. Nach dem Tode werden sie als ein Rehpärchen am Ufer der Neranjarā wiedergeboren. Bald tödtet dieselben ein Jäger mit einem einzigen Wurf.

. Bei der Wiedergeburt treten sie am Ufer der Nammadā als ein Adlerpärchen auf und fallen gleichzeitig wieder einem Jäger zum Opfer.

Jk 2. Wiedergeboren als ein Rehpärchen auf dem Berge Kālinjara werden sie von einem Jäger mit einem einzigen Pfeil getödtet.

3. Im folgenden Dasein finden sie als zwei wilde Gänse gemeinschaftlich wieder durch einen Jäger ihren Tod.

B 1. Jk 4. Hierauf werden sie zusammen geboren von der Frau eines Candāla-Häuptlings und bekommen die Namen Citta und Sambhūta. Durch den in Ungnade gefallenen Minister Namui, den ihr Vater im Hause verbirgt, aber nachträglich wegen Ehebruchs fortjagen muss, erhalten sie Unterricht und die ganze Stadt Benares ist voll des Lobes über ihre musikalischen Leistungen. Doch wird ihnen mit der Zeit das Betreten der Stadt verwehrt, indem ihre Neider dem König hinterbringen, dass sie die Einwohner verdürben. Bei einem Fest aber schleichen sie sich wieder ein und verrathen sich, da sie ihr Frohlocken nicht unterdrücken können, durch ihre herrliche Stimme. Wiederum

= B 1. Jk 4. vertrieben und unmuthig über den Fluch ihrer gemeinen Abkunft ziehen sie fort nach Süden. Auf einem Berge treffen sie einen Asketen, der sie von ihrem Vorhaben, sich durch einen Sturz den Tod zu geben, zurückbringt und ihnen die Weihe ertheilt.

5. Als Asketen wandernd gelangen sie dann nach Hatthinapura. Hier wird Sambhūta von Namui, der mittlerweile in dieser Stadt Minister geworden ist, erkannt und unter Misshandlungen verjagt. In heftigem Zorn beschwört er der Stadt Unheil, so dass der König hilfeflehend zu ihm kommt. Er beschwichtigt sich dann, nachdem auch Citta zur Beherrschung des Zornes gemahnt hat. So wird denn Namui, den der König ihnen zur Strafe überantwortet, von den beiden freigegeben. Sambhūta aber verfällt, als bei einem weiteren Besuche des Königs dessen Gemalin ihm in frommer Andacht zu Füssen fällt, trotz der Warnungen seines Genossen, dem Verlangen, in einem späteren Dasein König zu werden[1] (um auch ein solches Weib zu besitzen).

B 4. Nunmehr erscheint der eine nach der Wiedergeburt als Pfarrerssohn, Namens Citta, in Kosambī, der andere als Prinz Sambhūta in Kampilla.

Jk 6. In der That erfolgt, nachdem er zusammen mit Citta eine göttliche Existenz verlebt hat, seine Wiedergeburt als Prinz Bambhadatta in Kampilla, während Citta als Kaufmannssohn in Purimatāla auftritt.

Jk 7. Der Prinz hat erst alle Schattenseiten seiner Lebensstellung durchzukosten: Lebensgefahr von Seiten eines Regenten, Flucht, Verfolgung, Aufenthalt in der Wildniss.[2] Durch die Rettung eines Mädchens vor einem

[1] Ein weltlicher Wunsch dieser Art heisst *niyāṇa (nidāna)*.

[2] Alles dies im Original sehr ausführlich; bei Schilderung der Lebensgefahr wird ein Anlehen beim Epos gemacht: aus *MBh.* I, Adhy. 141—151. Hier steht auch die Stelle, auf die sich *Kappa-bhāshya* und *-cūrṇi* (s. oben Seite 112 Note 3: und *Āvaśyaka-niry.* IX, 63, 9 und 64, 2 beziehen.

brünstigen Elephanten[1] erwirbt er sich schliesslich Ansehen in der Fremde und zieht dann zurück in die Heimat, wo er mit Unterstützung von Freunden seines Vaters das ihm vorenthaltene Königthum siegreich erobert.

Der erstere erinnert sich der drei vorhergehenden Daseinsformen, der letztere besinnt sich nur auf die erste derselben. Während Citta als Asket im Himālaya lebt, gelangt Sambhūta nach des Vaters Tode zur Herrschaft. Fünfzig Jahre später kommt Citta in den Park der Hauptstadt, um den König zum Asketenleben zu bewegen. Er meldet sich an, indem er durch einen Knaben bei Hofe eine Strophe vortragen lässt, die auf zwei vom König beim Regierungsantritt mit Bezug auf ihre frühere Brüderschaft gesprochene Verse die Antwort gibt.

Jᵏ 8. Bei Gelegenheit eines Gesanges erinnert sich Bambhadatta seines früheren Daseins.

. . . . . vgl. Jᵏ 7.

Um den damaligen Genossen ausfindig zu machen, lässt er eine halbe Strophe,[2] die auf ihr früheres Zusammensein Bezug nimmt, öffentlich ausrufen mit der Zusage, dass, wer sie ergänze, das halbe Königreich erhalte. Citta, der Asket geworden und in den Park der Hauptstadt gekommen ist, schickt die Ergänzung[3] durch einen Mann an den Hof.

Jᵏ 9. Der König besucht ihn, ist aber dessen Mahnungen zu Trotz nicht für die Weltflucht zu gewinnen, so dass der Asket allein von dannen zieht.

10. Späterhin wird Bambhadatta auf Anstiften eines Brahmanen, den er sich zum Feinde gemacht hat, durch einen Ziegenhirten seiner Augen beraubt,[4] und da er hiernach nur noch auf Rache sinnt, kommt er in die Hölle.

---

[1] Ein sehr bekanntes Erzählungsmotiv: *Kathās.* xxvii, 169—176 (*Pancat.* ii, 4, tzr's Uebers., p. 205) etc.

[2] = Jˢ 5—7, aber ganz kurz und in Saṃskṛt.

[3] = Jˢ 8, aber kürzer und in Saṃskṛt.

[4] Die Stelle ist eine Nachahmung der Erzählung zu *Uttarajjh.* v. 8.

B v. 16. . . .

das vom König verkündete Strophen-Paar.

B v. 1. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
so seh' Sambhūta ich im Lichte:
Verdienst schuf ihm das Glück des Lebens.

v. 2. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
doch ob auch Citta so erreichte,
wie ich, Belohnung seines Strebens?

Js 1. Abkunft-Fluch-beladen fühlt
Weltliches Begehren
Ein Asket, und er erzielt
Königliche Ehren.

2. Seinem Bruder wird indessen
Besseres zu Theil:
Er ist nicht auf Glück versessen,
Sucht im Glauben Heil.

Ganz kurze Wiedergabe des Inhalts von Jk 4—6.

3. In Kampilla treffen sich
Citta und Sambhūta,
Und die zwei erzählen sich,
Wie sich lohnt das Gute.

4. Bambhadatta der Männerhort
Ehrt den Bruder und spricht das Wort:

5. Einst als Brüder einander ergeben,
Einer besorgt um des Andern Leben,

6. Waren wir Sclaven, des Jägers Beute,
Wilde Gänse, Candāla-Leute,

Zusammenfassung des in Jk 1—4 Erzählten.

7. Götter sodann in himmlischen Welten,
Eh wir uns jetzt zu einander gesellten.

8. Citta: Dennoch waren wir nun geschieden;
Denn Du erstrebtest ein Glück hienieden.

9. Bambh.: Wahrem, Reinem[1] strebte ich zu,
Dafür bin ich belohnt; doch Du?

10. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte
Kein Werk ist je allhier vergebens;
Ich habe alles, was ich möchte,
Verdienst schuf mir das Glück des Lebens.

Dass Citta und Sambhūta als Asketen besonders Wahrheit und Reinheit
a) anstrebten, wird in Jk 5 nicht gesagt; *soya-vāiṇo (śauca-vādinas)*, ‚Rein-
oberste Tugend pflegende Asketen' werden im *Kalpa-* und *Niśītha-bhāshya*
ähnt; wir erfahren deren Theorie aus dem Munde eines Bekenners in
(s. p. 111 Note 1) v, ed. p. 570 ff.

Citta's durch den Knaben gesandte Antwort:

B v. 3. Des Menschen Tugend bringt ihm Früchte,
kein Werk ist je allhier vergebens;
gewiss, auch Citta so erreichte,
wie Du, Belohnung seines Strebens.

v. 4. König: Bist Du's? Du kennst ihn? weisst von Citta
Durch der Erzählung Wiederhall?
Willkommner Gast in unsrer Mitte,
Du seist zur Stunde mein Vasall!

v. 5. Knabe: Nicht ich bin jener, nur die Kunde
Von Deinem Freund ward mir zu hören
Im Park aus eines Mönches Munde;
Er sandte mich, Du würd'st mich ehren.

v. 6. König: Auf denn! Wagen seien geschirrt!
Und Elephanten mit Kette und Gurt!

v. 7. Die Trommeln, Pauken lasst mir schallen!
Die Frauenwagen macht bereit!
So will ich gleich zur Stätte wallen,
Die uns der Heilige geweiht.

Beim Asketen angekommen spricht er:

v. 8. Ein Freudestrahl hat mir geleuchtet,
Als Deine Botschaft ich vernahm;
Nun hat sich auch mein Blick befeuchtet,
Seit ich in Deine Nähe kam.

v. 9. Nimm Dir den Sitz und das Wasser den Füssen.
Künde uns, wie wir Dich weiter begrüssen

v. 10. Ein schmucker Wohnsitz sei Dein eigen
Und Frauen mögen um Dich sein;
Lass mich Dir jede Gunst bezeigen:
Mein Königreich, es sei auch Dein!

Js 11. Citta: Sieh' Du, Sambhūta, denn im Lichte,
Es sei verdient Dein Glück des Lebens.
Doch wisse: Citta auch erreichte,
Wie Du, Belohnung seines Strebens.
12. Mit tiefem Sinn und weisen Worten
Belehrt sich der Asketen-Orden
Und mahnt zum Guten aller Orten;
So bin auch ich Asket geworden.

13. Bambh.: Siehst Du fünf Zinnen freundlich grüssen?
Wo ist solch Wohnhaus weit und breit?
Nimm den Palast um zu geniessen,
Was Reichthum und das Land Dir beut.
14. Mit Tanz, Gesang und Saitenspiele
Erfreu' Dich eine Frauenschar!
Genüsse locken Dich so viele,
Ein Mönch missfällt mir ganz und gar.

B v. 11. Citta: Des Bösen Lohn sah ich mit Bangen,
Und sah auch, was des Guten Lohn;
Drum hab' ich nimmermehr Verlangen
Nach Hab und Gut und einem Sohn.
v. 12. Sind uns auch hundert Jahre[1] gegeben,
Bald doch dorrt wie ein Halm unser Leben.
v. 13. Was soll Erwerb und Spiel mit dem Tande,
Söhne und Weib! Dies alles sind Bande.
v. 14. Lösen wollt' ich, die mich beengten.
Was soll Erwerb dem Todbedrängten!

B v. 15:

v. 16. Einst so gemein, dann Jägers Beute,
Adler dann, sind wir Männer heute. } . . . . . .

[1] Wörtlich ‚zehn Altersstufen zu je zehn Jahren'.

Js 15. Da sprach, weil früher schon sein Freund,
Zum lustberückten Männerhort,
Im Glauben eifrig, wohlgemeint
Aus Mitleid Citta dieses Wort:
16. Tanz und Gesang sind Tändelei'n,
Schmuck ist Last und Lust bringt Pein.
17. Nicht das ist gut, was Einfalt liebt,
Die Lust, die stets nur Schmerzen bringt,
Nein, was der Mönch entsagend übt,
Indem er jede Gier bezwingt.

Js 18. O König, die gemeinsten Leute
Sind jene vom Candāla-Schlag.
Wir waren solche, und es scheute,
Wer uns gesehen haben mag.

Js 6.

Js 19. Von keinem waren wir gelitten,
Erfuhren stets nur Spott und Hohn,
Verstossen in Candāla-Hütten:
Jetzt ernten wir der Guten Lohn.
20. Dich, König, seh' ich nun im Lichte:
Verdienst schuf Dir das Glück des Lebens;
Den Hang zu eitler Lust vernichte!
Entsagung sei Dir Ziel des Strebens!
21. Wer hier versäumt die fromme That,
Begreifend nicht des Lebens Wahn,
Der trauert, wenn der Tod sich naht,
Und er fürs Jenseits nichts gethan.
22. Wie hier ein Löwe die Gazelle,
So packt am Schluss der Tod den Mann;
Dann sind die Eltern nicht zur Stelle,
Kein Bruder nimmt sich seiner an.

B v. 17—20 =

B v. 21 =

B v. 22 =

B v. 23. Jedoch, wie Mutter oder Vater
Dem Sohne einen Rath gewähren,
So magst Du mich, verehrter Pater,
Was einst zum Heil mir diene, lehren.

B v. 24—26 =

Jk 23. Nicht theilen sich ins Leid Gespielen,
Verwandte nicht, noch Sohn und Schnur;
Er hat sein Leid allein zu fühlen:
Vergeltung folgt dem Thäter nur.

24. Die Seinigen mit Schrank und Schrein
Und Haus und Hof lässt er zurück;
Als Thatensaat nur wartet sein
Im Jenseits Unglück oder Glück.

25. Sobald die Leiche sie dem Feuer
Des Scheiterhaufens übergeben,
Vertrauen, die ihm einst so theuer,
Schon einem andern an ihr Leben.

. . 26. Hin geht das Leben immerfort,
Das Alter männerbleichend naht:
Pancāla-König, hör' das Wort:
Begehe keine Frevelthat!

. . 27. König: Wohl glaub ich's, Dich so sprechen hörend,
Auch mir ist die Gefahr bekannt;
Doch lockt die Lust so sehr bethörend,
Dass unsereiner sie nicht bannt.

28. Einst sah fürstliche Macht ich prangen
Und mich ergriff ein weltlich Verlangen;

29. Reue empfand ich keine und nun
Bin ich verblendet in lüsternem Thun.

Hinweis auf Jk 5 Schluss.

. . 30. So sieht im Sumpf ein Elephant
Das Ufer, doch erreicht er's nicht:
Auch ich bin von der Lust gebannt
Und kann nicht geh'n den Pfad der Pflicht.

31. Citta: Die Zeit enteilt! es geht zur Rüste!
Und Menschen, die sie heimgesucht,
Verlassen bald die süssen Lüste,
Wie Vögel Bäume ohne Frucht.

. . 32. Citta: Wenn Du zu schwach zu sein vermeinst,
So wirke edel, doch als Fürst,
Und mild und fromm, dass Du dereinst
Als Gott geboren werden wirst.

B v. 27. Wenn Frauen Dich zu Liebesscherzen
Verführen wollen, wanke nicht!
Denk' vielmehr dieses Spruchs im Herzen
Und sag' ihn jenen ins Gesicht:

v. 28. ‚Fürst jetzt, einst aber — sagt das Gerücht —
War ich ein hündingesäugter Wicht.'

B Prosa-Schluss. Hiermit nahm Citta Abschied und ging zum Himalaya um der Askese zu leben. Der König folgte ihm ebendahin, nachdem er seinen ältesten Sohn in die Herrschaft eingesetzt hatte. Er wurde von Citta in den Orden aufgenommen und gelangte beim Tode mit ihm in den Himmel Brahman's.

Was zunächst die Fassung der obigen Legende betrifft, so ist, wie man sieht, J^k erzählend und J^s dramatisch, während B beide Kunstformen verbindend, einen erzählenden ersten Theil in einen dramatischen zweiten übergehen lässt. Die Verschmelzung der zwei verschiedenen Compositionsarten ist in B dabei durchaus in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Literaturcharakter der Jātaka-Sammlung, welcher die Legende daselbst angehört; ebenso ist auch die getrennte Verwendung beider ein bezeichnendes Merkmal der Jaina-Literatur, welche einerseits in den meisten Anga und in den Kathānaka nur Erzeugnisse der erstern Gattung und andererseits in den Uttarajjhayaṇāiṃ, sowie in einigen andern Texten (Anga 2; Āvaśyakaniry. VI etc.) nur solche der letztern Art bietet. Man bemerkt, dass darnach die Fassungen von J (J^k und J^s) den europäischen Anforderungen der Aesthetik besser genügen, und wird die metrische Darstellung so ziemlich unserer frommen Ballade gleichsetzen können: Einheit von Zeit und Ort sind erreicht, indem das zeitlich Frühere nicht geschildert, sondern nur von der Gegenwart aus kurz erwähnt wird. Diese aristotelisch mustergiltige Anlage ist nun aber in Indien wie überall nicht diejenige, welche geschichtlich zuerst auf-

J^{s} 33. So willst Du denn am Leben hängen
Von der Besitzeslust umgarnt;
Vergeblich wär' es mehr zu drängen:
Ich geh' und habe Dich gewarnt.

34. Pancāla-König Bambhadatta
Befolgte nicht des Mönches Wort;
Weil Hang zur tiefsten Lust er hatte,
Kam er zum tiefsten Höllenort.
35. Doch Citta ganz der Lust entsagend
In edlem Wandel sich gefiel;
Des höchsten Mönchthums Bürde tragend,
Erreichte er das höchste Ziel.

---

tritt; die Sagen des Veda zeigen vielmehr, wenn sie überhaupt eine kunstvolle Behandlung erfuhren, stets jene Vermengung von prosaischen und poetischen Theilen, welche den buddhistischen Legenden aller Art eigen ist und ihnen ein so alterthümliches Gepräge verleiht. Der gewöhnliche Verlauf der Erzählungsthatsachen schien dem Dichter Anfangs noch nicht bedeutungsvoll genug, um ihn in ein metrisches Gewand einzukleiden; mit wenigen Ausnahmen wurde nur Rede und Gegenrede dieses Schmuckes für würdig erachtet. Sonach wird die Einleitung von J^{s} — drei Strophen, die in B fehlen — ein Werk des jinistischen Bearbeiters sein, womit er die Legende aus der ursprünglichen Doppelform zu einem in unserm Sinne einheitlichen Kunstproduct umschuf. Man beachte, dass gerade auch jene drei Strophen nicht in den gewöhnlichen beiden Versmaassen der Legende, sondern im Āryā-Metrum gedichtet sind. Da nun dieses in der Literatur später als die andern Metren auftritt, so ist die spätere Abfassung von J^{s} 1—3 doppelt erwiesen.

Man ist versucht, den metrischen Gesichtspunkt weiter zu verfolgen und ausser der Āryā auch den Śloka, soweit er in unserer Legende zur Verwendung kommt, für unursprünglich zu halten. Da

diese Strophen-Gattung aber schon von Alters her in Gebrauch war, so ist an sich ihr Auftreten im vorauszusetzenden Urtext der Legende nicht befremdlich; auf alle Fälle können Śloken demselben nur abgesprochen werden, wenn sie sonst irgendwie verdächtig sind. Dies ist anscheinend der Fall mit J^s 28 und 29, da die Strophen J^s 27 und 30 in B unmittelbar aufeinanderfolgen. Ferner liegt es nahe, anzunehmen, dass ausser den drei Āryā-Versen auch noch die Śloken J^s 4—9 zu der vom jinistischen Bearbeiter verfassten Einleitung gehören. Allerdings müsste er wenigstens einen Śloka (J^s 6) schon im Urtext vorgefunden und nur in andern Zusammenhang gesetzt haben, da derselbe auch in B erhalten ist. Die Stelle (hinter v. 15), welche ihm diese Recension zuweist, glauben wir deshalb für die ursprüngliche halten zu müssen, weil J^s am selben Ort eine Strophe (J^s 19) gibt, welche zweier erklärender Wiederholungen[1] wegen nicht alt überliefert, sondern eben wohl ersatzweise für den umgestellten Śloka eingefügt zu sein scheint. Man wird andererseits anerkennen müssen, dass der Jaina-Dichter den Śloka in der Einleitung selbständig und glücklich verwandte, und dass wir, von ihr ausgehend, seine Anordnung für die ältere halten müssten, wenn das Vollkommene an sich diesen Anspruch erheben könnte. Wir haben aber ja eben gerade umgekehrt schon den Vorzug in der Gesammtanlage von J^s gegenüber B zu Ungunsten der Zeitfrage auffassen müssen. So wird denn auch ferner noch nebst der Einleitung (J^s 1—3 und 4—9) auch der Schluss (J^s 34 und 35) auf Rechnung des jinistischen Verfassers zu setzen sein. Ja wir werden seinem Genius auch die in B gänzlich fehlende Mittelpartie (J^s 20—25) zu verdanken haben, in welcher der Mönch, mit einer Wiederholung beginnend, so beredt und ergreifend — es sind die schönsten Strophen des Ganzen — den König an den Tod gemahnt.

Ob der Dichter seine Eigenart blos durch Zusätze, nicht auch durch Kürzungen zum Ausdruck gebracht hat? Wir würden es nicht wissen können, wenn uns J^k nicht zu Hilfe käme. Denn daraufhin

[1] 19^b = 18^d und 19^c = 18^c.

allein, dass B im Eingang das Motiv von der Strophen-Ergänzung bietet, würden wir dasselbe noch nicht dem Original zuschreiben dürfen. Man möchte eher denken, es wäre aus Volkserzählungen, die es in mehrfacher Form variiren, nachträglich in die Legende aufgenommen worden. Da aber J^k dasselbe sammt der Botensendung ebenfalls kennt und nur hinsichtlich der zu ergänzenden Strophe mit B nicht übereinstimmt, so haben wir es hier mit einer ursprünglichen Episode der Legende zu thun. Warum der jinistische Dichter sie ausser Acht liess, ist unschwer zu errathen: sie dient als populäres Erzählungselement nur dazu, die Aufmerksamkeit vom sittlichen Inhalt der Legende abzulenken, den Eintritt des allein wichtigen Dialoges zwischen König und Mönch hinauszuschieben. Dass der Sūtra-Verfasser seinen Stoff nicht blos dichterischer, sondern auch ernster als der buddhistische Erzähler auffasste, zeigt ja überdies der Schluss. Oder ist es auch da der Dichter, nicht der Moralist, welcher fühlte, dass die Legende einen für den König ungünstigen Ausgang haben müsse? Wir mögen die Entscheidung auf sich beruhen lassen, da in letzter Linie die sittlichen und dichterischen Anforderungen sich treffen müssen.

Auch hier haben wir also wieder stillschweigend angenommen, dass B die Urlegende unverändert und anspruchslos nacherzählt. Um die Berechtigung dieses Vertrauens zu prüfen, wenden wir uns nunmehr zum Wortlaut der beiden Fassungen. Zu einem Vergleich können dabei natürlich nur diejenigen Verse herangezogen werden, welche doppelt vertreten sind, also

sechs Indravajrā-Strophen [B v. 1, 3, 15, 20, 21, 22 = J^s 10, 11, 18, 26, 27, 30] und ein Śloka [B v. 16 = J^s 6].

Mögen dieselben auch noch so sehr an beiden Orten übereinstimmen, verschiedene Lesarten finden sich selbstverständlich viele, und gerade diese sollten zu einer Werthschätzung hinsichtlich der Ueberlieferungstreue die sicherste Handhabe bieten. Wenn an manchen Stellen eine Aenderung im Ausdruck gleichberechtigt sein mag, so gibt es eben doch unter den Abweichungen auch Fälle, in denen nur die eine Lesart richtig sein kann, und die andere daraus verderbt sein muss.

Mit Bezug auf J^{s} nimmt man nun folgendes wahr:

Der Śloka hat einen metrischen Fehler, welcher sich mit Hilfe von B berichtigen lässt: statt *āsī* ‚waren' wird *āsīmo* oder *āsīmu* ‚waren wir' einzusetzen sein, eine Form, die dem Jaina-Prākṛt beinahe gänzlich abhanden gekommen ist, so dass denn auch die Parallelbildung *āsimo* im vorhergehenden Śloka vom Commentar falsch als Doppelwort *āsi mo* aufgefasst wird.[1]

In J^{s} 10 lautet die zweite Zeile eigentlich:

Die That, verübt, gibt keine Rettung.[2]

Dass diese Worte im Munde des Königs einfach undenkbar sind, ist sofort klar. Der Commentar nimmt denn auch an, dass die Strophe mit den beiden folgenden zusammen (J^{s} 10—12) die Antwort des Mönches bilde, womit natürlich die Schwierigkeit nur verschoben ist, da die dritte und vierte Zeile von J^{s} 10 nur vom König gesprochen sein können. Das Räthsel löst sich durch einen Blick auf B[3]: der alterthümliche Genitiv *kammanā* und das seltene Adverbium *mogham* ‚vergebens' waren Ursache genug, um ein Missverständniss hervorzurufen; und zwar beruht dieses wegen des Gleichklangs von *mokkha* und *mogham* offenbar auf dem Gehör und hat in Anlehnung an jenes fehlerhafte Substitut (*mokkha* ‚Rettung') bei der Beliebtheit der These von der Rettungsunmöglichkeit[4] keine andere Gedankenrichtung nehmen können.

Nachdem so das Wesen der in Frage stehenden Strophe klargelegt und sie dem Commentar zu Trotz dem König gesichert worden ist, ergibt sich nunmehr auch eine Bestätigung der früher geäusserten Vermuthung betreffs der Śloken J^{s} 4—9: wenigstens der letzte derselben kann nämlich unmöglich aus dem Original stammen, da sein Schluss mit der Frage ‚Doch Du?', welche der zweiten Hälfte

---

[1] ‚*mo' iti āvāṃ dvāv api . . . . . āsva'*. Ob auch in Uttar. XIV, 20^{b} *akāsi mohā* etwa auf *akāsimo hu* zurückweist?

[2] *kaḍāṇa kammāṇa na mokkha atthi.*

[3] *na kammanā kiñcana mogham atthi.*

[4] ‚Ohne dass alle That verbüsst ist, gibt es keine Rettung' schärft zum Beispiel Anga 10 an mehreren Stellen ein.

von B v. 2 entspricht, keine Fortführung der königlichen Worte gestattet; auch ist er durch den Wortlaut so sehr mit dem vorhergehenden Śloka (J^{s} 8) verknüpft, dass er nicht etwa hinter J^{s} 10 verlegt werden könnte. Die Einleitung hat also, so glücklich sie als Exposition ist, die richtige Anknüpfung nicht vollständig gefunden. Zwar wird die einförmige Wiederholung von B v. 2 durch Hereinnahme der Frage in den Śloka (J^{s} 10, Schluss) umgangen; aber der Autor hat sich, was nach den Regeln der Poetik die einzig zulässige Lösung gewesen wäre, nicht dazu verstehen können, auch die ursprüngliche Eingangsstrophe (J^{s} 10 = B v. 1) fallen zu lassen: künstlerische Verarbeitung und Treue gegenüber dem Original sind nicht zum Ausgleich gekommen.

Die dritte Zeile von J^{s} 11 hat im Vergleich mit B einen geringfügigen aber nicht zu bestreitenden Vorzug: *Cittaṃ pi jāṇāhi* muss richtig sein, während die Lesart in B *(Cittaṃ vijānāhi)* ihr Entstehen einer lässigen Articulation verdankt.

Der Schluss von J^{s} 11 bietet eine den Sinn nicht berührende Abweichung.[1] Gegen diese ist einzuwenden, dass sie die Partikel *ya* in überflüssiger Weise verwendet, einen Consonanten in etwas befremdlicher Weise verdoppelt[2] und den Wortlaut an denjenigen des Anfangs der nächsten Strophe anlehnt,[3] so dass die ursprüngliche Lesart von hier aus eine Aenderung erfahren haben mag. Wem die drei Verdachtgründe nicht zulänglich genug erscheinen, der beachte, dass trotz der Verschiedenheit der Lesarten J und B wiederum eine auffallende Lautähnlichkeit verrathen,[4] die einfach zu der Annahme zwingt, dass nur der eine Wortlaut echt und der andere verhört ist. Sieht man sich aber vor diese Alternative gestellt, dann kann nach dem Gesagten das Urtheil keinen Augenblick im Zweifel sein.

[1] 11^{d}: *iḍḍhī juī tassa vi ya ppabhūyā.*

[2] Man könnte blos etwa B v. 11^{c} *attānaṃ eva paṭisaññā-missaṃ* vergleichen, für den Fall nämlich, dass man zur Beschwerung der fünften Silbe die Verdoppelung des *p* hier für metrisch geboten hält; doch hat an derselben Versstelle vor einer Cäsur B noch zweimal (v. 10^{b} und 27^{b}) und ferner Uttar. XII XIV je einmal eine Kürze.

[3] 12^{a}: *mahattha-rūvā vayaṇa-ppabhūyā.*

[4] J: *vi* ya p*pabh*ūyā, B: *yathā* 'p*i tuyhaṃ.*

In J[s] 18 macht zunächst die Wortstellung der ersten Zeile,[1] metrisch betrachtet, einen weniger vortheilhaften Eindruck.[2] In der zweiten Zeile begegnet man wieder einem Verderbniss, bei dem ganz genau wie in einem schon behandelten Falle ein archaischer Genitiv im Spiele ist: für *dipadā kaniṭṭhā* ‚bipedum infima (gens)' steht hier *duhao gayāṇaṃ*, was wir, des Commentars haltlose Erklärung[3] ausser Acht lassend, nur ‚der beiderseits Gehenden' übersetzen können. Dass eine solche Ausdrucksweise, wo es sich um ‚zweifüssige Wesen' handelt, nur ein schlechter Nothbehelf sein kann, leuchtet ein. Beachtet man noch, dass *dipada* ‚zweifüssig' im Jaina-Prākṛt *dupaya* lautet, so erhellt, dass *duhao* eine frühprākṛtische und nicht mehr verstandene Grundform *dupadā* ‚bipedum' vertritt, und, um wenigstens den ursprünglichen Sinn leidlich zu retten, eine Aenderung des folgenden im Zusammenhang entbehrlichen Wortes *kaniṭṭhā* veranlasst hat.

Wie steht es nun aber mit der zweiten Hälfte[4] von J[s] 18? Dass die mittleren Zeilen[5] der folgenden Strophe eine erklärende Wiederholung derselben seien, haben wir schon festgestellt, und diese müsste also eben der dadurch verrathenen Erklärungsbedürftigkeit wegen aus dem Original entnommen sein. Wir finden nun aber in B blos das alterthümliche Verbum *avasimha* wieder, das uns in Verbindung mit dem schon bei Besprechung des Śloka Gesagten dazu verhilft, für die sinnlose Partikel *ya* die Personalendung *ma* einzusetzen und also *vasīma* zu lesen. Im Uebrigen aber berührt sich hier der Wortlaut von J und B blos noch in den Synonymen *caṇḍāla* und *sovāga*

---

[1] *narinda! jāī ahamā narāṇaṃ;* dagegen B: *jātī narānaṃ adhamā, janinda!*

[2] Die Zeilen beginnen nämlich in B wie in J nur in einem Drittel aller Fälle mit einer Kürze.

[3] Ed. p. 410, 2: *(sā jātir) ‚dvayor' api āvayor ‚gatā' prāptā, ‚ṭyaṃ' iti vākyâlaṃkāre.*

[4] *jahiṃ vayaṃ savva-jaṇassa vesā*
vasī ya sovāga-nivesaṇesu ‖ 18

[5] 19[b]: *vucchāmu sovāga-nivesaṇesu*
19[c]: *savvassa logassa duganchaṇijjā.*

vucchāmu umschreibt *vasī ya (vasīma)* und *duganchaṇijjā (jugupsanīyau)* erklärt *vesā (dveshyau)*, welch letzteres Wort noch von Bhadrabāhu (in Āvaśyaka-niryukti II, 58) verwendet wird.

(śvapāka), ja B klingt eher noch an den Anfang von J^{s} 19 an.[1] Unter diesen Umständen ist es unmöglich, die Entstehungsgeschichte der Textänderungen in diesem Falle weiter zu verfolgen. Nur das Eine kann noch gesagt werden, dass der Schluss von J^{s} 19 nicht gerade für die jinistische Recension einnimmt: ‚jetzt ernten wir der Guten Lohn' ist zwar offenbar der Sinn der Zeile, aber in Wirklichkeit ist der Wortlaut zu unbestimmt,[2] um echt zu sein; er könnte vielmehr etwa den Schluss des Śloka B v. 16 wiedergeben wollen und so andeuten, dass auch J denselben an dieser Stelle gekannt hat.

J^{s} 26 bietet in der ersten Zeile eine Abweichung, der wir in der Uebersetzung zögernd gefolgt sind. Nach B müsste es heissen:

‚Hin geht das Leben, kurz von Dauer'.

Es handelt sich um eine recht unscheinbare und doch vielsagende Variante: statt *appamāyu* in B gibt J *appamāyaṃ*. Wenn die letztere Form richtig ist — der Commentar versteht sie auf alle Fälle nicht[3] — so kann sie nur das alte Adverbium *á-pramādam* ‚unablässig' fortsetzen, welches im Atharva-Veda mehrere Male vorkommt und dabei die Verba ‚schützen, fliessen, leuchten' näher bestimmt. Wem es Freude macht, unerwartet scheinbar gänzlich verschollene Ausdrücke noch in vereinzeltem Gebrauch vorzufinden, der muss sich, wenn wir so jene Form für einen vedischen Sprachrest erklären, beinahe sagen: es wäre zu schön, um wahr zu sein. In der That ist andererseits an der Lesart *appamāyu* nichts auszusetzen: Das Gegenstück *dīhamāyu* ‚lang von Dauer' ist in der Jaina-Literatur häufig genug anzutreffen;[4] aber schliesslich ist gerade deswegen nicht abzusehen, warum *appamāyu*, wenn es ursprünglich im Liede vorkam, hätte unverständlich werden und den Wortlaut eines vergessenen Ausdruckes annehmen müssen. Zudem darf die Seltenheit einer Spracherscheinung

---

[1] B v. 15^{c}: *sakehi kammehi su-pāpakehi*
J^{s} 19^{a}: *tise ya jāti u pāviyāe.*

[2] J^{s} 19^{d}: *ihaṃ tu kammāi pure kaḍāiṃ* ‖ 19; wörtlich: ‚jetzt aber die früheren Werke'; man ergänze ‚belohnen sich uns'.

[3] *‚jīvitaṃ' āyu(r ‚a)pramāṇaṃ' yathā syāt tathā karmabhir mṛtyave ‚upanīyate'.*

[4] Z. B. Uttar. [illegible] 7b

nicht von vorneherein zu sehr gegen sie einnehmen; finden wir doch, dass zum Beispiel das erste Wort unserer Verszeile, *upanīyatī* (B) oder *uvaṇijjaī* (J) in der vorliegenden Anwendung durchaus nur dem buddhistisch-jinistischen Sprachgebrauch angehört und in den übrigen Literaturen Indiens ganz andere Bedeutungen gezeitigt hat. Die Singularität bleibt dieselbe und ist ausserdem auch eine in lautlicher Hinsicht, wenn die Form etwa (als Intensivum *upan-īyate*) zusammen mit dem von OLDENBERG[1] besprochenen Terminus *upan-āyikā* auf die Wurzel *i* zurückgehen sollte, was trotz des Participiums *upanīta*[2] die im Jātaka selbst gegebene Umschreibung mit *upa-gacchati*, sowie einige vedische Wendungen[3] nahe zu legen scheinen.

Gibt uns die Strophe auch weiter noch Veranlassung, hier J auf Kosten von B in den Vordergrund zu stellen? Genau genommen entspricht hier derselben nur Strophe 20, wir haben aber die drei vorhergehenden (B v. 17—19) unübersetzt gelassen, da sie fast genau denselben Wortlaut wie jene haben. Sind nun etwa alle vier (B v. 17 bis 20) nur verschiedene Lesarten einer und derselben Grundstrophe, oder liegt eine bestimmte Absicht in der Wiederholung, so dass diese allenfalls schon der Urlegende eigen gewesen sein könnte? Auf alle Fälle ist sie nicht zu verwechseln mit Wiederholungen anderer Art, die darin bestehen, dass in Antithesen, Antworten oder Einwänden (wie zum Beispiel in B v. 1—3, J[s] 10 und 11; Uttar. XIV, 24 f.) gewisse Wendungen wieder aufgegriffen werden. Während Letzteres zur dichterischen Kunstübung aller Völker gehört, kann dies von der blossen Vervielfältigung einer Strophe, wobei weiter nichts als ein oder zwei Ausdrücke abwechseln, nicht behauptet werden. Das Geleier ist aber weder den Buddhisten noch den Jinisten fremd; es in unserem Falle für überliefert und nicht für eine Variantenreihe

[1] *Zeitschrift für vergl. Sprachf.* XXVII, 280 f.

[2] Dhammapada v. 237 *upanīta-vayo* ‚dessen Jugend entschwunden ist'. Jāt. Nr. 501 v. 16 *upanītasmiṃ jīvite* ‚als das Leben zu Ende ging'. J[e] 21[c] *macca-mukhovaṇīe* ‚dem Rachen des Todes sich nahend'.

[3] RV. x, 39, 8 *jaraṇām upéyúshaḥ;* AV. VI, 32, 3 *úpa yanti mṛtyúm.* Freilich handelt es sich hier, wie übrigens auch im letzten Beispiel der vorhergehenden Note, nicht um das blosse Verbum ohne jede Accusativ-Bestimmung.

zu halten, bestimmt uns folgende Ueberlegung. Erstens liegt nichts Undeutliches vor, was zu eigentlichen Varianten hätte Veranlassung geben müssen. Sodann zeigt eine Zuziehung ähnlicher Strophenwiederholungen aus anderen Vorgeburtsgeschichten, dass dieselben nicht ohne einen literarischen Zweck zur Verwendung kommen, vielmehr in schmucklosester Weise die Eindringlichkeit von Worten irgendwelcher Art charakterisiren sollen; so finden wir zum Beispiel anderwärts, dass drei Strophen,[1] in denen jemand ein klagendes Ehepaar nach der Ursache seines Leides frägt, gänzlich gleich lauten bis auf das eine Wort ‚trauert', für welches jedesmal ein anderes Synonym gewählt wird. Schliesslich kommt unserer Auffassung ein Rückblick auf früher Gesagtes zu statten. Wir haben kein Bedenken gehabt, jene dichterischen Mahnungen, die in J gerade hier vor der Strophe J^s 26 = B v. 20 eingeschoben sind, dem jinistischen Redactor als seine eigenste Leistung zuzuschreiben. Eine bestimmte Veranlassung, sie anzubringen, haben wir indessen nicht vorgefunden, während eine solche doch bei den Zuthaten am Anfang und Ende des Textes zu Tage lag. Was gibt sich nun ungezwungener als die Vermuthung, dass eben die vierfache Einförmigkeit es war, die den Jaina-Dichter zu einer Aenderung bestimmte? Sie musste ihm bei seiner kunstsinnigen Bearbeitung als ein zu unbeholfenes Mittel erscheinen, um dadurch die Fortgesetztheit der Bekehrungsversuche zum Ausdruck zu bringen; er ersetzte also die ersten drei Variationen durch Eigenes und Besseres, gerade wie er ja auch an einer anderen Stelle unseren Darlegungen gemäss eine Wiederholung vermieden zu haben scheint.

An J^s 27 ist Mehreres auszusetzen. Die erste Zeile[2] leidet, wie der Schluss von J^s 19, an einer Unvollständigkeit der Ausdrucksweise. Auch die folgende Zeile[3] hat keinen rechten Zusammenhang und gibt ausserdem, wahrscheinlich in Folge einer Lautumstellung, statt

[1] Jāt. Nr. 504 v. 5—7.

[2] *aham pi jānāmi jahêha, sāhū.*

[3] *jam me tumam sāhasi vakkam eyam;* die folgenden beiden Zeilen lauten:

bhogā ime sanga-karā havanti
je dujjayā, ajjo, amhārisehim ‖ 27.

bhāsasi das Synonym *sāhasi*, das zu der späten Wurzel *sāh (śās)* gehört. Wenn es schliesslich in der letzten Zeile heisst, dass die Lust *dujjaya* ‚schwer zu besiegen' sei, während dafür in B *duccaja* ‚schwer aufzugeben' steht, so ist dies anscheinend eine tadellose Variante, die in der That auch sonst mehrfach[1] auftritt. Da aber überall in verwandten Wendungen, die eine Verbalform gebrauchen,[2] vom ‚Aufgeben' und nicht vom ‚Besiegen' die Rede ist, so ist auch über sie der Stab gebrochen.

Ein Blick auf J^{s} 30 veranlasst schliesslich noch eine leichte Verschiebung in dem bisher für die Ursprünglichkeit der buddhistischen Recension sehr günstigen Ergebniss unserer Vergleichung. B braucht nämlich in der entsprechenden Strophe zweimal die Form *vyasanno*, die nach J in *'vasanno* zu verbessern ist, und ferner bieten nicht weniger als drei Zeilen eine Länge in der siebenten Silbe, die sonst fast ausnahmslos die Kürze begünstigt. Beide Fehler sind so auffällig, dass man sich die Frage vorlegt, warum sie entstehen konnten. Indessen dürfte es in diesem Falle schwer sein, sich in befriedigender Weise Rechenschaft darüber zu geben.

Im Vorstehenden sind nun freilich noch lange nicht alle Varianten besprochen. Indessen können die übrigen das Gesammturtheil, welches der Leser sich nunmehr gebildet haben wird, in keiner Weise beeinflussen; sie sind entweder gleich gut oder gleich schlecht, wie zum Beispiel die veränderte Wortstellung in J^{s} 10^{a} = B v. 1^{a}, 2^{a}, 3^{a} oder das letzte Wort in J^{s} 26^{b} = B v. 20^{b}. Auch der Umstand, dass der in J^{s} 32 ausgesprochene Gedanke von B weiter ausgeführt und auf drei von uns nicht besonders übersetzte Strophen (v. 24—26) vertheilt ist, gibt zu keiner Bemerkung Veranlassung. Es genügt uns, aus dem beiderseitigen Lautbestand ersehen zu haben, dass wir mit Recht auch in solchen Compositionsfragen, die durch sich selbst keine Erledigung zuliessen, B im Allgemeinen für ursprünglicher als J gehalten haben.

---

[1] Z. B. Uttar. XVI, v. 13 f.

[2] J^{s} 20^{c}, 32^{a}, 33^{a}. Uttar. XIV, 32, 34, 35, 37, 40. XVIII, 34, 41, 49 etc. etc.

Hiezu kommt nun noch, dass J^k der ganzen Erzählung eine zweite anhängt, die ihr als Gegenstück dienen soll: die zwei anderen der vier Hirten, von denen die Einleitung der jinistischen Prosabearbeitung (J^k 1) spricht, sollen nach verschiedenen Wiedergeburten ihrerseits zwei Asketen geworden sein, welche einmüthig der Welt entsagten und auch ihre Umgebung zu bekehren vermochten. Die ganzen Erlebnisse dieses zweiten Brüderpaares werden auch in J^s unmittelbar hinter der Citta-Sambhūta-Legende[1] behandelt; allein von einem eigentlichen Zusammenhang der beiden frommen Dichtungen ist daselbst nicht die Rede. Zwar ist gewiss ebenfalls mit Absicht die zweite hinter die erste gestellt oder, wenn sie nicht vorher für sich bestanden haben sollte, einfach hinzugedichtet worden, aber eine thatsächliche Anknüpfung ausser der ideellen fehlt durchaus, und es bleibt deshalb auf sich beruhen, ob hier J^k nachträglich auf eigene Faust eine Personalbeziehung ausgeklügelt hat oder ob in J^s eine solche, wie etwa das Strophenergänzungsmotiv, unterdrückt worden ist. Auf alle Fälle zeichnen sich sowohl J^s als J^k gegenüber B durch dieses Seitenbild aus. Nach all dem Gesagten wird wohl niemand dasselbe für eine ursprüngliche, in der buddhistischen Literatur verloren gegangene Beigabe zu der Legende halten, sondern es dürfte vielmehr zu den namentlich in J^k hervortretenden ausschmückenden Zuthaten gehören, welche jinistische Erfindungsgabe und Erzählungslust gezeitigt haben schon lange bevor der uns wesentlich als schöngeistig-sittlicher Charakter bekannte Dichter seine metrische Bearbeitung[2] schuf.

Auch in der ferneren Entwicklung der Literatur des Jinismus kann man beobachten, wie ab und zu ältere Erzählungen weiter ausgesponnen werden.[3] Es ist keine Erfindung der Neuzeit, wenn zu einem Roman, der eigentlich fertig ist, noch eine Fortsetzung geschrieben wird.

[1] Unter dem Titel *Usuyārijja* als Uttarajjh. XIV.

[2] Uttar. XIII und XIV.

[3] Z. B. erhält die Athletengeschichte der Āvaśyaka-niry. (XVII, 6, 1) im Commentar zu Uttar. IV, 1 einen zweiten Theil.

Selbst die willkürliche Umkehrung des Themas, Ersetzung von Liebe durch Hass — man möchte sagen eine literarische Variation in Moll — finden wir, wie schon angedeutet, bei den Jinisten in Verbindung mit unserer Legende. Man lese, was in J^n aus derselben geworden ist:

Ein Schiffer Namens Nanda setzte Leute über den Ganges. Auch ein Mönch Namens Dhammarui kam so im Schiff hinüber. Die Anderen bezahlten, was es kostete, und gingen; er aber wurde (da er als Mönch natürlich kein Geld bei sich führte) angehalten. So verstrich die für den Almosengang festgesetzte Zeit. Trotzdem liess der Schiffer ihn nicht gehen. Da er nun auf dem Flusssand bei der Hitze von Durst gequält und immer noch nicht frei gegeben wurde, ward er zornig und brannte den Mann nieder mit dem magischen Gift, das er in seinem Blick besass. Derselbe wurde sodann in einer Halle[1] als Hauskuckuck[2] wiedergeboren. Der Mönch kam auf seinen Wanderungen zu dem (betreffenden) Dorf und ging, nachdem er Speise und Trank empfangen hatte, um sein Mahl einzunehmen, zu der Halle. Da sah ihn der Vogel und wurde beim blossen Anblick von Zorn erfüllt. Als der Mönch sich zum Essen anschickte, liess er etwas auf ihn fallen und machte es wiederum so, als derselbe zur Seite ging. So konnte dieser nichts zu sich nehmen. Schliesslich schaute er den Vogel an (und sagte:) ‚Wer ist denn dieser, der das Loos des Schiffers Nanda verdient!' Und er brannte ihn nieder. Derselbe wurde darauf als wilde Gans im ‚todten Ganges' wiedergeboren — der Ganges nimmt nämlich bei seinem Eintritt ins Meer jedes Jahr einen andern Weg und das frühere Flussbett heisst man (jeweils) den ‚todten Ganges'. Der Mönch kam (mittlerweile) während des (kalten) Mägha-Monats (in welchem der Wasserstand am geringsten ist) im Gefolge einer Karawane ebendahin. Kaum hatte ihn der Vogel gesehen, so liess er, die Flügel ausbreitend, etwas in den Wassertümpel[3] fallen. Auch da vernichtet, wurde er als Löwe auf dem Berge

[1] Oder Schule: *sahā* (in der *vṛitti* mit *janôpadeśa-śālā* wiedergegeben).

[2] *ghara-koila.*

[3] Wörtlich ‚ins Wasser'.

Anjana wiedergeboren. Als der Mönch (wiederum) mit einer Karawane an ihm vorbeikam, erhob er sich und die Karawane stob auseinander; ihn aber liess er nicht los und wurde so (ebenfalls) niedergebrannt. Hernach in Benares als Idiot wiedergeboren, belästigte er mit Andern seiner Art den Mönch auf seinem Almosengange. Dieser, zornig geworden, brannte ihn (nochmals) nieder. Nun wurde er König ebendaselbst und, indem er sich seiner thierischen Daseinsformen erinnerte,[1] verkündete er, um den Gegner, falls dieser auch jetzt wieder ihn tödten sollte,[2] ausfindig zu machen, eine unvollständige Doppelstrophe[3] mit der Zusage, dass der sie Ergänzende die Hälfte des Königreichs erhielte.

[Strophe. niry. IX, 32[3] und 32[4]a]: Schiffer Nanda, ein Kuckuck im Hause,
Wilde Gans, ein Leu auf dem Berge,
Thor in Benares und König allhier.

Selbst die Kuhhirten erfuhren dies. Auch der Mönch, der auf seinen Wanderungen dahin gekommen war und eine Einsiedelei bezogen hatte, hörte die Worte durch den Parkwächter und als er ferner auf seine Frage hin vernommen hatte, mit welcher Zusage sie vom König verkündet worden seien, sagte er: ‚Ich will sie ergänzen:

Wer die erschlagen ist ebenfalls hier.'[4]

Jener ging und trug dies dem König vor. Da dieser darüber in eine Ohnmacht fiel, schlugen sie den Mann, worauf er rief: ‚Lohnt man den Dichter mit Schlägen? Ich bin nicht schuld;[5] das unselige Ding[6] ist mir von einem Mönch zugesteckt worden.' Der König, wieder zu sich gekommen, wehrte ihnen und frug: ‚Von wem?' Er sagte: ‚Von einem Mönch.' Da schickte der König Leute (zu diesem

[1] *jāiṃ sambharai, savvāo tiriya-jāio sarai.*

[2] *cintei: jai sampayaṃ mārei to sampayaṃ phiḍḍau tti tassa jāṇaṇā-nimittaṃ.*

[3] *samassā (samasyā).*

[4] Oder ‚Wer deren fünf hat erschlagen ist hier' nach der unten mitzutheilenden Variante.

[5] *ahaṃ na yāṇāmi.*

[6] *logassa kali-karaṇḍo eso.*

mit den Worten): ‚Wenn Du erlaubst, so will ich Dich verehren.' So ging er hin und wurde ein frommer Laie. Der Mönch aber erlangte, nachdem er gebeichtet und Reue empfunden, die Vollendung.

Die vorstehende Uebertragung von J^{n} ist eine gänzlich unverkürzte und mag also in ihrer Einfachheit eine Vorstellung davon geben, wie J^{k} in der ältesten Fassung, welche ja auch, wie die Prosa von J^{n}, in einem *cūrṇi*-Text stehen muss, daselbst etwa lauten wird. Durch weitgehende Kürzung haben wir oben übrigens selbst schon den Inhalt von J^{k} auf den muthmasslich ursprünglichen Umfang reducirt. Die beiden Strophen von J^{n} sind Umformungen von J^{s} 6 und 7, wie die Gegenüberstellung des Wortlautes noch deutlicher als die Uebersetzung zeigen wird.

J^{s} 6. *dāsā Dasaṇṇe āsī,*	J^{n} v. 1. *Gangāe nāvio Nando.*
miyā Kālinjare nage,	*sabhāe ghara-koilo,*
haṁsā Mayanga-tīrāe,	*haṁso Mayanga-tīrāe,*
caṇḍālā Kāsi-bhūmie ‖	*sīho Anjaṇa-pavvae* ‖
7. *devā ya devalogammi*	v. 2. *Bāṇārasīi baḍuo,*
āsi amhe mahiḍḍhiyā.	*rāyā etth' eva āhio.*
esā no chaṭṭhiyā jāī	*eesiṃ ghāyago jo u*
aṇṇamaṇṇeṇa jā viṇā ‖	*so etth' eva samāgao*[1]

Eine Halbzeile ist also an beiden Stellen dieselbe. Ferner stimmen die Localisirungen (mit denen wir die Uebersetzung der Strophen auch früher absichtlich nicht beschwert haben) in zwei Fällen mit einander überein, nur dass sie auf verschiedene Wiedergeburten vertheilt sind: *Kāsi* ist nämlich ein anderer Name für Benares; der Gebirgsname *Anjaṇa* aber ist offenbar unter Ablösung von *Kāl'* (schwarz) aus *Kālinjara* hervorgegangen, indem dieses eine dialektische Bezeichnung des Berges *Kālanjara* ist, — oder vielmehr *Anjana* kann die richtige Kurzform eines Bergnamens sein, der im Samskṛt eigent-

[1] Die letzten beiden Halbzeilen lauten in Ms. C, das ich ebenso wie die derselben Lesart folgende *vṛitti* BENDALL's Freundlichkeit verdanke:

eesiṃ ega-sesāṇaṃ ghāyao ettha āgao ‖

lich *Kālânjana* lauten sollte: die vorauszusetzende Dialektform *Kālanjana* wäre frühzeitig nicht mehr als Zusammensetzung empfunden worden und hätte deshalb zu *Kālanjara* verderbt und dergestalt in das Saṃskṛt aufgenommen werden können. Die hier ausgesprochene Möglichkeit wird zur Gewissheit dadurch, dass in der übrigen Literatur der Anjana-Berg in der That wegen seiner dunklen Farbe berühmt ist und dem weissen Himālaya gegenübergestellt wird;[1] ferner aber dadurch, dass in B an Stelle des Kālinjara-Berges der *Neranjarā*-Fluss genannt ist. Dieser heisst nämlich bei den nördlichen Buddhisten *Nairanjanā*, zeigt also ebenfalls *n* für das *r* in der letzten Silbe. *Ner'* aber kann für *Nel'* stehen, welches (= Saṃskṛt *nīla*) ein dialektisches Aequivalent von *Kāl'* ist. Was ist also wahrscheinlicher, als dass *Kālinjara* und *Neranjarā* eigentlich Synonyma sind und in B und J ganz wie *caṇḍāla* und *sovāga* an einer früher besprochenen Stelle sich berechtigter Weise vertreten können. Nur das Eine scheint Bedenken zu erregen: *Kālinjara* bezeichnet einen Berg, *Neranjarā* einen Fluss. Nun kommt aber neben *Anjana* auch die Namensform *Anjanā-giri* ‚Anjanā-Berg' vor, eine Femininform, die als Gebirgsbezeichnung unerhört ist: es hat also der Fluss, der bekanntlich, dem indischen Sprachgeist gemäss, nothwendig weiblich benannt ist, dem Berge, welchem er entspringt, seinen Namen gegeben.

Nachdem wir so innerhalb der Jaina-Literatur drei verschiedene Versionen derselben Legende kennen gelernt haben, darf gewiss der Hoffnung Raum gegeben werden, dass auch bei den Buddhisten ausser der besprochenen Version sich noch irgend eine Nachahmung oder eine Parallelschöpfung werde finden lassen; allermindestens darf man im Canon des nördlichen Buddhismus etwas dem Citta-Sambhūta-Jātaka Entsprechendes erwarten. Aber noch mehr!

Da uns in der Legende, wie schon in der Einleitung bemerkt worden ist, keine specifisch buddhistischen oder jinistischen Anschauungen begegnen, so mag es auf einem Zufall beruhen, wenn

[1] Paṅcat. (So) I, 7, 11 f. (*Boehtl. Ind. Spr.*[2] 7324 und 3468).

die Legende sich nicht auch anderwärts vorfindet. Sie könnte ebenso gut von brahmanischen Mönchen erzählt worden sein; ja es gibt sogar zwei oder drei Stellen in unseren Recensionen,[1] welche als fast verwischte Spuren auf einen brahmanischen Ursprung derselben hindeuten könnten.

Man hat aus dem Vorhergehenden entnehmen mögen, dass die beiden Fassungen, welche Buddhismus und Jinismus der Legende gegeben haben, in Bezug auf Wiedergabe der vorauszusetzenden Grundform sich genau so wie die beiderseitigen Sprachen zu einander stellen: das jinistische Prākṛt, zwar ein ebenso selbständiger Dialekt wie das Pāli der Buddhisten, ist diesem doch in der lautlichen Entwicklung um einen merklichen Schritt vorausgeeilt. Es müsste also wohl die vorausgesetzte brahmanische Form, die etwa im vedischen Purāṇa oder Itihāsa gestanden haben könnte, sich zu unseren abgeleiteten Fassungen ungefähr so wie das Saṃskṛt zu den beiden genannten Idiomen verhalten.

So viel von der Legende als solcher. Legenden aber sind überall oft nur religiöse Einkleidungen von Volkssagen. In welchem Umfang diese Thatsache für Indien Giltigkeit hat und was für Wandlungen daselbst, der Sprachentwicklung vergleichbar, stattgefunden haben, dies zu untersuchen, würde hier zu weit führen. Immerhin vermögen wir zum Schlusse unserer Betrachtung den Gedanken nicht zu unterdrücken, dass auch die Citta-Sambhūta-Legende aus einer weltlichen Erzählung umgebildet sein könnte. Lösen wir die religiösen Beigaben ab, so bleibt das Sichwiederfinden von zwei Freunden vermittelst eines Spruches. Eine altindische Erzählung, welche diesen Stoff zum Ausgangspunkt gehabt hätte, würde der Anlage nach mit Kālidāsa's Śakuntalā-Sage, die den Ring als Wiedererkennungsmittel zwischen Ehegatten verwendet, nahe Berührung gehabt haben.

[1] J[e] 9 Anfang [‚Wahrem, Reinem'] und B Schlusssatz [‚Himmel Brahman's']; ferner vielleicht der Ausdruck ‚Thatensaat' in J[e] 24[c], welcher vom Commentar wieder falsch verstanden wird: *sa-kammabīo avaso payāi* = *sa-karmabījo* [nach dem Comm. *sva-karma-dvitīyo*] *'vaśaḥ prayāti*.

On Indian metrics.

By

Hermann Jacobi.

In his review[1] of OLDENBERG's work, *Die Hymnen des Rigveda*, Mr. GRIERSON has adverted to a development of Hindu metrics in support of a metrical theory advocated by OLDENBERG and others, viz. that the *ictus* or emphasis with which certain syllables of a line were originally pronounced, resulted in fixing the quantity of these syllables, and that even if in exceptional cases the quantity of a certain syllable was other than required by the rule, the *ictus* which was on that syllable, sufficed to preserve the rhythm. Thus the Gâyatrî has usually a double iambic ending, e. g.

agnim île pŭrōhĭtāṃ.

According to this theory it was metrically accented: —

agnim île puróhitám.

As the metrical accent according to this theory constituted the rhythm, such irregular lines as

babhrave nu svătăvăsē
kratvâ dakshasyă răthĭām
martasya devī ăvăsā̆ḥ

having the same metrical accent as the usual form viz. *svatávasé*, etc., still preserved the rhythm of the Gâyatrî.

This rhythmical theory suits and explains pretty well the facts of Greek metrics, and as the *ictus* or rather the difference between

[1] *Ind. Ant.* 1890, p. 286 ff.

arsis and thesis, is actually a fundamental point in Greek music, we are no doubt entitled to base an inquiry into the origin of Greek metres on the rhythmical accent as WESTPHAL and ROSSBACH have done with much success. It is no more than may be expected that European scholars, trained in the school of classical philology, should apply the same theory to Indian metrics, and that this has been done by nearly all who have written on the subject, is a well known matter of fact.[1]

Now I have repeatedly objected to this method of dealing with Indian metrics for the simple reason that we have no direct proof of, or testimony as to, the existence of the distinction of arsis and thesis based on the ictus or emphasis either in Indian metrics or in Indian music. As the original link between musical accentuation and metrics had been forgotten even in Greece, the silence of Indian metricians on this point has no great weight in deciding the question at issue. But we should expect to find Hindu music proving the correctness of the rhythmical theory. The nearest analogon to what is *time*[2] in European music, is the *tâla* of the Hindus. But this *tâla* is defined as the measuring of time. It is not indicated by, and based on, emphasizing certain notes as in European music, but is indicated or rather measured by the beating of the tom-tom which accompanies the musical performance and merely serves to keep the proper time. This is a radical difference and all to the point. Its effect will have been felt by all who have heard European melodies sung by Hindus. Although they may produce the correct notes in the correct time, still their delivery sounds strangely weak, and almost insipid, because the Hindus, unaccustomed to our musical system, do not *emphasize* the tones which have the musical accent or *ictus*. There-

[1] The most elaborate treatise of this kind is by Dr. RICHARD KÜHNAU: *Die Trishṭubh-Jagatî-Familie. Ihre rhythmische Beschaffenheit und Entwickelung.* Göttingen 1886.

[2] The reader must be warned not to understand the term *time* in its literal meaning, but in the technical meaning, viz. as that which in music regulates not only the time, but also the rhythm.

fore, be cause the distinction of arsis and thesis, as far as has been made out as yet, does not exist in Hindu music where it should have continued to exist, though it might have fallen into oblivion in metrics, I maintain that it is against all principles of science to explain Indian metres by a rhythmical theory which is based on the distinction between arsis and thesis.

Let us now examine the facts which Mr. Grierson adduces in support of the rhythmical theory, and see whether he interprets them aright. Since the time of Kêsab Dâs, i. e. in all classical Hindî dating from 1580 A. D., the Chaupâî metre contains four lines each of which consists of 16 instants (or *morae*) devided as follows: 6+4+4+2. But practically such a line may be differently divided, viz. 6+6+4, the last four instants almost invariably forming a spondee. But, for instance in Mâlik Maḥammad's writings, who flourished in 1540 A. D., "we meet continually, instead of the final spondee, a final iambus, so that there are 15, not 16, instants in a line. The scheme then becomes 6+6+3 (iambus)

$$\underbrace{6(1+1+1+2+1)}_{dadhi\ samunda}\ \underbrace{6(2+1+1+1+1)}_{dekhata\ tasa}\ \underbrace{3(1+2)}_{dahâ}$$

$$\underbrace{6(1+1+2+2)}_{kahi\ sande-}\quad \underbrace{6(1+1+2+1+1)}_{sa\ bihangama}\ \underbrace{3(1+2)}_{chalâ}$$

and so in many others. Now no ingenuity of scansion will make the first syllable of *dahâ* and *chalâ* long: and yet, unless they are pronounced as long, the verse will lose the essential characteristic of a *Chaupâî*. The answer to this riddle is that which Prof. Oldenberg gives for the Vedic *pâdas* quoted above. We must use accent, *ictus*, as a substitute for quantity."

Is this then the only possible solution of the problem? I shall attempt to give the question a totally different turn and then weigh the respective claims of either party as to the force and correctness of their views.

In almost all poetry, we meet with 'metrically' produced or shortened syllables. It can be imagined that, in an early phase of the development of poetical art, poets were more inclined to make use of

this licence in order to make a word suitable for the requirements of the metre. The question then is what unknown power, if it be not accent, could make the reader pronounce a syllable with the required quantity, though the author of the verse had given it a wrong one. In most cases our answer would be that the scheme of the metre having become fixed, and being, in this form, present in the mind of every reader, would naturally make him pronounce any verse in accordance with its established form, and to produce a short syllable where required, and vice versâ. In the case under consideration we could rest satisfied with this explanation. For first, the standard form of the Chaupâî ending with a spondee, though canonised by Kêsab Dâs, had already been used by Chand Bardâî, some centuries before Maḥammad Mâlik and Kêsab Dâs; and secondly, as Maḥammad Mâlik has not been, according to Mr. GRIERSON'S statement,[1] a man of great learning, but became famous for the fact that he wrote for the people in the people's tongue, he may for that reason have freely indulged in such licenses as did not grate on the ears of his uncultured hearers. But it may be objected that this explanation is scarcely more than a detailed description of the facts to be explained. It is, therefore, necessary to start from another point of view. All Hindû verses are to be sung; consequently the metre of a poem is bound up with the melody or melodies in which it is customarily recited. Thus, the prosody of a metre has its counterpart in the prosody of the melody, the latter supporting the former and correcting it where it is faulty. As the lines of the Chaupâî generally end with a spondee, the four parts of the melody to which the Chaupâî are sung, must accordingly have ended with two long notes; and as a melody, in a way, exists by itself, it is capable of propping up a hobbling verse. Hence by the influence of the melody the iambic ending of many of Maḥammad Mâlik's Chaupâis, could have been, and I don't doubt, was changed into the required spondaic ending.

---

[1] *The modern vernacular Literature of Hindustan*, p. 15.

This explanation of the facts under consideration is, I think, preferable to that of Mr. Grierson, because it is founded on generally admitted facts, while Mr. Grierson bases his theory on an unproved, and I believe, unprovable hypothesis. Now the interest of the subject in hand does not so much consist in finding an explanation, but as Mr. Grierson states, in its analogy with some peculiarities of Vedic metrics. If my theory accounts for irregularities in Hindî metrics, it may also serve for explaining similar irregularities in Vedic metrics. The assumption we have to make, is that in ancient times as now-a-days there existed certain melodies to which the verses were sung, and that in these melodies not only the pitch, but also the time (or quantity) of some notes was fixed by the musical taste of the time. In making this assumption we bring into play only such factors as can historically be proved to have been in existence in India, while calling to our help the *ictus*, we introduce into our explanation an altogether hypothetical factor.

Nevertheless, the adherents of the rhythmical theory based on accent or *ictus* will be reluctant to give it up, because it seems to explain satisfactorily the development of the Vedic metres from the still more ancient forms in which nothing beyond the number of syllables was fixed. The advocates of the rhythmical theory will say that it is impossible for the hearers of such primitive verses to be sure of their having the required number of syllables, if the ear was not aided by the rhythm i. e. the alternation of accented and unaccented syllables. But, from our point of view, we can just as well remove the difficulty — if there be any — of the hearer being always aware that a verse had the required number of syllables. For as we believe that every metre went together with a certain melody or certain melodies, and as a melody could only be felt to be correct, if it had the fixed number of notes (i. e. all its notes, distinguished from each other by different pitch, and not alike as the syllables of a verse), it is evident that by the melody however rude it may have been in primitive times, the number of syllables in the corresponding metre was naturally and strictly regulated.

Again the supporters of the rhythmical theory find it easy to explain by its help the introduction of a fixed prosody in a verse in which originally only the number, but not the quantity of the syllables was fixed. For they say that the syllables which had the *ictus* were naturally made long, while the quantity of the unaccented syllables remained unfixed. In this way, it is believed, the metres gradually assumed their final forms, the σχήματα. But it will be seen that our theory explains the assumed development of the metres just as well. For, a melody being given in which besides the pitch of the notes the quantity of some had become fixed in the course of time, we readily understand that the notes of the melody communicated their prosody to the syllables of the verse; for only such verses would well or agreeably fit a certain melody, the syllables of which had the same quantity as the corresponding notes of the tune.

Finally, it may be said that the rhythmical theory satisfactorily explains Greek metrics, and that for Teutonic metrics it is not a theory but a fact, and that therefore it is plausible that the same theory should be adopted for explaining Indian metrics. This argument has probably a greater influence on the mind of the student, trained in the school of classical philology, than he would be ready to admit. Nevertheless, if stated in plain words, every one will see its logical inconclusiveness.

For, granted that some European metrics have passed out of a primitive stage in which the number of syllables was the only metrical law recognised, into the more developed forms in which prosody became a very conspicuous feature, through the agency of rhythm based on the distinction of arsis and thesis, still it will be hazardous to maintain that this was the only way imaginable. From the fact that rhythm regulated Greek music, we argue that it did also regulate Greek metrics. But in India music has developed to great perfection without rhythm i. e. the difference between arsis and thesis, and if I am rightly informed, the same holds with regard to Chinese music. As to the ideas in which we are brought up, rhythm might appear indispensable in music, and as nevertheless the music of great

nations actually does dispense with it, there is no cogent reason to believe in the indispensability of rhythm for metrics.

Nor can the similarity of the cause of the development of Greek and Indian metrics be inferred from the similarity of the effect. For, though a few Greek metres have a faint similitude to some classical Sanskrit metres, still I defy every master of the rhythmical theory to deduce from his principles the very popular metres Âryâ and Dohâ, especially the latter. The difficulty is indeed so great that it first induced me to give up the rhythmical theory as far as India is concerned, and to assume that the development of metrics in India followed a totally different line.

In conclusion I shall state my theory in a few paragraphs: —

(1) Metrical compositions were originally destined to be sung, and not to be recited in any way. This we observe to be the fact with savage and barbarous tribes.

(2) As metrical compositions are inseparable from their melodies, at least till literature has reached a high degree of refinement, the development of metres must be considered to go side by side with the development of music.

(3) If with some nations music became rhythmical (in the technical meaning of the word), it is plausible that rhythm also directed the development of metrics; but if with other nations music remained unrhythmical, rhythm can have been no factor in the development of their metrics.

(4) Indian music is not rhythmical, accordingly in explaining Indian metres we are not allowed to call in such a factor as the *ictus*.

Before we get a more accurate knowledge of Indian music than we can command at present, it would be a waste of time to hazard a more detailed theory of the development of Indian metrics.

Anzeigen.

E. Hultzsch, *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit.* Edited and translated by —. Vol. I, [pp. 183, 4to]. Madras 1890.

The present volume is the first instalment of the results of Dr. Hultzsch's work as Epigraphist to the Government of Madras. Dr. Hultzsch took up his appointment about November 1886, and proceeded on tour almost as soon as he had arrived in India. The greater portion of the matter, now published, was ready for the press by the end of 1887. But the necessity of getting new types cut for the Government Press and of drilling the printers for scientific work, as well as other causes beyond his control, prevented the speedy appearance of his work. Similar delays belong to the disagreeable experiences of most Orientalists who work in India. Dr. Hultzsch has however had the satisfaction of seeing in the meantime some of his most important discoveries appear in the Progress Reports. Moreover, the delay has enabled him to add in the Addenda new important matter which partly confirms, partly modifies some of his earlier views, and to furnish a thoroughly good book, which indisputably advances our knowledge of the history of Southern India to a very considerable extent.

The volume contains all in all 155 inscriptions (1) thirty five Pallava inscriptions, all in Sanskrit (Nos. 1—34 and 151), (2) five unpublished Sanskrit grants of the Eastern Chalukyas, (3) forty nine entire Tamil and Grantha inscriptions, (4) sixty one fragments of inscriptions of the same class, or, notes on such and (5) some additional Sanskrit inscriptions. Among these, the Pallava inscriptions, and

especially Nos. 20—31 and 151, which indisputably refer to the Pallava dynasty of Kâñchî, possess the greatest interest. By an extremely skilful combination of their contents with those in Mr. FOULKES' Grantha Śâsana of Nandivarman-Pallavamalla (*Indian Antiquary*, vol. VIII, p. 273 ff.) and in the documents of the Western Chalukyas, Dr. HULTZSCH has succeded in settling in a general way the chronological position of a series of nine Pallava kings. Nobody who carefully reads his introductory remarks to No. 151, the Kuram grant, (p. 145 f.) will dispute the correctness of the synchronistic table on p. 11, as far as the last six kings of Mr. FOULKES' grant are concerned. Nor is any reasonable doubt possible regarding the identification of Mr. FOULKES' first two kings, Siṁhavishṇu and Mahendravarman I with the Râjasiṁha or Râjasiṁhavarman (with the *aliases* Narasiṁhapotavarman, Narasiṁhavishṇu and several hundred other titles) and his son Mahendravarman, who are named in the Kailâsanâtha inscriptions of Kâñchî. These two points being admitted, we obtain a series of nine Pallava kings who reigned between the beginning of the sixth century and the middle of the eighth. The first among them, Lokâditya-Ugradaṇḍa, was probably a contemporary of the second Chalukya king Raṇarâga, which latter belongs to the first quarter of the sixth century, because the accession of his grandson Kîrtivarman falls in A. D. 567 (*Indian Antiquary*, vol. XIX, p. 1 ff.). The fourth Pallava, Narasiṁhavarman, certainly carried on a successful war with the fifth Chalukya, Pulakeśin II, who mounted the throne about A. D. 610 and certainly ruled until A. D. 634. The sixth Pallava, Parameśvaravarman I, defeated Pulakeśin's son, Vikramâditya I, whose dates lie between A. D. 670—80, and the last, Nandivarman, suffered a well authenticated defeat at the hands of Vikramâditya's great-grandson, Vikramâditya II, between A. D. 733—747. Though it is as yet impossible to fix the limits of each reign even approximatively, Dr. HULTZSCH's discoveries furnish a solid basis, on which with the help of new documents a full chronology of the Pallavas of Kâñchî may be built up. For the present, it may be pointed out that, if Mr. FOULKES' older Pallava grant, (*Indian Antiquary*, vol. VIII, p. 167 ff.), is genuine its

four kings, the last of whom, Nandivarman, certainly ruled at Kâñchi, must be placed before Ugradaṇḍa-Lokâditya, and must belong at the very latest to the fifth century.

The new editions of the Pallava inscriptions at the Seven Pagodas of Mâmallapuram and at Sâḷuvankuppam Nos. 1—19 are likewise of considerable importance. First, Dr. HULTZSCH shows that the strings of names, incised in a very archaic alphabet on the Dharmarâja Ratha, do not refer, as Dr. BURNELL thought, to the god to whom the temple is dedicated, but to its builder, king Narasiṁha, who had, similarly to Râjasiṁha, a large number of honorific titles or Birudas. Secondly, Dr. HULTZSCH points out that, if the last inscription, No. 17, calls this same temple "the house of the illustrious Atyantakâma-Pallaveśvara", the reason must be that a later king, named Atyantakâma appropriated the work of his predecessor. In support of his view he adduces the fact that No. 17 is written in a later alphabet, very similar to that used by Râjasiṁha-Narasiṁhavishṇu and his son Mahendravarman in the Kailâsanâtha inscriptions of Kâñchî. Since the son and successor of the latter warred between A. D. 610—634 with Pulakeśin II, the inevitable conclusion is, as Dr. HULTZSCH states, that this second alphabet belongs, not, as Dr. BURNELL asserted, to about A. D. 700, but to the sixth century. Thus the "appropriation" of the Dharmarâja Ratha, (or, as I would prefer to conjecture, its final completion) and the erection of its Maṇḍapa, as well as of the Ganeśa temple and of the Râmânuja Maṇḍapa at Mâmallapuram, all of which are claimed by king Atyantakâma, happened from one hundred to one hundred and fifty years earlier than Dr. BURNELL, and after him Drs. BURGESS and FERGUSSON assumed. Though we have yet to learn who the kings Narasiṁha and Atyantakâma were and to which branch of the Pallavas they belonged, Dr. HULTZSCH's results, which are not based, like the former views, on mere guesses, make a very considerable advance towards the ultimate solution of the difficult question and are of great value for the archaeologist.

The remaining Pallava inscriptions, No. 32 on the Amarâvatî pillar and Nos. 33—34 on the pillar of the Triśirâpaḷḷi or Trichino-

poly cave, furnish a number of names of Pallava kings, who as yet cannot be placed with any certainty. The longer list in No. 32 will no doubt become important hereafter. For the present, its chief interest is, that it proves the existence of a Pallava king, who made an expedition into Northern India beyond the Ganges, and on his return visited the Buddhist establishment at Amarâvati, where he listened to a sermon and probably bestowed some benefaction on the monks residing at the sacred place. All the other inscriptions represent the Pallava kings as strict Brahmanists. The reverence, paid by this king to a heretical creed, indicates that he, and possibly other members of his family, were as great latitudinarians in religious matters, as most other Indian princes. It must not be forgotten that Dr. HULTZSCH first succeeded in deciphering completely No. 32, which had baffled the ingenuity of other distinguished epigraphists. He saw that the lines run upwards from the lower portion of the pillar. It has been found since, that the inscription on the Mahâkûṭa pillar, *Indian Antiquary*, vol. XIX, p. 1 ff., is written in the same abnormal manner.

The next three sections furnish very interesting and valuable contributions to the history of the Eastern Chalukyas, of the Cholas and of some minor dynasties, such as the kings of Vijayanagara. With the help of his five new grants, which partly belong to the Elliot Collection of the British Museum, and partly have been discovered by that indefatigable explorer of the South-Indian antiquities Mr. R. SEWELL, Dr. HULTZSCH has constructed a genealogical table of the Eastern Chalukya dynasty (p. 32) which certainly surpasses all previous ones in completeness and exactness. It also shows the order of the succession which frequently is rather irregular. It, finally, gives approximative dates, calculated for the first twenty two kings backwards from the certain date of the accession of Amma II according to the length of the reigns given in the several grants. Unfortunately, the latter vary not inconsiderably with respect to the figures for several kings and give mostly round numbers. Dr. HULTZSCH has accepted as correct those figures which are found in the largest number of grants. These are the biggest, and the result is that the

accession of the first king, Vishṇuvardhana I, has to be placed several years before that of his elder brother Pulikeśin to the throne of Vâtâpipura. Mr. FLEET has pointed out recently, *Indian Antiquary*, vol. XX. p. 1 ff., that such an assumption has great difficulties, and he has fixed the beginning of Vishṇuvardhana's reign in A. D. 615 on the strength of astronomical calculations, the correctness of which seems to be indisputable.

The last Eastern Chalukya grant and some of the Tamil inscriptions have enabled Dr. HULTZSCH to do also something for the history of the Cholas and especially to show (p. 52) that the pedigrees of this dynasty, given by former writers, contain some serious mistakes, caused by a confusion of Chola kings with homonymous princes of the Eastern Chalukya tribe. He has also given on p. 112 a genealogical table of the earlier Cholas according to the famous Leyden grant and other documents. This compilation is likewise, more complete and exact than the tables published by his predecessors. It is to be hoped that another volume of his will give us a list of the whole Chola dynasty from the beginning down to the Mahommedan conquest.

In addition to the important information regarding the political history of Southern India, the inscriptions offer numerous points of interest. A number of the Sanskrit inscriptions are of value for the history of the Kâvya literature. Some of the Chalukya grants furnish valuable details regarding the distribution of the Brahmanical schools of the Taittiriya Veda, as they name among the donees numerous adherents of the Âpastambha or Âpastamba and Hairaṇyakeśa Charaṇas. Many of the Tamil inscriptions possess a great interest for the student of the Hindu law. Thus, I may point out the curious agreement in No. 56 of the Kânarâ, Telingana and Gujarât (Lâḷa) Brahmans, settled in the kingdom of Paḍaiviḍu, who decree that after the year A. D. 1425 every parent who buys a bride for his son, or sells his daughter to a suitor, shall be liable to punishment by the king and to excommunication. The document proves that the law of Manu and Âpastamba, who declare marriages by purchase to

be null and void, had not been obeyed. The Brahmans of Paḍaivîḍu had followed the more ancient practice which is taught in the Mânava and Kâṭhaka Gṛihyasûtras and which the Vâsishṭha Dharmaśâstra calls the *mânusha vivâha,* "the marriage-rite practised by men". It may also be doubted whether the agreement had any lasting effects. For, in our days, the sale and purchase of Brahmanical brides goes on in the most unblushing manner. I myself was once asked by one of my Paṇḍits to advance 800 Rs for the purchase of a handsome and strong girl, able to do his household work. But the Tamil document proves at least that there were times, when the Brahmanical conscience awoke and an attempt was made to live according to the rules of the sacred law.

Finally, the volume and especially its Tamil section is a perfect mine of information for the ancient geography of Southern India. Dr. HULTZSCH has taken a great deal of trouble with the identification of the various places and districts mentioned, and he has been ably assisted in this respect as in the translation of the Tamil documents by his assistant Mr. V. VENKAYYA, whose services he repeatedly mentions with warm commendation.

I have already said that Dr. HULTZSCH's volume is a thoroughly good book, and I repeat that in scrupulous exactness and true philological method, it is, to say the least, equal to the best epigraphic publications. There are very few and very unimportant cases where I differ from his renderings or would suggest, as far as that can be done without facsimiles, a different reading. Thus, I would translate the first Biruda of the illustrious Narasiṁha, *prithivisâraḥ* (read *pṛithivîsâraḥ*) not by "the best on earth", but by "he who possesses the essential quality of the earth", (*pṛithivyâḥ sâra iva sâro yasya saḥ*). The *sâra* of the earth is *kshamâ* "patience", and *bhûtadhâraṇam* "the supporting of the creatures", and the epithet characterises the king as the patient supporter of the world. Again, I would take in No. 21, Verse 5, the compound *giritanayâguhagaṇasahitaḥ* to stand for *giritanayayâ guhena cha gaṇaiś cha sahitaḥ* and translate "attended by the daughter of the mountain, Guha (Skanda) and the Gaṇas", instead

of "by the daughter of the mountain and the troop of Guhas". I would also alter the translation of No. 27, Verse 2, in a similar manner. Further, in No. 33, Verse 1, I would render *pitṛikulam* not by 'her father's family', but 'by her father's dwelling', and in some other passages such as No. 35, l. 4, *maṇḍala* not by 'territory', but by 'crowd'. With respect to changes in readings, I will only point out one. It seems to me that the halting Anushṭubh verse, No. 18, 10 and No. 19, 10, may be brought into order by reading in the first line *mandira-graham*. As the Petersburg Dictionaries show, *graha* is used, especially in compounds, as a vicarious form for *gṛiha*. The value of the proposed alterations is very small, and the points, to which they refer, are such as may easily give rise to a divergence of opinions.

An excellent index makes the volume, easy to use for reference. The very small number of misprints does great credit both to Dr. HULTZSCH and to the Madras Government Press.

While heartily congratulating Dr. HULTZSCH on the success which he has achieved, I would add the request that he will endeavour to obtain from the Madras Government the sanction for publishing with one of his next volumes, facsimiles of some of the palaeographically important inscriptions. Among these I would name Nos. 24, 27, 29, 32 and 151.

April 2, 1891.

G. BÜHLER.

Le P. A. SALHANI, S. J. *Dîwân al-Aḫṭal.* Texte arabe publié pour la première fois d'après le manuscrit de St. Pétersbourg et annoté par —. Fasc. 1. Beyrouth. Imprimerie Catholique. 1891. (11 und 97 S. gr. 8. — Auch mit arabischem Titel.)

Ghijâth b. Ghauth, genannt al-Achtal, ist einer der berühmtesten Dichter der Omaijadenzeit und wird von manchen arabischen Kritikern über seine beiden Rivalen Dscharîr und Farazdaq gestellt. Für uns haben diese drei Dichter einen besonderen Werth als Illustration der Zeitgeschichte. Achtal stand in engster Beziehung zu

den Omaijaden und genoss die Gunst Mo'âwija's, Jazîd's und 'Abdalmalik's. Dass er, wie die Mehrzahl seines Stammes, der Taghlib, ein Christ war, schadete ihm nicht, sondern war eher ein Vortheil für ihn, denn er konnte so, unter dem stillen Beifall der Regierenden, viel ungescheuter gewisse Dinge berühren als ein Muslim. Ein solcher hätte z. B. kaum mit Stolz von der Entweihung des heiligen Thals Minâ durch 'Abdalmelik's Truppen (50, 4) reden dürfen. Selbst die Schmähverse auf die ‚Helfer' Muhammed's, die Medinenser, welche er als junger Mann machte, hatten keine üblen Folgen für ihn, da ihn der Kronprinz Jazîd schützte, so unbequem die Sache für dessen Vater sein mochte. Tritt Achtal nun durchweg für das Haus Omaija ein und greift dessen alte und neue Feinde scharf an, wie er denn sogar ein Lied zum Preise des etwas schwachsinnigen und feigen Prinzen 'Abdallâh b. Mo'âwija fertig bringt (76 ff.), so zeigt er doch mitunter auch dem Chalifen den Stolz des freien Arabers. So sagt er einmal: ‚Wenn die Qoraisch in ihrer Macht das nicht ändern, so kann man sich von den Qoraisch lossagen und entfernen' (11, 4). Ueberhaupt zeigt er sich durchaus als Beduine und sieht die grossen Ereignisse ganz vom Standpunkt seines Stammes an, während der Unterschied von Christenthum und Islâm dabei gar nicht in Frage kommt. In der anarchischen Zeit nach Jazîd's Tod entbrannte zwischen den Taghlib, die schon länger in der mesopotamischen Wüste südlich vom Chaboras gewohnt hatten, und den eingedrungenen Qais-Stämmen ein wilder, erbarmungsloser Krieg, und weil die syrischen Qais gleich Anfangs für Ibn Zubair Partei ergriffen hatten, so erklärten sich die Taghlib, als Feinde der Stammesgenossen jener, für 'Abdalmelik, verlangten also auch nach dessen Sieg blutige Rache an ihren Gegnern und waren sehr unzufrieden, als der verständige Fürst nicht recht darauf einging. Ihr Sprecher ist nun unser Dichter. Die Fehde und der Stammeshass waren dem Beduinen Bedürfniss geworden; dass jetzt nicht mehr die einzelnen Stämme mit einander haderten, sondern dass grimmige Feindschaft zwischen den grossen Stammesgruppen herrschte, machte die Sache für das Reich nur noch gefährlicher. Schliesslich ist dieser Zwiespalt der Araber unter einander ja die Hauptursache

gewesen, dass die Omaijaden die Herrschaft verloren und die Araber ihre Stellung als Herrschervolk einbüssten.

Achtal ist auch sonst ein echter Beduine. Die Wehmuth auf verlassenen Wohnstätten, die Schilderungen von Kameelen und wilden Eseln stehn ihm also natürlicher als andern Poeten, die das Wüstenleben weniger kennen, aber freilich ist auch er ganz Epigone und hält durchaus an der Weise der alten Dichter fest. Aber so machten es nun einmal die arabischen Dichter von Alters her; sie bewegten sich im Geleise der Vorgänger, und es kam nur darauf an, denselben Inhalt immer etwas anders auszudrücken. Der Herausgeber deutet darauf hin, wie genau Achtal sich in einem Gedichte an Labîd, in einem anderen an Ka'b b. Zuhair hält; an anderen Stellen erkennt man Nâbigha als sein Vorbild. Wenn also selbst wir noch manchmal sogar im Einzelnen die Nachahmung blos erkennen können, so müssen die alten Kenner das in noch weit grösserem Maasse gekonnt haben; aber sie empfanden dafür mit ihrer unendlich grösseren Sprach- und Stilkenntniss auch viel feiner die Originalität im Kleinen.

Das Christenthum Achtal's tritt nur selten in einzelnen Ausdrücken hervor, wie 71, 5. Viel mehr darin, dass er den Wein und die Trunkenheit mit Wonne preist. An Stellen wie 2 ff. redet sein Herz mit, und der Leser erinnert sich dabei, dass 'Alî gesagt haben soll, die Taghlib hätten vom Christenthum nur das Weintrinken. In ihrer Art vortrefflich sind auch einige Stellen, wo er als erfahrener Mann über die Weiber spricht, wie 42 ff.; allerdings hat er auch hier alte Vorbilder. Nach unsrer Anschauung ist das alles freilich nicht eben sehr christlich; doch wollen wir hinzufügen, dass sich der berühmte Hofdichter auch einmal einer strengen Kirchenbusse unterworfen hat, von der ihn — das ist wieder charakteristisch für die Zustände — der Priester, wenn auch sehr widerwillig (Agh. 7, 182 f.), auf Fürsprache eines vornehmen Hâschimiten befreite.

Einen ziemlichen Platz nimmt in Achtal's Gedichten die Polemik gegen den jüngeren Nebenbuhler Dscharîr ein. Das uns unerquickliche Gezänk zwischen diesen beiden sowie zwischen Dscharîr und Farazdaq hat für die Zeitgenossen wie für die späteren Kritiker

offenbar sehr viel Anziehendes gehabt. Dem Achtal wird übrigens nachgerühmt, dass er in seinen Schmähgedichten nie unanständig geworden sei; zieht man die Grenzen des Anstandes nicht zu eng, so mag das richtig sein.

Von sachlich interessanten Stellen erwähne ich noch die, welche die Schifffahrt auf dem Euphrat oder Chaboras betreffen (wie 52 f., 96 f.), sowie den Vers, in dem ‚die blonden Slaven' als gefürchtete Feinde vorkommen (18, 5); man hatte diese offenbar als römische Soldaten kennen gelernt.

Wright hatte die Absicht, wie die Streitgedichte Farazdaq's und Dscharîr's, so auch den Dîwân Achtal's herauszugeben; der Tod des unvergesslichen Mannes hat auch diese Absicht vereitelt. Der vielverdiente Pater Salhani ist nun in diese Lücke getreten, und wir erhalten hier das erste Heft der Gedichte des Taghlibiten, das ungefähr ein Drittel der eigentlichen Sammlung umfasst; dazu sollen aber noch Nachträge und Indices kommen, so dass wir wohl auf vier Hefte zu rechnen haben. Salhani benutzte eine Abschrift des, soweit bekannt, einzigen Codex, der den Dîwân enthält, des Petersburger. Dadurch, dass Baron v. Rosen die Druckbogen nach dem Manuscript corrigirte, ist die grösste Genauigkeit erreicht. Die Petersburger Handschrift ist alt und sehr gut. Sie gibt den Dîwân, wie ihn successive Ibn al-A'râbî, Muhammed b. Ḥabîb, as-Sukkarî und al-Jazîdî überliefert haben. Die Gedichte sind durchaus nicht alle intact; die mündliche Ueberlieferung hat dabei wohl noch eine grosse Rolle gespielt. Doch dürften die Beschädigungen mehr im Wegfall ganzer Stücke und in der Vertauschung der Versordnung als in der Entstellung des Wortlautes bestanden haben. So schroffe Uebergänge wie 28, 4 können nicht ursprünglich sein, und auch dass der Vers 8, 1 ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist, weist auf Ausfall oder Störung der Reihenfolge hin. — Natürlich ist auch der Text, wie er in der Schule festgestellt war, in der Handschrift nicht ganz ohne Fehler bewahrt, namentlich was die diacritischen Punkte und die Vocalzeichen betrifft. Schon deshalb ist es dankbar anzuerkennen, dass der Herausgeber die Varianten der Citate in den Aghânî u. s. w.

sorgfältig gesammelt hat. Mit Recht sagt er freilich, dass doch meistens die Lesarten der Handschriften den Vorzug vor den Varianten verdienen. Es bestätigt sich hier eben wieder, dass in der Regel Citate einen weniger guten Wortlaut bieten als Gesammttexte.

Salhani hat eine Anzahl Fehler entweder geradezu im Text oder in den Anmerkungen verbessert. Von diesen Verbesserungen beanstande ich nur die zu 83, 1, wo das handschriftliche لَغَيْرَ bei weitem am nächsten liegt. Ich erlaube mir nun noch einige weitere Aenderungsvorschläge: 35, 4 lies بِمُحْمِلِي. 39, 4 möchte ich لابن lesen ‚zu Gunsten des 'Othmân', da die Textlesart بابن das Gegentheil bedeuten würde, das hier durchaus nicht passt. 46, 4 lies مُلِمِّ; 55, 3 lies وصاحِبٍ (mit dem s. g. واو ربّ); 56, 1 lies الصَّجَرات; 56, 8 lies شُهْبَ. 66, 5 scheint für das erste من vielmehr الى nöthig zu sein. 88, 6 muss für حمامة ein Wort mit Pluralbedeutung stehen, also wohl حَمائِم. 90, 4 ist vermuthlich اسامةُ zu lesen (Geschlechtsname). Als Druckfehler sehe ich 81, 2 وإذا statt وإذًا und 91, 3 حازَيْنَ statt حائِزِيْنَ an. Einige wenige andere Druckfehler wird jeder Leser sofort als solche erkennen.

Die Scholien sind, wie schon Rosen angedeutet hat, dürftiger und oberflächlicher, als man bei einer so alten Tradition erwarten sollte.[1] Darum ist es sehr zweckmässig, dass Salhani mit Benützung der besten Hilfsmittel einen eigenen arabischen Commentar zu den Gedichten ausgearbeitet hat. Diese Erläuterungen leisten auch dem, der sich mit der alten arabischen Poesie einigermassen beschäftigt hat, gute Dienste. Allerdings stimme ich nicht gerade mit jedem Satze Salhani's überein und finde noch etliche Stellen in dem Gedichte, die ich trotz des Commentars nicht verstehe, selbst abgesehen von solchen, deren Text nicht in Ordnung ist; dahin rechne ich 15, 4, wo ich, wenngleich nur sehr zweifelnd, etwa تُخْفِي وراءَ الرامِيَ الغيلُ lesen möchte: ‚wo dahinten das Röhricht den Schützen verbirgt'.

Dem Hefte ist ein sehr gutes Facsimile beigefügt; es gibt dieselbe Stelle wieder, die schon in Rosen's Catalog[2] facsimilirt erschienen ist.

[1] In den Scholien lies 58, 13 والحزن für والجدد.

[2] Les manuscrits arabes de l'Institut des langues orientales. St. Pétersb. 1877.

Hoffentlich schreitet die vorzügliche Ausgabe rasch fort. Unser voller Dank gebührt dem eben so gelehrten wie fleissigen Herausgeber, sowie dem trefflichen Rosen.

Die Ausstattung ist so, wie man es an der Beiruter Imprimerie Catholique gewohnt ist.

Strassburg i. E. Mai 1891.

Th. Nöldeke.

Ludwig Abel: *Die sieben Mu'allaḳât.* Text, vollständiges Wörterverzeichniss, deutscher und arabischer Commentar (Sammlung von Wörterverzeichnissen als Vorarbeiten zu einem Wörterbuch der alten arabischen Poesie. Bd. 1). Berlin. Spemann. 1891. 8°.

Das schöne aber ferne Ziel, dem die altarabische Philologie heute zunächst zustrebt — oder wenigstens zustreben sollte — nämlich die Zusammenfassung des Wortschatzes der alten Araber, wie er uns in den Gedichten der Ǵâhiliyyah und der von der Cultur des Islâm nur unbedeutend oder, wie in den meisten Fällen, gar nicht gestreiften Beduinenrecken des ersten Jahrhunderts nach der Flucht vorliegt, kann nur erreicht werden, wenn uns das, was an solchen Gedichten erhalten ist, in kritischer Weise gesichtet, durch den Druck zugänglich gemacht und über den darin enthaltenen Wortbestand fortwährend sozusagen Buch geführt wird. Herr Dr. Ludwig Abel hat sich in der erstgenannten Beziehung bereits vor vier Jahren durch seine Ausgabe der Gedichte des 'Abû Miḥǵan[1] bethätigt und zeigt uns jetzt durch die vorliegende Publication, dass er auch in der anderen Richtung gearbeitet hat, ja er verspricht uns noch für die Zukunft Früchte dieser seiner Thätigkeit, indem er bereits ein Wörterbuch zu Ahlwardt's Ausgabe der sechs Dichter ankündigt. Das verdient jedenfalls Anerkennung, selbst wenn das Gebotene weniger gut wäre, als es in der That der Fall ist.

Abel hat für sein Debut auf dem Felde altarabischer Lexicographie die Mu'allaqât in der gewöhnlichen Siebenzahl als Object

[1] S. Nöldeke's Anzeige im 2. Bande dieser *Zeitschrift*, S. 79—82.

gewählt. Er hat — indem er zugleich praktische Lehrzwecke ins Auge fasste — den Text der selten gewordenen ARNOLD'schen Ausgabe vorausgeschickt; das ist im Allgemeinen nur zu billigen; er hätte sich aber noch grösseren Dank verdient, wenn er auch die beiden oft zu den Mu'allaqât gezählten Qaṣîden von al-'A'šâ und an-Nâbiġah ad-Ḏubyânî beigegeben hätte.

Da ABEL sich grundsätzlich jeder Textkritik enthält, so ist in dieser Hinsicht natürlich wenig zu bemerken. Ṭarafah 10 hat er unnöthigerweise die bessere Lesart حَلَّتْ بِذَاءِهَا, welche sowohl ARNOLD als AHLWARDT haben, durch أَلْقَتْ ersetzt. Im Wörterverzeichnisse sind aber merkwürdiger Weise beide vertreten — Imr. 9 hätte die richtige Lesart AHLWARDT's مِحْمَلِي statt مِحْمَلِ eingesetzt werden sollen, Imr. 10 ebenfalls AHLWARDT's Lesung: أَلَا رُبَّ يَوْمٍ صَالِحٍ لَكَ مِنْهُمَا. — Das Schmerzenskind unter den sieben Qaṣîden, die des Imru'ulqais, wird bei dem zerrütteten Zustande, in welchem sie uns überliefert ist, dem Verständnisse — und zwar nicht blos dem des Schülers — stets die grössten Schwierigkeiten bereiten, und so wenig befriedigend die Recension ist, welcher ARNOLD folgt, so können doch jedenfalls auch AUG. MÜLLER's und AHLWARDT's Verbesserungsvorschläge nicht den Anspruch endgiltiger Lösungen erheben. ABEL fühlte sich daher mit Recht nicht bemüssigt, jene zu Gunsten einer von diesen aufzugeben oder gar sich selbst in langwierige kritische Untersuchungen einzulassen, die ja bei der Lage der Dinge doch auch kein wirklich abschliessendes Ergebniss liefern konnten. Für Schulzwecke werden eben immer die Qaṣîden des Ṭarafah oder Zuhair, oder das prächtige Prahlgedicht des 'Amr ibn Kulṯûm vorzuziehen sein. In Hinsicht auf jene Zwecke hat ABEL am Schlusse des Bandes kurze Anmerkungen, meist dem Commentar der ARNOLD'schen Ausgabe entnommen, beigegeben.

Was den Haupttheil des Buches, das Wörterverzeichniss, betrifft, so zeugt dasselbe von emsiger und recht sorgfältiger Arbeit. Sehr zu loben ist, dass bei jedem Artikel (mit Ausnahme der allergewöhnlichsten Wörter) sämmtliche[1] Belegstellen angeführt sind

[1] Mir ist als Auslassung nur die Belegstelle Imr. 1 bei بَكَى aufgefallen.

und es wäre sehr zu bedauern, wenn Abel seine in der Vorrede angedeutete Absicht ausführend in den späteren Bänden der Sammlung in dieser Hinsicht eine Aenderung eintreten liesse. Auch die Anordnung der Wörter ist mit Rücksicht auf den Gebrauch durch den Schüler im Ganzen und Grossen zweckmässig; nicht einverstanden bin ich damit, dass auch die Plurale in eigenen Absätzen herausgerückt sind, wie z. B. مَطِيَّةٌ Reitthier und darunter مَطِيٌّ Reitthiere, oder مَلِكٌ König, darunter أَمْلَاكٌ Könige und noch einmal herausgerückt مُلُوكٌ Könige. Bei مِثْلٌ ist der Pl. أَمْثَالٌ durch den Absatz أَمْثُلٌ von seinem Singular getrennt. Daran wird aber nicht einmal consequent festgehalten: z. B. sind bei طَلَلٌ und طَعِينَةٌ die Plurale unter einem Absatze mit den Singularen angeführt, dagegen aber unmittelbar über dem zweiten Beispiele ظَبْيٌ und der Pl. ظِبَاءٌ als gesonderte Artikel; auch mit der Trennung der weiblichen von der männlichen Form, z. B. bei أَزْهَرُ und زَهْرَاءُ, أَصْفَرُ und صَفْرَاءُ kann ich mich nicht recht befreunden.

Die Bedeutungen der Wörter sind im Allgemeinen zutreffend angegeben; wenigstens habe ich unter einer grossen Anzahl von Stichproben nur verhältnissmässig wenig auszusetzen gefunden. Z. B. heisst بَرَى nicht ‚sich entgegenstellen' sondern ‚entgegengehen' oder noch besser ‚begegnen'. Die Stelle Ṭarafah 13 ist zu übersetzen: ‚(Eine Kamelin), welche dahineilt, als ob sie eine schnelle (Strausshenne) wäre, welche einem schwachbefiederten (nicht schwachbehaarten), aschgrauen Strauss begegnet (und vor ihm davonläuft.)' — أَحْقَبُ ist nicht ein Wildesel ‚mit weissem Male auf den Hüften', sondern einer, der in der Zwerchfellgegend ein weisses Band hat. Vgl. den Commentar bei Arnold zu L. 25 und meine Ausgabe von al-'Aṣma'î, *K. al-wuḥûš*, Z. 56. — Bei مُعَوَّلٌ hätte es gegolten, sich zwischen den beiden von den Commentatoren angegebenen Bedeutungen zu entscheiden. غَالَ mediae و heisst ‚das Mass überschreiten' (ursprünglich vielleicht: ‚Ein Kamel schlecht beladen, so dass die Ladung aus dem Gleichgewicht kommt', dann von der Wage, die durch die Ueberlast aus dem Gleichgewicht geräth). عَوَّلَ ist die Intensivform und bedeutet: ‚übermässig, unmässig sein' und besonders

‚sich übermässigem Jammer hingeben'. عَالَ mediae ى bedeutet ‚arm, bedürftig sein'; die Intensivform عَيَّلَ mit der Nebenform عَوَّلَ heisst: ‚sich und die Seinen kümmerlich fortbringen' und auf fremde Hilfe angewiesen sein', in weiterer Entwickelung ‚um Hilfe bitten' und schliesslich ‚Vertrauen zu (على) jemandem haben'. An der Stelle Imr. 6 kann diese letztere Bedeutung nicht wohl gemeint sein. Die Freunde sprechen zu dem Weinenden (V. 5): ‚Richte dich nicht zu Grunde vor Betrübniss, sondern gib dich zufrieden!' Er darauf (V. 6): ‚Mein (einziger) Trost ist es, Thränen zu vergiessen.' Dann besinnt er sich eines besseren und sagt: ‚Aber ist denn eine verwehte Lagerspur der Ort, sich so übermässigem Jammer hinzugeben? (V. 7.) (Das ist doch nicht das erste Mal, dass du eine Trennung überstanden hast) so wie du es gewöhnt bist von früher, wie bei der 'Umm al-Ḥuwairiṯ und ihrer Nachbarin, der 'Umm ar-Rabâb in Ma'sal u. s. w.' Die Bemerkung ABELS ‚sc. ich meine doch' ist daher unrichtig. — In einigen Fällen wäre eine präcisere Uebersetzung wünschenswerth gewesen: z. B. يُخْرِجُ الدَّاءَ الدَّفِينَا (Am. 39) ‚bringt die verhehlte Krankheit an den Tag' — يَعْتَلِينَا (Am. 36) möchte ich statt mit ‚emporragen' übersetzen: ‚(Schwerter), welche von oben herabfallen (auf die Köpfe der Feinde)' (die Form VIII = Pass. von I). — Die Bedeutung ‚anhaltend' für وُقُوفٌ (I. 5) ist undeutlich. Der Vers ist zu übersetzen: ‚Daselbst sprechen meine Gefährten, während sie ihre Reitthiere bei mir beharrlich stehend festhalten etc.'. Der Dichter will durch die Wahl dieses Wortes, um die Grösse seines Schmerzes zu schildern, andeuten, wie lange und eindringlich die Freunde ihm zureden müssen.

Von Druckfehlern ist mir bei flüchtiger Durchsicht nur einer, 'Amr 41., aufgefallen, wo يَلِينَا statt يلنيا zu lesen ist. S. 175, Z. 16 ist durch einen lapsus calami ‚ist' anstatt ‚sind' stehen geblieben.

Das ist alles, was ich über ABEL's neuestes Buch zu bemerken habe. Jedenfalls aber verdient diese nützliche Publication Dank und Anerkennung.

Dr. RUDOLF GEYER.

Strzygowski Josef, Dr. *Byzantinische Denkmäler.* I. Das Etschmiadzin-Evangeliar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravennatischen und syro-ägyptischen Kunst. Mit 18 Illustrationen im Text und acht Doppeltafeln. Wien. Mechitharisten-Congregation. 1891. 4°. VIII. 127 SS.

Obgleich die vorliegende Publication in das Fach der Kunstgeschichte gehört, so müssen wir sie dennoch wegen ihrer Wichtigkeit für die Culturgeschichte Armeniens in den ersten Jahrhunderten seiner Christianisirung an dieser Stelle einer Besprechung unterziehen.

Den Gegenstand der Untersuchung bildet die Handschrift der Bibliothek des Klosters Edžmiatsin,[1] welche der *Մայր ցուցակ* auf S. 16 unter Nr. 222 folgendermassen beschreibt: *Աւետարան երկաթագիր մեծագիր փրղոսկեայ կազմիւ գրեալ 'ի մագաղաթի 'ի ստոյգ եւ 'ի հին օրինակաց 'ի վայելումն տեառն Ստեփաննոսի շինողի եւ նորոգողի նորավանք անուանեալ 'ի տէրութեան Աթաբակ Աշտկցին 'ի հայրապետութեան Գրիգորի, Գուրճեորդի Վահրամն գնեալ ընծայեալ է 'ի մաղարդավանս սրբոյն Ստեփաննոսի Նախավկայի 'ի Յովհաննիսէ, 'ի թուին Հայոց ՆԼԸ, 989, ըստ թուին Հռոմոց ՉԽԸ, յիսմայելական բռնակալութենէն ՁՀԹ, 'ի սկիզբն 'ի վերջն գտանի յիշատակարան։*

Diese in ihrer ganzen Fassung sonderbare Angabe stimmt in Betreff der Jahreszahlen nicht ganz mit der Subscription überein, welche folgendermassen lautet: *գրեցաւ յամի թուոյ հայազանց ՆԼԸ, եւ ըստ թուոյ հոռոմի ՉԽԸ, յիսմայէլական բռնակալութեան ՅՀԹ։*

Darnach wurde die vorliegende Evangelien-Handschrift im Jahre 438 der armenischen Zeitrechnung (= 989 n. Chr.), im Jahre 742 oder 748 der Griechen (was 1026, respective 1032 n. Chr. ergäbe), im Jahre 379 der Hidschra (= 989 n. Chr.) geschrieben. Die Angabe in Betreff der muhammedanischen Zeitrechnung, deren Richtigkeit Dr. Strzygowski Anfangs bezweifelte (S. 20), da, wie er meint,

[1] Der Verfasser schreibt Etschmiadzin, er hätte aber in Uebereinstimmung mit dem System der von ihm gewählten Transscription Edžmiatsin oder Edschmiatsin schreiben sollen. *Էջմիածին* bedeutet nicht ‚Herabkunft des Eingebornen' (S. 2) sondern ‚es stieg herab der Eingeborne'.

dieselbe das Jahr 1001 n. Chr. ergäbe, stimmt mit der armenischen Jahreszahl überein, da ja das muhammedanische Jahr ein Mondjahr, mithin kürzer als unser Sonnenjahr ist; dagegen ist die Angabe in Betreff der griechischen oder Diocletianischen Zeitrechnung (der sogenannten Aera martyrum) entschieden falsch, was schon daraus hervorgeht, dass der Edžmiatsiner Մեր տումարն Հոլ, die mitgetheilte Subscription dagegen Հոլ angibt. Wahrscheinlich muss Ձլ (705) gelesen werden.[1]

Die Handschrift wurde mithin im Jahre 438 = 989 nach guten und alten Vorlagen von einem gewissen Johannes für den Mönch Stephannos geschrieben, einen Neffen des Gründers des Klosters Norawanq (Նորավանք) in der Provinz Wajotsh-dzor (Վայոց ձոր), von welchem Stephannos Siunetshi in seinem Werke պատմութիւն տանն սիսական[2] (ed. EMIN. Moskau 1861, S. 179) berichtet. Die Handschrift war für den Gottesdienst auf dem Altare bestimmt. Trotz dem auf die Wegnahme der Handschrift gesetzten Fluche wurde dieselbe doch weggenommen und einem anderen Kloster geschenkt. Auf fol. 9 findet sich nämlich die Notiz, dass im Jahre 622 (= 1173 n. Chr.) unter der Regierung des Athabek Eltkuz, als Gregor (IV, 1173—93) Katholikos war, Gurdži, der Sohn des Wahram, das Evangeliar gekauft und dem Kloster Makard (Mayard?) des heil. Protomartyrs Stephannos geschenkt habe.

---

[1] Das in der Note 1 auf S. 20 aus Michael Asori mitgetheilte Factum ist richtig, wie ich es dem Verfasser mitgetheilt habe. Auf S. 93 seiner Chronik Jerusalem 1871 schreibt Michael ‚im Jahre 315 der syrischen Zeitrechnung (երբ Նոյեան Նեղեսաւան ի թուին Ասորոց) wurde Christus geboren' und auf S. 256 bemerkt er ի ՊՀԵ՝Ն 871 թուին Ասորոց սկիզբն է թուականիս Հռոմոց, was in der That 871 — 315 = 556 ergibt.

[2] Man darf diesen Titel nicht mit ‚Geschichte des Hauses Sisakan' übersetzen, wie es so S. 20 geschieht, sondern es muss heissen ‚Geschichte des Hauses Sisak's', oder ‚Geschichte des Landes Sisakan' vgl. S. 8: Արդ սկսեալ նորոգութիւնս այս ի նախնոյն Մովսէսէ երէցէն Խորենացւոյ պատմութեանն զսէրութիւնն սրդիք ի Նոյէ եւ բազում ժամանակք: und Moses Chorenatshi. Geschichte. I, 3: Ասա բնակեալ Մասիս, ընտ չինութեամբ զաշխարհս բնակութեան իւրոյ. եւ զաշխարհն կոչէ իւրով անուամբ Մասիս զի զարդ յատակագոյն էր Մասեան կոչեն:

Durch diese Erläuterungen dürfte nun die überaus nachlässige und wirre Beschreibung unserer Handschrift im Մայր ցուցակ den Armenisten einigermassen klar geworden sein.

Ob der Evangelien-Handschrift selbst ein bedeutender philologischer Werth zukommt, ist uns nicht bekannt; das Interesse, um dessenwillen der Verfasser der vorliegenden Monographie die Untersuchung angestellt hat, gründet sich nicht auf den Text, sondern auf den Einband und die der Handschrift angefügten Miniatur-Malereien.

Der Einband der Edžmiatsiner Evangelien besteht nämlich aus Elfenbein-Diptychen, welche, wie der Verfasser durch Vergleichung mit dem in dieser Richtung vorhandenen Material nachweist, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in Ravenna entstanden sind. Dass diese Arbeit auf das Abendland zurückgeht, davon kann sich Jedermann durch eine Betrachtung der Tafel I selbst überzeugen.

Die am Anfange und Ende der Handschrift eingefügten Miniaturen sind nicht etwa — wie man erwarten möchte — byzantinischen, sondern syrischen Ursprungs. Auch für dieselben setzt der Verfasser, gestützt auf Vergleiche mit sicher datirten Denkmälern, den Anfang des sechsten Jahrhunderts an.

Darnach wurden Einband und Miniaturen einem alten, wahrscheinlich vermorschten Manuscript entnommen und zur Ausschmückung des im Jahre 989 geschriebenen, für den Gottesdienst bestimmten Evangeliars verwendet. Uns Armenisten interessiren vor allem die syrischen Miniaturen und die daran sich anschliessenden Untersuchungen, insofern sie auf die Culturgeschichte der ersten christlichen Zeit Armeniens und die damit im Zusammenhang stehende Frage über den Ursprung der armenischen Schrift ein Licht zu werfen geeignet sind.

Die Entwicklung der armenischen Kunst, speciell der Malerei fällt in eine sehr späte Zeit. Die Armenier waren in der letzteren Beziehung ganz vom Auslande abhängig. Dass die Armenier noch im achten Jahrhundert keine einheimischen Künstler hatten, beweist eine Stelle des sogenannten Wrthanēs, auf welche Erzbischof Dr. Arsen Aidynean den Dr. Strzygowski aufmerksam gemacht hat. Es heisst nämlich dort: ‚einem Jeden ist klar, dass ihr (Ikonoklasten) lügt,

weil ja bis heutzutage Niemand in Armenien ein Bild anzufertigen wüsste, man vielmehr die Bilder von den Griechen brachte, von welchen wir überhaupt alles haben.' — Es war dies die Zeit der vom arabischen Chalifen eingesetzten Ostikane, denen bekanntlich die Zeit der byzantinischen Kürapalaten (կուրապաղատ) vorangegangen war. Während dieser Zeit sowie in jener der letzten sasanidischen Marzpane war Armenien culturell von Byzanz vollkommen abhängig. Dagegen stand es in der Zeit der ersten Marzpane sowie während der Regierung der letzten arsakidischen Scheinkönige ganz unter persischem, respective syrischem Einflusse.

Dass der syrische Einfluss damals, wo die persischen Könige das armenische Volk den glaubensverwandten Griechen ganz entfremden[1] und es für den Culturkreis des Orients gewinnen wollten, ein sehr bedeutender war, das kann man an mehreren Stellen der Geschichtswerke von Moses Chorenatshi und Ɣazar Pharpetshi deutlich lesen. — Mit der Frage, welcher Einfluss unter den letzten arsakidischen Königen der massgebende war — es kann hier nur an den byzantinischen oder syrischen gedacht werden — hängt die Erledigung der wichtigsten Frage der armenischen Culturgeschichte, nämlich der Erfindung der einheimischen Schrift durch Mesrop zusammen. Ich habe bereits in zwei Aufsätzen, welche über das Verhältniss der alten sogenannten Daniel'schen Schrift zu jener Mesrop's handeln (diese *Zeitschrift* II, 245 und IV, 284) gezeigt, dass man nicht an eine griechische, sondern an eine syrische Quelle für Daniel's, mithin auch für Mesrop's Schrift zu denken habe. Die Richtigkeit dieser Ansicht wird durch mehrere Stellen des Geschichtswerkes von Moses Chorenatshi bestätigt. Moses erzählt III, 47, dass nach dem Tode Aršak's II. Meružan mit einem grossen persischen Heere in Ar-

[1] Zur Verminderung des früher bestandenen griechischen und zur Erhöhung des syrischen Einflusses trug auch der Umstand bei, dass die armenische Kirche auf dem Concil von Waɣaršapat im Jahre 366 von der Bevormundung der griechischen Kirche sich befreite, indem von da an der Patriarch nicht mehr vom Erzbischof von Cäsarea, sondern von den Bischöfen der Nation selbst eingesetzt wurde. (Erzbischof Abel Mechitharean. Պատմութիւն ժողովոյ Հայաստանեաց եկեղեցւոյ. Waɣaršapat. 1874. S. 35).

menien einrückte und die griechischen Bücher verbrennen liess. *Եւ զորս միանգամ գիրս գտանէր՝ այրէր, եւ հրաման տայր մի՛ ուսանել զդպրութիւն յունարէն, այլ պարսիկ. եւ մի՛ ոք իշխեսցէ յոյն խօսել կամ թարգմանել.* — Aus III, *ծբ* erfahren wir, dass man in der Kanzlei des Königs Wṙamšapuḥ der persischen (Pahlawi-) Schrift sich bedient habe, *քանզի պարսկականաւն վարէին գրով.* — Aus III, *ծգ* geht hervor, dass die Geistlichkeit in ihrer theologischen Bildung ganz von den Syrern abhängig war: *եւ գտանէ զմեծն Սահակ թարգմանութեան պարապեալ յասորւոյն՝ յոչ լինելոյ յունին: Քանզի նախ 'ի Մերուժանայ այրեալ լինէին ընդհանուր աշխարհիս յոյն գիրք. դարձեալ 'ի բաժանել զաշխարհս Հայոց չտային պարսիկ վերակացուքն յոյն ուսանել դպրութիւն ումեք յիւրեանց մասինն, այլ միայն ասորի:* — Die feindselige Haltung der unter griechischer Herrschaft stehenden Armenier gegenüber der Erfindung Mesrop's, wie sie III, *ծէ* erzählt wird, ist vollkommen unbegreiflich, wenn die armenische Schrift aus der griechischen Cursivschrift gebildet worden wäre, dagegen begreift sie sich leicht, wenn ihr ein syrisches Alphabet zu Grunde lag.[1] — Aus Γazar Pharpetshi (Ausg. von 1793) S. 25 erfahren wir, dass man in der Kanzlei des armenischen Königs in syrischer und griechischer Schrift schrieb: *ասորի եւ յոյն գրով վճարէին յաջնժամ զգործ թագաւորին Հայոց արքունի դպիրքն.* S. 26 wird die beklagenswerthe Abhängigkeit der armenischen Geistlichkeit von der syrischen Wissenschaft geschildert: *տրտմէր երանելին այրն Մաշթոց տեսանելով զմեծաջանն ծախս մանկանցն Հայաստան աշխարհիս: Որք բազում թոշակօք եւ հեռագնաց ճանապարհօք եւ բազմաժամանակեայ*

---

[1] Die sogenannte Daniel'sche Schrift, auf deren Grundlage Mesrop sein Alphabet aufbaute, stammt nach Moses Chorenatshi in Uebereinstimmung mit Γazar Pharpetshi und Wardan aus älterer Zeit (vgl. III, *ծբ: վաղնջուց գտեալ նշանագիր ասորւոց*) und geht nach dem III, *ծգ* Erzählten auf das Archiv von Edessa zurück. Wenn die Mesrop'sche Schrift aus dem Griechischen stammt, dann ist die Stelle III, *ծգ: փոխադրելով զհայերէն աթուռթայսն ըստ անայթաքութեան սիւղաբայից հելլենացւոց* vollkommen unbegreiflich. Ueberhaupt scheint Mesrop nach dem was Γazar Pharpetshi S. 29 über ihn und Saḥak berichtet, vom Griechischen wenig verstanden zu haben. Wahrscheinlich hat er in seiner frühesten Jugend eine griechische Schule besucht, später aber sein Wissen in dieser Richtung nicht be- [illegible]

դեգերմամբք մաշէին զաւուրս իւրեանց 'ի դպրոցս ասորի գիտութեան. քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարդացմունք գրոց ասորի ուսմամբ վարէին, 'ի վանորայս եւ յեկեղեցիս յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, յանլրութենէ լեզուին ասորոյ։ — Und auf S. 30 wird die Freude beschrieben, welche sich in Folge der Erfindung Mesrop's des Volkes bemächtigte, als man von den Fesseln syrischer Wissenschaft sich befreit sah: քանզի ամենայն անձն յորդորեալ փափաքէր յուսումն հայերէն գիտութեան. որպէս 'ի խաւարէ յասորի տանջանացն զերծեալք 'ի լոյս՝ խնդային. — Alle diese Stellen zeigen uns deutlich, wie mächtig der syrische Cultur-Einfluss damals in Armenien war. — Und da das syrische Element von den persischen Königen protegirt wurde, so dürfen wir uns nicht darüber wundern, dass nach der Absetzung des Patriarchen Saḥak zwei Syrer, nämlich Brgišoh (Բրգիշոյ) und Šamuēl (Շամուէլ) in den Jahren 429—440 die Stelle des Katholikos einnahmen (vgl. Ґazar Pharpetshi S. 46 und 47).

Alle diese Angaben der beiden Historiker in Betreff des syrischen Einflusses auf die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte — es war dies die Zeit seiner grössten Erniedrigung vom politischen, dagegen die Zeit seiner höchsten Blüthe vom literarischen Standpunkte — bekommen durch die Untersuchung der Miniaturen des Edžmiatsiner Evangeliars eine neue kräftige Stütze. Wir wollen hoffen, dass die Kunsthistoriker vom Fach gegen die Beweisführung des Verfassers nichts Wesentliches einzuwenden haben.

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Dr. FÜHRER's *Excavations at Mathurâ.* — Since I wrote my last note on the *Excavations at Mathurâ, ante* vol. v, p. 59, Dr. FÜHRER has sent me four more packets with impressions of upwards of forty new Jaina inscriptions, found during January and February 1891, as well as some very interesting notes on his archaeological discoveries.

His newest epigraphic finds possess as great a value as the former ones. While the inscription, published *ante* p. 60, proved the existence of a very ancient Jaina Stûpa, two among those received of late teach us something regarding the age of the Jaina temples at Mathurâ.

On a beautifully carved Toraṇa there is a brief dedication in characters which are a little more archaic than those of Dhanabhûti's inscription on the gateway of the Bharhut Stûpa. More archaic are (1) the letter *da* and the vowel *î*, which exactly resemble those of Aśoka's inscriptions, and (2) the position of the Anusvâra, which stands, as in Aśoka's edicts, after the letter to which it belongs. Dhanabhûti dates his inscription during the reign of the Śuṅgas and thus indicates that he was their vassal (*Indian Antiquary*, vol. XIII, p. 138). He must be placed on this account at the latest somewhat after the middle of the second century B. C. For, though the Śuṅga dynasty existed much longer, its power seems to have been restricted in later times to the eastern districts north of the Ganges. Dr. FÜHRER's inscription may, therefore, be assigned to about 150 B. C. It is written in an ancient Prakrit dialect, which preserves the letter *r* in compound consonants, discards the use of lingual *ṇa*, and forms the genitive of

a-stems both in *âsa* and *asa* i. e. *assa*. In the last word, the nominative appears at the end of the first part of a compound instead of the stem. Its text runs as follows: *Samanasa Mâharakhitâsa âṁtevâsiṁ Vachhîputrasa s[r]âvakâsa Utaradâsak[â]sa pâsâdo-toraṇaṁ[.]*

"An ornamental arch of the temple *(the gift)* of the layman Uttaradâsaka, son of the *(mother)* of the Vâtsa race *(and)* pupil of the ascetic Mâgharakshita."

The second inscription, which is incised in two lines on an oblong slab, gives us directly the name of the founder of one of the Kankâlî temples. It says: —

L. 1. *Bhadata-Jayasenasya âṁtevâsiniye*

L. 2. *Dhâmaghoshâye dâṇaṁ pâsâdo[.]*

"A temple, the gift of Dharmaghoshâ, the female disciple of the venerable Jayasena."

Its characters do not differ much from those used in the earliest inscriptions of the Indo-Skythic kings. The subscribed *ya* has, however, its ancient form consisting of three upright strokes. The language seems to be the mixed dialect, as the genitive *Jayasenasya* has the Sanskrit termination, while three other words show Prakrit endings. I would therefore assign this document to the period immediately preceding the Indo-Skythic times and assume that it was incised about the beginning of our era.

As two temples have been discovered under the Kankâlî Tila, the natural inference from these two inscriptions would be that one of them was built before 150 B. C. and the other, that of Dharmaghoshâ, considerably later. Unfortunately another discovery of Dr. FÜHRER's necessitates a modification of this assumption. Several sculptures, which he has found of late, show that the Jainas of the Indo-Skythic period used older materials for their votive statues and pillars. Thus, a pilaster with an Indo-Skythic inscription, has been cut out of the back of an ancient naked Jina. Again, a small statue with a probably older inscription has been cut out of the back of a carved panel, which likewise bears an inscription on the obverse. Under these circumstances the Toraṇa with its very archaic inscription proves only

that a Jaina temple existed at Mathurâ before 150 B. C., but not that one of those particular temples under the Kankâlî Tîla goes back to so early times. For, the ancient Toraṇa may have been taken from some other shrine.

A third inscription, which is incised on a slab representing a royal lady surrounded by several maidservants, makes us acquainted with a new era, and is interesting in other respects:

L. 1. *Namo arahato Vardhamânasa*

L. 2. *Svâmisa mahakshatrapasa Śoḍâsasa saṁvatsare* 40 (70?) 2 *hemaṭamâse* 2 *divase* 9 *Haritiputrasa Pâlasa bharyâye sama[na*]sâvikâye*

L. 3. *Kochhiye Amohiniye sahâ putrehi Pâlaghoshena Poṭhaghoshena Dhanaghoshena Âyavati pratithâpitâ prâya — — —*[1]

L. 4. *Âryavatî arahatapujâye[.]*

"Adoration to the Arhat Vardhamâna! In the year 42 (72?)[2] of the Lord, the Great Satrap Śoḍâsa, in the second month of winter, on the 9th day, an Âyavatî was dedicated by the lay-disciple of the ascetics, Amohinî of the Kautsa race, wife of Pâla, the son of the *(mother)* of the Hârîta race, together with her sons Pâlaghosha, Proshṭhaghosha *(and)* Dhanaghosha . . . the Âryavatî *(is)* for the worship of the Arhat."

The Lord and Great Satrap Śoḍâsa, during whose reign this slab was dedicated, is already known from No. 1 of Sir A. CUNNINGHAM'S collection of Mathurâ inscriptions, *Arch. Surv. Rep.*, vol. III, plate XIII and p. 30 where his name is, however, misspelt in the transcript and given as Saudâsa. Sir A. CUNNINGHAM'S inscription has no date according to years, but gives, after the name in the genitive, the unintelligible syllables *gaja*, which probably are meant for *raje* "during the reign". On the evidence of his coins, which imitate one

[1] Remnants of three letters are visible, which I have not yet been able to decipher.

[2] The first figure is expressed by the peculiar cross which Sir A. CUNNINGHAM reads every where as 40. I have stated in my article in the *Epigraphia Indica* the reasons, why I believe that it was also used for 70.

struck by Azilises, Sir A. CUNNINGHAM places Śoḍâsa about 80—70 B. C., and conjectures that he was son of the Satrap Rajubula. Though the precise date, assigned to Śoḍâsa by Sir A. CUNNINGHAM, may perhaps be disputed, it is yet certain that he ruled before Kanishka and his successors. Hence, Dr. FÜHRER's inscription proves that an era, preceding that of the Indo-Skythians, was used at Mathurâ. This discovery makes the dates of those inscriptions, which show no royal names, exceedingly doubtful, especially as the characters of Śoḍâsa's inscriptions hardly differ from those of Kanishka's and Huvishka's times.

The second point of interest, which Śoḍâsa's new inscription offers, is the word *Âyavati* or *Âryavatî*. This is evidently the name of the royal lady represented in the sculpture. As her image was set up "for the worship of the Arhat", it follows that she played a part in the Jaina legends. My endeavours to identify her in the Jaina scriptures, which have been assisted by Professors LEUMANN and JACOBI, have had hitherto no success. But a fuller exploration of the Uttarâdhyayana and similar works, which allude to numerous stories, will no doubt finally allow us to trace her.

Three among Dr. FÜHRER's new inscriptions furnish also fresh information regarding the subdivisions of the Jaina monks. One in very archaic characters, not younger than the Indo-Skythic period, and dated Saṁvat 18, mentions very distinctly a *Vachchhaliya* Kula. The Kalpasûtra names two *Vachchhalijja* Kulas, one in connexion with the Châraṇa, *recte* Vâraṇa, Gaṇa and one belonging to the Koḍiya Gaṇa. In the inscription nothing remains of the name of the Gaṇa except the syllable *to* preceded by an indistinct sign. As the latter looks more like a remnant of *ya* or *yâ* than of *ṇa* or *ṇâ*, I infer that the Vachchhalijja Kula of the Koḍiya Gaṇa is meant. If that is the case, all the Kulas and Śâkhâs of this school, mentioned in the Kalpasûtra, have been identified in the inscriptions.

Another very archaic undated inscription which begins with an invocation of divine Usabha i. e. the first Tîrthaṁkara Ṛishabha, names the Vâraṇa Gaṇa and the *Nâḍika*, or perhaps *Nâdika* Kula. The Kalpasûtra has no exactly corresponding name. But its *Mâlijja*

Kula may be a mistake for *Nâlijja,* which latter would correspond to *Nâḍiya* or *Nâḍika.* I may add that, though the greater part of the name of the Śâkhâ has been destroyed, one half of its first letter is visible. The character seems to have been *sa,* and, if that is correct, the name was no doubt *Saṁkâsiyâ.* The third, rather modern looking, inscription ascribes to the Vâraṇa Gaṇa an *Ayyabhyista* Kula. There is nothing in the Kalpasûtra to explain this very curious form, which however may contain a mistake, especially as the compound *Ayyabhyista-kulato* differs from the wording usually found in the descriptions of the schools. In addition to these new names, the inscriptions contain a good many of those which have already been identified. They name also a good many monks and nuns, with longer or shorter spiritual pedigrees, some of whom occur likewise on the documents already published.

There is, further, some additional evidence for the worship of the twenty-four Tîrthaṁkaras. The occurrence of "divine Usabha" has already been noticed. An archaic inscription speaks of a statue of the Arhat *Parśva* i. e. Pârśvanâtha, and one in very ancient characters contains the words *bhagavâ Nemiso* i. e. the divine lord Nemi. This latter one is incised, according to Dr. FÜHRER's notes, on a panel, bearing a very curious relievo. The principal figure is a Buddhalike, clothed male *with a goat's head.* He is seated on a throne and surrounded by several women, one of whom carries a child in her arms. Here we have evidently another illustration of a Jaina legend.

Dr. FÜHRER has again found a large number of sculptures, some of which he declares to be beautifully finished and of great artistic merit. One relievo on the doorstep of one of the temples, possesses apparently a considerable archaeological interest. It represents a Stûpa which is being worshipped by Centaurs and Harpies, or, as the Hindus would say, by Kiṁnaras and Garuḍas or Suparṇas. Centaurs have been found on the Buddhist sculptures at Bharhut and at Gayâ. Mathurâ has furnished in former times the well known Silenus groups and the Hercules strangling the Nemean lion. This new find is an-

other piece of evidence showing the influence of Hellenistic art among the Hindus of the last centuries before our era.

In his last letter Dr. FÜHRER states that he expects to finish the excavation of the Kankâlî Tîla in about three weeks. I have not heard since that he has really come to end of his labours, and it is not improbable that I may have to report soon of other discoveries. But, even at present, the results of his work in 1890/91 far surpass those of other years, and there is very good reason for congratulating him on the important additions to our knowledge of Indian history and art, which we owe to his energy and perseverance.

April 9, 1891.

G. BÜHLER.

Das Alter der babylonischen Monatsnamen. — Die Aussprache der babylonischen Monatsnamen lernen wir durch ⊕ 116 (HAUPT, *ASKT.* 64) kennen. Diese Bezeichnungen sind auch sicher zur Zeit des assyrischen und neubabylonischen Reichs gebraucht worden, was ja schon aus dem Umstande hervorgeht, dass sie die Juden mit aus dem Exil gebracht haben. Ob das aber in alter Zeit ebenso war, ist sehr fraglich.

In den altbabylonischen Contracten werden bei den Datirungen die Monatsnamen gewöhnlich ideographisch geschrieben. Die ideographische Schreibung unterscheidet sich von der späteren nur dadurch, dass die Ideogramme immer ganz ausgeschrieben werden, während man sich später bekanntlich Abkürzungen bedient; also *ITU BARA-ZAG-GAR, ITU GUD-SI-DI* etc.

Allein zuweilen sind die Monatsnamen auch phonetisch geschrieben, und die uns überlieferten Lesungen stimmen durchaus nicht mit den späteren überein:

1) *V. A. Th.* 707, 5: *i-na arach Zi-bu-tim ûm 21KAN ŠU-BA-AN-TI arach Su-lu-nu-um ûm 21KAN i-la-ak* = ‚im Monat Zibutu, Tag 21 hat er genommen, im Monat Sulunu, Tag 21, wird er gehen etc.'.

2) *V. A. Th.* 700 lautet die Unterschrift: *arach Si-a-bi (od. ga?)*

3) Ferner wird der Monat dûr ^{an} Rammân öfter erwähnt (*V. A. Th.* 974, 11; vgl. *W. Z. K. M.* IV, 304; *V. A. Th.* 865, 13; 974, Rev. 1).

4) Auch in der häufig sich findenden Bestimmung *ina* ^{arach} *šandutim NI-LAL-E* (*V. A. Th.* 714, 760, 782 etc.) wird Šandutu als Monat zu verstehen sein. Jedoch ist dieser Fall nicht so sicher wie die andern.

5) Ausschlaggebend ist *V. A. Th.* 646, 647. Auf dem äusseren Täfelchen lautet die Datirung: ^{ITU} *BARA-ZAG-GAR UD 1*^{KAN}, während dieser Stelle innen entspricht: ^{arach} *ra-bu-tim ûm 1*^{KAN}. Die alten Babylonier hatten also einen dem späteren Nisan entsprechenden Monat, den sie Rabûtu nannten.

Die später gebrauchten Monatsnamen sind fast ausschliesslich nicht semitisch, sondern, wie ja schon ihre Bildung verräth, von einem anderen Volksstamme übernommen und haben erst allmählig die echt semitischen Bezeichnungen verdrängt.

Die neuen Namen werden indess schon recht früh sich in Babylon eingebürgert haben, schon aus dem Grunde, weil ⊕ 116 (s. o.) zur Serie *ana ittišu* gehört, die nicht viel später als zur Zeit Hammurabis verfasst sein kann (cfr. *W. Z. K. M.* IV, 301 sqq.). Ausserdem beweist diese Thatsache auch der altbabylonische Contract *V. A. Th.* 1026, der datirt ist: ^{arach} *A-ia-rum ûm 12*^{KAN},[1] also schon die späteren Monatsnamen kennt. In dieser Zeit (etwa Ammizaduga) gingen ja auch sonst in der Rechtssprache viele neue termini technici neben den alten her, z. B. *idu* neben *kiṣru, nudunnû* neben *tirḫatu.*

Wir können also bis jetzt nur soviel sagen, dass die Monatsnamen Nisan, Ijjar etc. jünger sind als die rein semitischen, von denen wir bis jetzt sechs kennen, und dass am Ende der Dynastie Hammurabis schon beide Bezeichnungen neben einander existirten.

[1] Oder man müsste annehmen, dass einige altsemitische Bezeichnungen zu den neuen mit herüber genommen sind. Jedoch wäre solch ein Verfahren sehr unwahrscheinlich. Daher dürfte auch DELITZSCH's Uebersetzung von *Aiaru* als ‚der helle, glänzende' (A. W. 240) nicht zu acceptiren sein. Ebenso ist wohl nicht anzunehmen, dass die oben angeführten Monatsnamen nur Beinamen der gewöhnlichen Bezeichnungen seien, wie z. B. *kuzallu* (I *Tigl. Pil.* VIII, 89; doch vgl. ^{arach} *Inuḫuz-ilâni* bei Rammân-nirâri) ein Beiname des Sivan ist, schon weil keiner derselben V, 43 aufgeführt ist.

BRUNO MEISSNER.

Zur Frage über den Ursprung der uigurisch-mongolisch-mandžuischen Schrift. — Dass die Schrift der Uiguren, Mongolen, Kalmüken und Mandžu aus der syrischen Schrift und zwar durch Vermittlung der nestorianischen Missionäre hervorgegangen ist, dürfte allgemein bekannt sein (vgl. ISAAK TAYLOR, *The Alphabet.* London 1883. 8. I, 297 ff.). Sieht man aber genauer zu, so findet man, dass bis jetzt die Identificirung der mongolischen Schriftzeichen (wir nehmen kurzweg diese als die typischen an) mit den entsprechenden Zeichen der von den Nestorianern gebrauchten syrischen Schrift nicht gelungen ist. — Die Schwierigkeiten in dieser Richtung haben schon dem bekannten Kenner des Mongolischen, ISAAK JAKOB SCHMIDT, gegenüber den Aufstellungen J. KLAPROTH's eingeleuchtet, und er hat in Folge dessen an die Schrift der Mandäer gedacht (vgl. dessen Buch *Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens, vorzüglich der Mongolen und Tibeter.* St. Petersburg 1824. Tafel zu S. 166). — Doch vergleicht man die Schrift der Mongolen mit jener der Mandäer, dann ergeben sich wieder dieselben Schwierigkeiten, indem man mehrere mongolische Schriftzeichen aus den entsprechenden mandäischen nicht abzuleiten vermag.

In neuester Zeit ist durch bedeutende inschriftliche Funde, freilich aus ziemlich später Zeit, ein neues Material zur Beleuchtung dieser Frage gewonnen und von Prof. D. CHWOLSON in St. Petersburg publicirt worden (*Syrisch-nestorianische Grabinschriften aus Semirjetschie*, herausgegeben und erklärt von D. CHWOLSON. Mit einer Schrifttafel von Prof. JULIUS EUTING. — *Mémoires de l'académie impériale des sciences de St Pétersbourg.* VIIe série, Tome XXXVII, Nr. 8). — Ich erlaube mir daher, an der Hand der ausgezeichneten EUTING'schen Schrifttafel das mongolische Alphabet einer kurzen Betrachtung zu unterziehen.

Dem mongolischen Alphabet liegen 14 Buchstaben des syrischen Alphabets zu Grunde, nämlich ܐ, ܒ, ܓ, ܕ, ܗ, ܘ, ܙ, ܚ, ܛ, ܝ, ܟ, ܠ, ܡ, ܢ.

Nach semitischer Orthographie wird jedem anlautenden Vocal ein *a* vorgesetzt. Man schreibt also im Anlaute $a = a + a$, $i = a + i$,

$u = a + u$, während im In- und Auslaute blos *a*, *i*, *u* geschrieben werden.

Die Vocale *a*, *ü* — *i* — *o*, *u*, *ö*, *ü* sind klar; sie entsprechen den syrischen Buchstaben Alaph, Jūd und Wau.

k, *g* entsprechen dem syrischen Gāmal, *χ*, *γ* dem syrischen Chēth.[1]

tš, *ts*, *dž*, *dz* repräsentiren das syrische Ṣāde.[2] Der Buchstabe wurde aber im Mongolischen mit dem nach links unten gezogenen Schweife auf die Linie gestellt, so dass er links vom senkrechten Linienstriche mit nach oben gerichtetem Kopfe gezeichnet erscheint.

t, *d* am Anfang eines Wortes sind identisch mit dem syrischen Ṭēth; dagegen lassen sich *t*, *d* in der Mitte eines Wortes aus dem Syrischen gar nicht, weder aus dem Ṭēth, noch aus dem Tau ableiten. Sie schliessen sich, wie man auf den ersten Anblick sehen kann, ganz genau an das mandäische Ṭēth an, nur ist der Buchstabe nicht wie dort gegen rechts (respective im mongolischen Alphabet nach oben), sondern gegen links (respective nach unten) geneigt.

b entspricht vollkommen dem syrischen Pe.

s, *š* können aus dem Šīn keiner der jüngeren Alphabetformen abgeleitet werden, sondern repräsentiren jene alte Form desselben, welche aus zwei von oben in einen spitzen Winkel am Zeilenstriche zusammentreffenden Linien bestand. Nur hat im mongolischen Alphabet der Anschluss nicht an der Spitze, respective am Zeilenstriche, sondern an den oberen Theilen der beiden Schenkel stattgefunden.

Das Zeichen für *j* ist mit jenem für *i* identisch; *w* wird durch syrisches Bēth repräsentirt.

r lässt sich aus dem Rīš keines der syrischen Alphabete ableiten, dagegen stimmt es vollkommen mit dem gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets überein.

---

[1] In der mongolischen Schrift werden die tönenden von den Stummlauten in der Regel nicht geschieden, was in der Mandžu-Schrift durch Verwendung gewisser diakritischer Zeichen geschieht.

[2] Die Mittelform für *dz*, *dž* ist eine blose Differenzirung jener für *ts*, *tš*; dagegen werden anlautende *dz*, *dž* mit einem Zeichen geschrieben, welches mit *j* vollkommen identisch ist. Sprach man vielleicht damals, als die Schrift eingeführt wurde, anlautende *dz*, *dž* wie *j* aus?

l ist syrisches Lāmad. Es wurde der Buchstabe sammt dem Zeilenstriche herübergenommen, so dass er einem lateinischen *L* ähnelte. Die Verbindung fand dann, gleichwie bei *s*, *š* oben statt, so dass der Zeilenstrich des *l* in der mongolischen Schrift von unten nach oben gezogen erscheint.

n entspricht dem syrischen Nūn, muss aber, um es von *a*, *ä* zu unterscheiden, mit einem über dem Zeichen stehenden diakritischen Punkte versehen werden.

m lässt sich aus dem syrischen Mīm nicht ableiten, dagegen schliesst es sich genau an den gleichen Buchstaben des mandäischen Alphabets an. Die Verbindung fand hier nicht unten, sondern wie bei *s*, *š*, *l* oben statt, so dass der ursprüngliche Zeilenstrich des *m* als von oben nach unten gezogener Strich erscheint. — Dagegen zeigt merkwürdiger Weise die am Schlusse der Worte stehende Form des *m* mehr Aehnlichkeit mit dem entsprechenden syrischen als mit dem mandäischen Buchstaben.

Ueberblickt man unsere Vergleichung, so stellt sich als Ergebniss derselben folgendes heraus: Von den 14 Zeichen des mongolischen Alphabets lassen sich alle bis auf drei, nämlich mittleres *t (d)* — *r* — *m* aus der syrischen Schrift ableiten; drei Zeichen (mittleres *t*, *r*, *m*) zeigen blos mit der mandäischen Schrift eine Verwandtschaft und ein Zeichen, nämlich *s (š)* zeigt jene alte Form, welche in keinem der jüngeren Alphabete sich mehr findet.

Wir können daher mit Fug und Recht behaupten, dass jenes syrisch-nestorianische Alphabet, nach welchem die Schrift der Mongolen gebildet wurde, bis heutzutage noch nicht gefunden, respective nachgewiesen worden ist.

Neupersisch آويختن. — In Betreff des neupers. آويختن ‚aufhängen' bemerkt J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1, 204): ‚racine douteuse'. Die Wurzel dazu findet sich aber auch im altslavischen *visĕti*. Präs. *višǫ* = *visjǫ* κρεμᾶσθαι, *vĕsiti*, Präs. *vĕšǫ* = *vĕsjǫ* κρεμᾶν. Das Verhältniss der altslavischen Wurzel zur entsprechenden iranischen macht

aber Schwierigkeiten, insofern für das Altslavische *wik*, für das Iranische dagegen *wik* angesetzt werden muss.

Neupersisch ایشان. — Neupers. ایشان = Parsi [illegible] scheint Vullers (*Gramm. ling. Persicae.* Ed. II, p. 193) aus dem altpers. *šām* abzuleiten, dessen anlautendes *ē* er als einen Zusatz erklärt;[1] er sagt nämlich: ‚eadem vocalis *ē* in parsica dialecto etiam plurali pronominis (pars. [illegible] *ēmā* = p. ما) praefixa est'. Dies ist unrichtig. Parsi = [illegible] entspricht altpers. *amāχam*, awest. *ahmākęm;* das [illegible] ist also Vertreter des alten *ah-*. ایشان kann nur awest. *aēšhãm* entsprechen. Aus *aēšhãm* wurde nach neupersischen Auslautgesetzen *ēš* und dieses *ēš* wurde mit dem Pluralzeichen *-ān* versehen, gerade so wie man aus *pidar-am, pidar-at, pidar-aš* die Formen *pidar-i-mān, pidar-i-tān, pidar-i-šān* bildete.

Neupersisch بریجن. — Es liegt nahe neupers. بریجن ‚Backofen' mit altind. *bhr̥ǵǵana-* ‚Bratpfanne' zusammenzustellen. Gegen eine solche Zusammenstellung scheint aber Pahlawi [illegible] zu sprechen, welches beweist, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist. Das Wort gehört darnach zum slav. *vrēti, variti* und zum armen. *վառեմ, վառիմ*.

Mit dieser Etymologie stimmt neupers. بریان ‚gebraten' überein; dagegen bleibt das ج des Wortes بریجن unerklärt.

Wenn man annimmt, Pahlawi [illegible] sei nur eine fehlerhafte Schreibung für [illegible], das neben demselben auch wirklich vorkommt, dann muss allerdings das Wort an das Verbum برشتن angeknüpft werden, das im Neupersischen nicht mehr gebräuchlich zu sein scheint (s. Vullers *Lexicon pers.-latinum*), dagegen im Pahlawi ([illegible], [illegible] = [illegible]) sich findet *(Pahlawi-Pazand Glossary)*. [illegible] gehört zunächst zu latein. *frīgo* ‚ich röste, brate', dann zum griech. φρύγω, altind. *bhr̥ǵǵ*, über welche man bei Fick, vergl. *Wörterbuch der indogerman. Sprachen* (IV. Aufl.), I, S. 268 nachlesen möge.

---

[1] Noch weniger annehmbar ist die Erklärung J. Darmesteter's (*Études Iraniennes* I, 60).

Neupersisch بها. — Das Wort بها ‚Preis' lautet im Parsi [illegible], im Pahlawi [illegible]. Daraus geht hervor, dass das anlautende *b* aus älterem *w* hervorgegangen ist.[1] Neupers. بها ist verwandt mit ind. *was-na-* ‚Kaufpreis', griech. ὦνος = ϝοσ-νο-ς, latein. *vēnum* = *vesnum*, arm. գին und setzt eine altpersische Form *waākā* (*wahā-kā*) voraus.

Neupersisch پرست. — پرست ‚adorateur' führt J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 301) auf *pairi* + *stā* zurück. Diese Etymologie dürfte richtig sein. — Im Armenischen findet sich ամպարիշտ ‚unfromm, gottlos', das auch ամբարիշտ geschrieben wird und gewiss aus ան-պարիշտ abzuleiten ist. Die armenische Form hat das alte organische *š* gegenüber dem neupersischen *s* bewahrt. In Betreff des neuen *s* für altes *š* in der Lautgruppe *št* sind دوست, راست, درست u. s. w. zu vergleichen.

Neupersisch پولاد. — J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 89) citirt für den Schwund des *f* in der Lautgruppe *ft* das Wort پولاد ‚Stahl' = Pahlawi [illegible], welches er *pūlāft* liest. — Diese Lesung ist nicht richtig; [illegible] muss nach dem arm. պողպատ, պողոպատ *pōlāpat* gelesen werden. Aus *pōlāpat* entstand successive *pōlāwat*, *pōlāt*, wie aus *nikan* (arm. նկան, նկանակ) نان entstanden ist. Das Wort [illegible] dürfte kein iranisches Wort, sondern wahrscheinlich ein griechisches Lehnwort (etwa πολύπαταξ?) sein.

Neupersisch تار. — Die Formen تار, تاريك, تاران, تارون ‚finster' sind auf awest. *tāϑra-* zu beziehen. Das Wort تار bedeutet aber auch ‚Faden'. In dieser Beziehung ist es mit dem altind. *tantra-* ‚Aufzug des Gewebes, Faden' identisch. Dem neupers. تار in der letzteren Bedeutung entspricht armen. թել ‚Faden', welches թեռ ‚wollener Faden' neben sich hat.

---

[1] Deswegen kann auch بهانه ‚Vorwand' nicht einer älteren Form *api-dhāna-* ‚prétexte' entsprechen, wie J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 71) meint, da es im Pahlawi [illegible] lautet. — بهانه dürfte mit awest. *wañhana-* ‚Kleid' zusammenhängen und die Begriffsentwicklung ist wie im lateinischen ‚praetextus' anzusetzen. Im Armenischen wird վարագոյր ‚Vorhang' ganz im Sinne des neupersischen بهانه gebraucht. Man sagt: վարագուրաւ խօսեցաւ ‚er sprach unter dem Vorwande'.

Neupersisch خويش. — Bekanntlich ist پيش ‚vor' aus awest. *paitišha,* einer Instrumentalform von *paitiš* hervorgegangen und zwar durch Verkürzung von *paitišha* zu *patša* (vgl. پيدا = awest. *paitidaja-*). In ähnlicher Weise wie پيش muss auch das Reflexivpronomen خويش entstanden sein. — Ich setze für خويش eine awestische Form *qaētušha (qaētša)* an, die Instrumentalform von *qaētuš,* einer Nebenform von *qaētu-* (vgl. altind. *manus-* und *manu-*). خويش direct von *qaētuš* (Nomin. von *qaētu-*) abzuleiten, wie es J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 70) thut, verstösst gegen die neupersischen Auslautgesetze, da aus *qaētuš* im Neupersischen خويد werden müsste.

Neupersisch خيم. — Neupers. خيم ‚Natur, Anlage', = Pahlawi [illegible], identificirt J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 60) mit awest. *haēm,* dem er die Bedeutung ‚caractère' zuschreibt. Wie mir scheint, basirt diese Annahme auf Justi (*Zendwörterb.* 313, a), wo es heisst: *asti-šhē haēm jaϑa aϑaurunē* ‚ihm ist ein solcher (Charakter) wie einem Priester'. — Spiegel liest *aēm.* Neupers. خيم kann aber unmöglich = awest. *haēm* sein, da nach den Auslautsgesetzen das schliessende *m* im Neupersischen hätte abfallen müssen. — Ich setze für خيم eine awestische Form *qaē-man-,* Nom.-Acc. *qaēma* an, die mit *qaē-na-, qaē-paiϑja-, qaē-ta-, qaē-tāt-, qaē-tu-,* altind. *swaj-am* zusammenhängt.

Armenisch գերեզման. — Armenisches գերեզման ‚Grab, Gruft, Friedhof' ist wohl = neup. گرزمان, das auch كرزمان lautet (Vullers, *Lex. pers.-lat.* II, 816, a). Das neupersische Wort bedeutet aber so viel wie آسمان ‚coelum, coelum nonum, ubi est thronus Dei altissimus'. گرزمان ist darnach sicher nichts anderes als awest. *garo dęmanęm.* Wie ist aber گرزمان ins Armenische gekommen? Da das Wort im Armenischen schon in den ältesten Denkmälern sich findet, so kann es nicht aus dem Neupersischen stammen, sondern muss dem Pahlawi entlehnt sein. Dort aber lautet das entsprechende Wort [illegible], eine Form, aus welcher գերեզման unmöglich abgeleitet werden kann.

Zum Geschichtswerke Aŕaqel's (vgl. diese *Zeitschrift* II, 259). In einer Note zur armenischen Uebersetzung meiner Anzeige Aŕaqel's,

welche im ... 1889, p. 139—140 erschienen ist, bemerkt der Uebersetzer, Herr Dr. GRIGOR KALEMKIAR (...), dass ein Manuscript des Arʿaqel'schen Werkes in der Bibliothek der PP. Mechitharisten in Wien vorhanden sei. — Ich habe dieses Manuscript kürzlich in Augenschein genommen und erlaube mir darüber hier kurz zu berichten. Dasselbe ist von dem Priester Awetiq, von welchem bereits eines der Edżmiatsiner Manuscripte herrührt, im Jahre 1665 auf Papier sauber geschrieben und wird als die vierte Copie des Werkes bezeichnet. Es war ehemals Eigenthum der Edżmiatsiner Bibliothek, aus der es wahrscheinlich nach manchen Irrwegen in die Bibliothek der Wiener Mechitharisten-Congregation gelangte.

In meiner Anzeige Arʿaqel's II, 260, Zeile 17 ist statt ‚von der Hand des Schreibers (...) Athanas' zu lesen ‚von der Hand des Lectors (...) Athanas'. Dem Worte ... kommt nämlich hier nicht die Bedeutung ‚Schreiber' sondern ‚Lector' zu.

Zu Mechithar Gōš ... (vgl. diese *Zeitschrift* V, p. 52). — In der *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* ist Bd. VII, S. 385 ff. eine Studie über das Recht der Armenier von Prof. J. KOHLER auf Grundlage einerseits der BISCHOFF'schen Publication, anderseits der Vorrede zur BASTAMEAN'schen Ausgabe des Rechtsbuches von Mechithar Gōš, aus welcher dem Verfasser ein befreundeter Venetianer Mechitharist (P. SARGISEAN, ...) Mittheilungen zukommen liess, erschienen. Die beiden Arbeiten von BISCHOFF und KOHLER hat nun der Wiener Mechitharist Dr. GRIGOR KALEMKIAR ins Neu-Armenische übersetzt und mit Anmerkungen versehen als 1. Band des ... unter dem Titel: ... Wien 1890. publicirt. Interessant ist die Notiz des Uebersetzers, dass Stephannos Lehatshi (Roška, ...) das Werk ... nicht dem Mechithar Gōš, sondern einem gewissen Joseph zuschreibt.

Zu Thomah Arʿtsruni (vgl. oben S. 71 ff.). — Aus einem Briefe des Herrn NORAYR BŬZANDATSHI (Néandre de Byzance), d. d. Stockholm, 6. Juni 1891, an Prof. FRIEDR. MŬLLER: Dans le numéro de

Juin du *Handess Amsorya*, pp. 182—183, que je viens de recevoir ce matin, j'ai vu avec grand plaisir que vous avez proposé récemment neuf corrections dans l'Histoire de Thomas. Je suis complètement de votre avis pour la correction n° 6 *Դուին* au lieu de *դուռն*; j'ai mis *Դուին* dans ma recension, guidé par le passage correspondant de Jean le Catholicos (page 35 de l'édition Émine)[1] et en note j'ai relevé l'erreur du P. Indjidjian (*Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց*, p. 494) et du P. Léonce Alishan (*Այրարատ*, p. 405, 2ème colonne), qui, faute de corriger *դուռն* en *Դուին*, reprochent à Thomas d'avoir confondu Artaxata avec Dovine. De même les nos 7 et 8 sont tout-à-fait conformes à ma recension (*ապստամբութեանն* au lieu de *ապստամբութեամբն* et les deux mots *իւրեանց Մահումաթ* placés après les mots *եւ 'ի մոլար աւրէնսդիրն*). Quant au no. 1, je ne suis pas encore sûr, s'il faut corriger *Դրիգոր* en *Դագիկ*. Au numéro 2, je ne crois pas que *տոխմամբ* soit la bonne leçon, au lieu de *Հաշտամամբ*; mais quant à *Հաւուցն*, je l'ai corrigé dans ma recension *'ի Հաւուն*. Au n° 3 j'ai corrigé *պատահէն լեռնեկացւոյն* (au lieu de *լեռնեկացւոցն*), tandis que vous croyez nécessaire d'ajouter *թագաւորին* après *լեռնեկացւոյն*, tout en ayant remarqué que Thomas dit quelques lignes plus loin *ընդ իւր առնելով զլեռնեկացին* au singulier. Au n° 4, j'ai corrigé comme vous *պատանանէ*, au lieu de *պատանանել*; et j'ai rejeté le mot *Արշաւրեան* après *Աշոտ*, tandis que vous écrivez *իսկ Արշաւրեան Աշոտ*; la différence n'est pas grande. Quant à la correction *բառնայ զթագաւորութիւնն Պարսից*, je crois que *բառնայ թագաւորութիւնն* peut être juste, car vous savez très bien que *բառնամ* dans l'arménien est un verbe actif et passif à la fois; *բառնայ թագաւորութիւնն* équivaudrait à *բարձեալ լինի թագաւորութիւնն*. Au n° 5, vous proposez *թագաւորեցուցք* pour *թագաւորեաց*; d'après le P. Arsène Bagratouni, *թագաւորեմ*, dans le passage en question, a la signification active ‚établir quelqu'-un roi'; de même que Moïse de Khorène (*Hist. d'Arm.*, livre III, ch. XLIX), a écrit : *'ի տեղի նորա յաջորդէ Խոսրով զԱրշակ*, c'est-à-dire *յաջորդ-*

[1] *եւ զպիղծն Սնդոյ ձերբակալ արարեալ՝ յատրուշանի կրակին, զոր շինեաց ինքն իսկ 'ի Դվին՝ այրէր, եւ զորդի նորա Ճերոյ 'ի վերայ բազ-նոյն զփայտէ կախէր ։* (Ausgabe von Jerusalem, 1867, S. 77.) F. M.

կարգէ, յաջորդեցուցանէ. Au n° 9 vous proposez *բանէ* au lieu de *բանայ* et *պատճառաւն* au lieu de *պաճարին.* Voici comment j'ai établi ce passage corrompu et mal ponctué dans ma recension : *Այնչ ի ժամանակս գարնանայինս այնպէս բայանայ : Որպէս եւ այլ թռչունք եւ գազանք բազմաբեալ բաժանեն զժամանակս տաբւոյն յերկուս կամ յերիս, ամառանոցս եւ ձմերանոցս ինքեանց պաճարեն . զգարնանայինս 'ի բարձրագոյն գագաթունս լերանց եւ 'ի փապարս վիմայց, եւ 'ի վերայ բարձրաբերձ ծառոց կենցաղավարին, ուր յաճախ շնչէ աւդն հիւսիսային . եւ 'ի ձմեռնայինն խաղան գնան 'ի խորագոյն երիվր, 'ի ջերմագոյն վայրս ամրանան առանձնանան եւ միայն բնակեն բաս ազգս իւրեանց.* Le verbe *բայանամ*, dont Thomas s'est déjà servi deux fois à la page 119 (*ուր բնակեալ բայանայր զաւրավարն Տաճկաց-բայազէտքն երէք գազանք եւ երէք թռչունք*) signifie ‚se retirer (dans un repaire), se cacher (sous terre), se terrer'. Nous disons également *բայեմ* ou *բայիմ*. Nous avons enfin *բայոց* et *բայ*, qui signifient ‚repaire, tanière'. Quant au mot *պաճարեն*, cela veut dire en français ‚se procurer'. ‚Les oiseaux et les bêtes', dit Thomas, ‚se procurent des retraites d'été et des retraites d'hiver'.

Mašthotsh. (Nachtrag zu dieser *Zeitschrift* v, 36.) — Am Schlusse der Abhandlung füge man die Note bei: ‚Ein Beweis dafür, dass der eigentliche Name des Erfinders der armenischen Schrift Maštothsh und nicht Mesrop war, könnte neben dem Umstande, dass der zuverlässigste Gewährsmann Koriun ihn mit diesem Namen bezeichnet, auch daraus abgeleitet werden, dass das Ritual der armenischen Kirche, dessen Redaction man dem Patriarchen Saḥak und seinem Gehilfen Mesrop zuschreibt, nach dem Namen des letzteren *Մաշտոց* benannt wird. Die von J. KATERDŽIAN mir gegenüber geäusserte Vermuthung, *Մաշտոց* stehe für *պաշտոց* kann wohl kaum aufrecht erhalten werden.'

Anmerkung zu S. 69. — Das mittelpers. 𐭠𐭮𐭥𐭫𐭠𐭭, *asparkān* dürfte, wie College KARABACEK mir mittheilt, dem arab. عامل entsprechen. Die ursprünglichen Bedeutungen der beiden Wörter decken sich vollkommen.

FRIEDRICH MÜLLER.

Wiener Zeitschrift für die
= Kunde des Morgenlandes

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — N^no 3

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Co.

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig 26 Universitätsstrasse 26 Leipzig

Specialgeschäft für Orientalische Literatur.

Soeben versandte ich folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Allgemeines. Handschriften-Kataloge, Bibliographie. Vergleichende Religionsphilosophie, -Geschichte und Systeme, Mythologie und Sagenkunde. Vergleichende Sprachwissenschaft. Arische Völker und Sprachen nebst den nicht-arischen Sprachen Indiens, Keltische Sprachen, Baskisch. 2066 Nummern.

509. Semitica und Hamitica: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker (mit Ausschluss der Hebräer), Aegyptens und des übrigen Afrika. 2231 Nummern.

510. Ural-altaische, malaiische und amerikanische Völker und Sprachen. Circa 1400 Nummern.

Bei Ausgabe dieser drei neuen, **besonders reichhaltigen** Kataloge über mein **Orientalisches Bücherlager** gestatte ich mir, die Herren Bibliothekare und Fachgelehrten von Neuem auf die von mir seit langen Jahren mit besonderer Sorgfalt gepflegte Specialität hinzuweisen und meine Firma zur Beschaffung **aller in dies Gebiet einschlagenden Erscheinungen** zu empfehlen.

Directe Verbindungen mit den Hauptdruckorten des Orientes: Cairo, Bulak, Beirut, Constantinopel, Bombay, Poona, Colombo, Madras, Calcutta, Benares, Lucknow, Shanghai, Tokio etc., sowie Amerika ermöglichen einen **regelmässigen Import** aller **wichtigeren** dort **neu** erscheinenden Werke, sowie die Beschaffung auch der **älteren, selten gewordenen** oder aus anderen Gründen **schwer zugänglichen** Literatur in **kürzester Frist** und zu **mässigen** Preisen.

Da ich mein Lager fortwährend ergänze und von den gangbaren Büchern in vielen Fällen mehrere Exemplare besitze, so behalten meine Kataloge ihren Werth auf **lange Zeit** hinaus und bitte ich, dieselben aus diesem Grunde auch bei allen **künftigen** Ankäufen zu Rathe zu ziehen.

Mit Auskünften aller Art, Preisofferten u. s. w. stehe ich jederzeit bereitwilligst zu Diensten.

Den Herren Autoren biete ich meine Dienste in Bezug auf Drucklegung und Uebernahme des **Alleinvertriebes** ihrer wissenschaftlichen Arbeiten unter coulanten Bedingungen an.

Ueber die **Neuerscheinungen und Neuerwerbungen** auf dem Gebiete der orientalischen und amerikanischen Literatur werden von mir Preislisten, etwa alle 3—4 Monate unter dem Titel:

Miscellanea orientalia

veröffentlicht, welche allen Interessenten auf Wunsch zugesandt werden. Dieselben finden indessen **nur directe** Verbreitung und erbitte ich mir alle daraus resultirenden gütigen Aufträge auf gleichem Wege.

In issuing three new, **unusually extensive** catalogues of my **Oriental stock**, I again take the liberty of reminding Librarians and Scholars that I have for many years devoted special attention to this particular branch, and of offering them my services to procure **any class of publications in this field of learning.**

Direct connexions with the centres of literary activity in the East: Cairo, Bulak, Beirut, Constantinople, Bombay, Poona, Colombo, Madras, Calcutta, Benares, Lucknow, Shanghai, Tokio etc., as well as in America, enable me **to import regularly** all **new works** of **any importance** published in the East and also to procure **with the least possible delay** and at **moderate prices older** works which are **out of print** or from other causes **have become difficult to obtain.**

As additions are constantly being made to my stock which usually contains several copies of the more saleable works, my catalogues retain their value **for a considerable period**, and I would beg that they may always be consulted when purchases are in contemplation **at any future time.**

I shall always be happy to furnish all desired information, quotations of prices etc.

Authors will find that my terms for undertaking the printing and **sole agency** of their works are very reasonable.

New works and **new additions to my stock** in Oriental and American Literature are catalogued by me in price lists which I publish every 3 or 4 months under the title

Miscellanea orientalia

and send postfree on application. These lists are **only sent direct** to applicants and I beg that all orders from them may also be addressed to me direct.

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Fortsetzung.)

Salomonische Distichen.		**משלי שלמה**
Ben chákham jéṣammách ab;	X 1	בן חכם ישמח אב
Ubén k'sil túgat ímmo.		ובן כסל תגת אמו
Lo' jó''lu óç'rot räša';	2	לא יועלו אוצרת רשע
Uç'dáqa táççil mímmavt.		וצדקה תצל ממות
Lo' jár'ib Jáh nafš çáddiq;	3	לא ירעב י׳ נפש צדק
V'havvát rešá'im jéhdof.		והות רשעם יהדף
Raš 'óṣä kháf remíjja;	4	רש עשה כף רמיה
Vejád charúçim tá'šir.		ויד חרצם תעשר
Ogér beqájç ben máṣkil;	5	אגר בקיץ בן משכל
Nirdám b'qaçír ben mébiš.		נרדם בקצר בן מבש
B'rakhót leróši çáddiq;	6	ברכת לראש צדק
Uf'rí r'ša'ím ka's v'chéma.		ופרי רשעם כעם וחמה
Zekhr çáddiq líberákha;	7	זכר צדק לברכה
Vešém rešá'im jírqab.		ושם רשעם ירקב
Chakhám leb jíqqach míçvot;	8	חכם לב יקח מצות
Ve'víl ṣ'fatájm jillábeṭ.		ואול שפתים ילבט
Holékh b'tom jélekh bäṭach;	9	הלך בתם ילך בטח
Um''áqqeš d'rákhav jóde'.		ומעקש דרכו ידע

X 6 b jetzt durch 11 b ersetzt, dessen Buchstaben sehr ähnlich aussehen. So **entstand** der schiefe Gegensatz: der Gerechte wird gesegnet, aber der Frevler ist **tückisch.** Offenbar war gemeint, dass die Wirksamkeit des Gerechten Segenswünsche **für ihn,** die des Frevlers Zorn und Erbitterung seiner Opfer gegen ihn zur Folge habe.

Qoréç 'ajn jitten 'áççabt;	10	קרץ עין יתן עצבת
Umókhich já'ṣä šálom.		[ומוכח יעשה שלם]
Meqór chajjím pi çáddiq;	11	מקר חים פי צדק
V'fi r'šá'im j'khássä chámas.		ופי רשעם יכסה חמס
Ṣin'á t''orér medánim;	12	שנאה תערר מדנם
V''al kól p'ša'ím t'khassä -hba.		ועל כל פשעם תכסה אהבה
Beṣíf'te nábon chókhma;	13	בשפתי נבן חכמה
Vešébeṭ l'gév chasár leb.		ושבט לגו חסר לב
Chakhámim jíçp'nu dá'at;	14	חכמם יצפנו דעת
Ufi 'vil m'chítta q'róba.		ופי אול מחתה קרבה
Hon 'ášir qírjat 'úzzo;	15	הון עשר קרית עזו
Mechíttat dállim réšam.		מחתת דלם רישם
P''ullát çaddíq lechájjim;	16	פעלת צדק לחים
T'buát rašá' lecháṭṭat.		תבאת רשע לחטאת
Orch léchajjím š'mor músar;	17	ארח לחים שמר מסר
V''ozéb tokháchat mát'ä.		ועזב תוכחת מתעה
M'khassä ṣin'á ṣíf'te šaqr;	18	מכסה שנאה שפתי שקר
Umóçi' díbba, hú' kh'sil.		ומוצא דבה הא כסל
B'rob d'bárim ló' jechdál paš';	19	ברב דברם לא יחדל פשע
V'choṣékh ṣefátav máṣkil.		וחשך שפתו משכל
Kasp níbchar l'šóni çáddiq;	20	כסף נבחר לשן צדק
Veléb rešá'im kím''aṭ.		[ו]לב רשעם כמעט
Ṣif'té çadq jír'u rábbim;	21	שפתי צדק ירעו רבם
V' -vilím b'chasr léb jamútu.		ואולם בחסר לב ימתו
Birkát Jahvä, hi' tá'šir;	22	ברכת י' הא תעשר
V'lo' jósif 'äçeb 'immah.		ולא יסף עצב עמה
Kiṣ'chóq likh'síl ''ṣot zímma,	23	כשחק לכסל עשת זמה
V'chokhmá leíš tebúna.		וחכמה לאש תבנה
M'gorát rašá' t'boännu;	24	מגרת רשע תבאנו
V'ta'vát çaddíqim ráçon.		ותאות צדקם רצן
Ka''bór sufá, v'en ráša';	25	כעבר ספה ואין רשע
V'çaddíq jesódi 'ólam.		וצדק יסד עלם
K'chomç l'šínnajm, k''ášan l''énajm;	26	כחמץ לשנים כעשן לעינים
Ken hä'açél lešól'chav.		כן העצל לשלחו

---

10 b ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παῤῥησίας εἰρηνοποιεῖ (wo μετὰ παῤῥησίας ebenso nur erklärender Zusatz ist, wie μετὰ δόλου im Parallelstichos); M statt dessen 8 b. **13 a 2** so A; M + תמצא. **24 a 2** so A; M + הא. **24 b 3** δεκτή; יתן.

Jir'át Jah tósif jámim;	27	יראת י' תוסף ימם
Uš'nót r'ša'ím tiqçárna.		ושנת רשעם תקצרן
Tochált çaddiqim śimcha;	28	תוחלת צדקם שמחה
V'tiqvát reša'ím tóbed.		ותקות רשעם תאבד
Ma'óz l'tam dárekh Jáhvä,	29	מעז לתם דרך י'
Um'chítta l'fó"le áven.		ומחתה לפעלי אן
Çaddiq l"olím bal jimmoṭ;	30	צדק לעלם בל ימט
Ur'šá'im lo' jišk'nú arç.		ורשעם לא ישכנו ארץ
Pi çáddiq jánub chókhma;	31	פי צדק ינב חכמה
L'šon táhpukhót tikkáret.		לשן תהפכת תכרת
Śif'té çadq jéd"un ráçon,	32	שפתי צדק ידען רצן
Ufi r'ša'ím tahpúkhot.		ופי רשעם תהפכת
Moz'né mirmá to"bát Jah;	XI 1	מאזני מרמה תועבת י'
Veäben šléma r'çóno.		ואבן שלמה רצנו
Ba' zádon, v'jábo' qálon;	2	בא זדן ויבא קלן
Veét çenú'im chókhma.		ואת צנעם חכמה
Bemót ješárim tánchum;	3	במת ישרם תנחם
Ubá'bod r'šá'im rínna.		ובאבד רשעם רנה
Lo' jó'il hón b'jom 'ébra;	4	*לא יועל הון ביום עברה
Uç'dáqa táççil mimmavt.		*וצדקה תצל ממות
Çid'qát tam t'jášer dárko;	5	צדקת תם תישר דרכו
B'riš'áto jippol ráša'.		ברשעתו יפל רשע
Çid'qát j'šarím taççílem;	6	צדקת ישרם תצלם
Ub'hávvat bóg'dim lákhdam.		ובהות בגדם לכדם
B'mot ráša' tóbad tiqva;	7	במות רשע תאבד תקוה
V'tochált 'vilím abáda.		ותוחלת אולם אבדה
Çaddiq miççára néchlaç,	8	צדק מצרה נחלץ
Vajjábo' ráša' táchtav.		ויבא רשע תחתו
B'fi chánef máschit ré'o;	9	בפי חנף משחת רעה
B'da't çáddiqim jecháleç.		בדעת צדקם יחלץ
B'ṭub çáddiqim tarúm qart;	10 11	בטב צדקם תרם קרת
Ub'fi r'ša'ím teháres.		ובפי רשעם תהרם

XI 2 a Bedingungssatz. **3 a 1** so in A; M תמה. **3 b** in A noch hier, in M als verwendet, um aus dem Spruche 10—11 zwei Distichen zu machen. **5 a 2** תמם. ילכדו. **7 a 1** + אדם. **7 b 2** τῶν ἀσεβῶν; אונם. **9 a 1—3** ἐν στόματι ἀσεβῶν παγίς; ... בפה **9 b** ist der durch den Gottlosen gefährdete Nächste Subject. **10—11** so noch in M durch Einschaltung eines anderswohin gehörigen Stichos und durch Va- eines Gedankens zu zwei Sprüchen erweitert.

Baz léreʿéhu ch'sár leb;	12	בז לרעה חסר לב
Veíš tebúnot jáchriš.		ואש תבנת יחרש
Holékh rakhíl m'gallä sod;	13	הלך רכל מגלה סד
V'neʾmán ruch m'khássä dábar.		ונאמן רח מכסה דבר
B'en táchbulót jippól ʿam;	14	באין תחבלת יפל עם
Utéšuʿá b'rob jóʿeç.		ותשעה ברב יעץ
Raʿ jéroʿ, kí ʿaráb zar;	15	רע ירע כי ערב זר
Veṣóneʾ tóqʾʿim bóṭech.		ושנא תקעם בטח
Ešt chén tomr kábod l'báʿlah;	16	אשת חן תמר כבד [לבעלה
V'khisséʾ qalón ṣonét jošr.		וכסא קלן שנאת ישר
Meʿáçel jéaçél chajl;		מעצל יאצל חיל]
V'charúçim jítm'khu ʿóšer.		וחרצם יתמכו עשר
Gomél nafšó iš chásed;	17	גמל נפשו אש חסד
Vʾʿokhér š'eró akhzári.		ועכר שארו אכזרי
Rašáʿ ʿoṣä fʾʿullát šaqr,	18	רשע עשה פעלת שקר
V'zoréʿ ç'daqá ṣekhár 'mät.		וזרע צדקה שכר אמת
Ben çédaqá lechájjim;	19	בן צדקה לחים
Um'ráddef ráʿa l'móto.		ומרדף רעה למותו
Toʾʿbát Jahvä ʿiqq'šé leb,	20	תועבת י׳ עקשי לב
Ur'çóno t'míme dárekh.		ורצנו תממי דרך
Jad l'jád loʾ jinnaqä raʿ;	21	יד ליד לא ינקה רע
Vezárʿ çaddíqim nímlaṭ.		וזרע צדקם נמלט
Nazmí zaháb beáf ch'zir,	22	נזם זהב באף חזר
Iššá jafá v'sarát ṭaʿm.		אשה יפה וסרת טעם
Taʾvát çaddíqim ákh ṭob;	23	תאות צדקם אך טב
Tiqvát rešáʿim ʿébra.		תקית רשעם עברה
Ješ méfazzér v'nosáf ʿod;	24	יש מפזר ונוסף עוד
Vʾchoṣékh mijjóšr akh l'máchsor.		וחשך מישר אך למחסר
Nafš bérakhá tedúššan;	25	נפש ברכה תדשן
Umárvä, gám huʾ júrä.		ומרוה גם הא ירה
Moneʿ bar, jíqqebó l'om;	26	מנע בר יקבה לאם
Ubérakhá l'roš mášbir.		וברכה לראש משבר
Šochér ṭob j'báqqeš ráçon;	27	שחר טב יבקש רצן
V'doréš raʿá, t'boännu.		ודרש רעה תבאנו

16a3 ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν (der Uebersetzer vermeidet gern ein substantivisches Prädicat); תתמך (dem jetzigen Parallelstichos angepasst). Zum Sinne vgl. Ps. cxxviii 3; cxliv 12. **16b** θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια. **16c** πλοῦτῳ ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται. **16d1** οἱ δὲ ἀνδρεῖοι; ועשרם. **19a1** υἱός; בן. **21a1—2** = mit der Zeit, vgl. ܥܐܡܐ ܥܐܡܐ.

Boṭéch b''ošró, hu' jíppol;	28	בטח בעשרו הא יפל
V'ma'lé çaddíqim jífrach.		ומעלה צדקם יפרח
'Okhér betó jinchál ruch;	29	עכר ביתו ינחל רח
Ve'äbed 'víl lach'khám leb.		ועבד אול לחכם לב
Perí çaddíq 'eç chájjim;	30	פרי צדק עץ חים
V'loqéch nefášot chákham.		ולקח נפשת חכם
Hen çáddiq b'äleç jíšlam;	31	הן צדק באלץ ישלם
Af kí rašá' vechóṭe'.		אף כי רשע וחטא
Ohéb musár ohéb da't;	XII 1	אהב מסר אהב דעת
V'ṣoné' tokháchat bá'ar.		ושנא תוכחת בער
Ṭob jáfiq ráçon míj Jah;	2	טב יפק רצן מי׳
Veíš mezímmot járši'.		ואש מזמת ירשע
Lo' jíkkon ádam b'räša';	3	לא יכן אדם ברשע
V'šorš çáddiqím bal jimmoṭ.		ושרש צדקם בל ימט
Ešt chájil ''ṭäret bá'lah;	4	אשת חיל עטרת בעלה
K'raqáb b''aç'mótav m'bíša.		כרקב בעצמתו מבשה
Machš'bót çaddíqim míšpaṭ;	5	מחשבת צדקם משפט
Tachbúlot r'šá'im mírma.		תחבלת רשעם מרמה
Dib'ré r'ša'ím 'rob ádam;	6	דברי רשעם ארב אדם
Ufí j'šarím jaççílem.		ופי ישרם יצלם
Hafókh r'ša'ím, veénam;	7	הפך רשעם ואינם
Ubét çaddíqim já'mod.		ובית צדקם יעמד.
Lefí ṣikhló j'hullál iš;	8	לפי שכלו יהלל אש
V'na'vé leb jíhjä lábuz.		ונעוה לב יהיה לבז
Ṭob níqlä vé'obéd lo,	9	טב נקלה ועבד לו
Mimmítkabbéd vach'sár lachm.		ממתכבד וחסר לחם
Jodé' çaddíq nafš b'hémto;	10	ידע צדק נפש בהמתו
V'rachmé r'ša'ím akhzári.		ורחמי רשעם אכזרי
'Obéd -d'mató jiṣbá' lachm;	11	עבד אדמתו ישבע לחם
Um'ráddef réqim ch'sár leb.		ומרדף רקם חסר לב

Mit'áreb b'šóte jájin, Ὅς ἐστιν ἡδὺς ἐν οἴνων διατριβαῖς,
Je'ázeb b'mísk'nut v'qálon. Ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀχυρώμασι καταλείψει ἀτιμίαν.

---

28 b 1 ὁ δὲ ἀντιλαμβανόμενος (falsch als Particip statt als Substantiv aufgefasst); ו. Die blühende Höhe der Gerechten bildet einen Gegensatz zu dem Falle des ldprotzen. **28 b 3** οὗτος ἀνατελεῖ; יפרחו. **31 a 3** μόλις (mit genauer Noth, vgl. ܩܘܠܨܢܐ); ב. **XII 6 a 4** δόλιοι; דם (wodurch das Suffix beziehungslos wird). **11 c—d** hauptlich durch falsche Trennung der beiden letzten Worte sehr falsch übersetzt; ntig: wer mit Weintrinkern umgeht, wird in Armuth und Schande gerathen.

'Ammúde rášaʿ rôʿim;	12	עמדי רשע רעם
Vešóreš çáddiqim m'çad.		ושרש צדקם מצר
Befáš ṣ'fatájm moqéš raʿ;	13	בפשע שפתים מוקש רע
V'jeçéʾ miççára çáddiq.		ויצא מצרה צדק
Machlíq, mabbíṭ, huʾ júchan;		Ὁ βλέπων λεῖα ἐλεηθήσεται·
V'qoréʾ b'šaʿr j'dákkeʾ n'fášot.		Ὁ δὲ συναντῶν ἐν πύλαις ἐκθλίψει ψυχάς.
Mipp'rí fi iš jiṣbáʿ ṭob;	14	מפרי פי איש ישבע טב
Ug'múl j'de -dám jašúb lo.		וגמל ידי אדם ישוב לו
Dark 'víl jašár beʿénav;	15	דרך אול ישר בעיו
V'šomeʿ leʿéça chákham.		ושמע לעצה חכם
'Vil bájjom jódiʿ kaʿáso;	16	אול ביום יודע כעסו
Vekhóseh qálon ʿárum.		וכסה קלן ערם
Jafích 'munáh jaggíd çadq;	17	יפח אמנה יגד צדק
Veʿéd šeqárim mirma.		ועד שקרים מרמה
Ješ bóṭä k'mádq'rot chárev;	18	יש בטה כמדקרת חרב
Ulʾšón chakhámim márpeʾ.		ולשן חכמים מרפא
Ṣefát 'mät tikkon láʿad;	19	שפת אמת תכן לעד
Veʿád argiʿa, l'šón šaqr.		ועד ארגיעה לשן שקר
Mirmá belév chor'šé raʿ;	20	מרמה בלב חרשי רע
Ulʾjóʾçe šálom ṣimcha.		וליעצי שלם שמחה
Loʾ j'ánnä l'çáddiq kól avn;	21	לא יאנה לצדק כל און
Ur'šáʿim máleú raʿ.		ורשעים מלאו רע
Toʿébát Jahvä ṣifʿté šaqr;	22	תועבת י׳ שפתי שקר
V'oṣé 'munáh reçóno.		ועשי אמנה רצנו
Adám ʿarúm kosä daʿt;	23	אדם ערם כסה דעת
V'leb k'sílim jiqraʿ ívvalt.		ולב כסלם יקרא אולת
Jedí charúçim timšol;	24	יד חרוצים תמשל
Ur'mijja tihjä límas.		ורמיה תהיה למס
D'agá b'leb iš jašchännu;	25	דאגה בלב איש ישחנו
V'dabár ṭob j'ṣámmechännu.		ודבר טב ישמחנו

12a1 M חמד; A wenigstens noch den Plural ἐπιθυμίαι = המדי. Aber der Parallelismus verlangt, dass hier nicht von den bösen Begierden, sondern von den wackligen Grundsäulen oder Stützen des Frevlers die Rede sei. Zu רעם רעה vgl. xxv 19. **12b3** hat A hier (ἐν ὀχυρώμασι), während es in M das dritte Wort des Verses geworden und durch יתן ersetzt ist (vielleicht aus יין in 11c). **13d** ist die gerichtliche Forderung des unbarmherzigen Gläubigers wegen der Zweideutigkeit des Wortes נפש vom Uebersetzer verkannt. **16** bezeichnet es als thöricht, erlittene Demüthigungen entrüstet weiter zu erzählen, weil man dadurch nur die schlechtverhehlte Schadenfreude der guten Freunde hervorruft.

Jatúr mir'éhu çáddiq;	26	יתר מרעה צדק
Vedärekh r'šá'im tá'em.		ודרך רשעם תתעם
Lo' jáchrokh r'mijja çédo;	27	לא יחרך רמיה צידו
V'hon jáqur ádam cháruç.		והון יקר אדם חרץ
Beórach ç'dáqa chájjim;	28	בארח צדקה חים
Vedärekh 'ébra él mavt.		ודרך עברה אל מות
Ben chákham mimmusár ab;	XIII 1	בן חכם [ס]מסר אב
V'leç ló' šamá' ge'ára.		ולץ לא שמע נערה
Mipp'rí fi iš jokhál ṭob;	2	מפרי פי איש יאכל טב
Venäfeš bóg'dim chámas.		ונפש בגדם חמס
Noçér piv šómer náfšo;	3	נצר פו שמר נפשו
Poṣéq ṣ'fatáv, m'chittá lo.		פשק שפתו מחתה לו
Mit'ávva, v'ájn, nafš 'áçel;	4	מתאוה ואין נפש עצל
V'nafš cháruçim tedúššan.		ונפש חרצם תדשן
D'bar šäqer jiṣna' çáddiq;	5	דבר שקר ישנא צדק
V'rašá' jab'iš vejáchpir.		ורשע יבאש ויחפיר
Ç'daqá ticçór tam dárekh;	6	צדקה תצר תם דרך
Ur'šá'im t'sállef cháṭṭat.		ורשעם תסלף חטאת
Ješ mit'aššér, veén kol;	7	יש מתעשר ואין כל
Umitroššéš, vehón rab.		[ו]מתרושש והון רב
Kofr näfeš iš 'oširéhu;	8	כפר נפש איש עשרה
V'raš ló' šamá' ge'ára.		ורש לא שמע נערה
Orí çaddiqim jiṣmach;	9	אור צדקים ישמח
Venér rešá'im jidá'akh.		ונר רשעים ידעך
Nafš r'mijja ló'a b'cháṭṭat;		Ψυχαὶ δόλιαι πλανῶνται ἐν ἁμαρτίαις·
V'çaddiq m'rachém vechónen.		Δίκαιοι δὲ οἰκτείρουσι καὶ ἐλεοῦσι.
Raq b'zádon jitten mácça;	10	רק בזדון יתן מצה
Veét no'áçim chókhma.		ואת נועצם חכמה
Hon mébohál jemá'et;	11	הון מבהל ימעט
Veqóbeç 'ál jad márbä.		וקבץ על יד ירבה
Tochálat m'muššákht machlá leb;	12	תוחלת ממשך מחלה לב
V'eç chájjim [tá'va báa.		ועץ חים תאוה באה

---

27 b 2 so A; in M nach dem folgenden Worte, wodurch ein sehr verzwickter n entsteht. Der Parallelstichos fordert auch hier ein Bild; der Fleissige wird **atsgräber** genannt. **28 b 2** μνησικακῶν (vgl. **xxi** 24); נתבה. **XIII 1 a 3** = ist es durch **Erziehung**. Von den drei ם konnte leicht eins **ausfallen**. **4 a 3** so A; M נפשו. **6 b 1** δὲ ἀσεβεῖς; ורשעה. **11 a 2** ἐπισπουδαζομένη (μετὰ ἀνομίας nur erklärender Zusatz, wie εὐσεβείας im Parallelstichos); מהבל.

Baz l'dábar jéchabél lo;	13	בז לדבר יחבל לו
Viré' miçvá, hu' j'šúllam.		וירא מצוה הא ישלם
Ben r'mijja, én lo ṭóba;		Υἱῷ δολίῳ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν·
V''abd chákham jáçlich dárko.		Οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὔοδοι ἔσονται πράξεις·
Torát chakhám m'qor chájjim,	14	תורת חכם מקר חים
Lasúr mimmóq'še mávet.		לסר ממקשי מות
Ṣekhl ṭób jittén chen váchasd;	15	שכל טב יתן חן [וחסד]
Vedärekh bóg'dim étan.		ודרך בגדם איתן
Kol 'árum já'ṣä b'dá'at;	16	כל ערם יעשה בדעת
Ukh'sil jifróṣ ivvälet.		וכסל יפרש אולת
Mal'ákh rašá' jappíl b'ra';	17	מלאך רשע יפל ברע
Veçír emúnim márpe'.		וצר אמנם מרפא
Reš v'qálon póre' músar;	18	ריש וקלן פרע מסר
V'šomér tokháchat j'khúbbad.		ושמר תוכחת יכבד
Ta'vá nihjá te'ráb l'nafš;	19	תאוה נהיה תערב לנפש
V'to''bát k'silím sur méra'.		ותועבת כסלם סר מרע
Holékh et ch'khámim jéchkam;	20	הלך את חכמם יחכם
V'ro'ä khesílim jéro'.		ורעה כסלם ירע
Chaṭṭáim t'ráddef rá'a;	21	חטאם תרדף רעה
V'et çáddiqím jišlám ṭob.		ואת צדקם ישלם טב
Iš ṭób janchíl b'ne bánim;	22	[אש] טב ינחל בני בנם
V'çafún l'çaddíq chel chóṭe'.		וצפן לצדק חיל חטא
Rob ókhel näged rášim;	23	רב אכל נגד רשם
Veíš nispä b'lo' míšpaṭ.		ויש נספה בלא משפט
Choṣékh šibṭó ṣoné' b'no;	24	חשך שבטו שנא בנו
Veóh'bo šich'ro músar.		ואהבו שחרו מסר
Çaddíq okhél l'ṣob' náfšo;	25	צדק אכל לשבע נפשו
Ubäṭen r'šá'im téchsar.		ובטן רשעם תחסר
Chokhámot bán'ta bétah;	XIV 1	חכמת בנתה ביתה
V'ivvälet téhresännu.		ואולת תהרסנו
Holékh b'jošró j're' Jáhvä;	2	הלך בישרו ירא י׳
Un'lóz d'rakháv bozéhu.		ונלז דרכו בזה
Befi 'vil chóṭer gá'va;	3	בפי אול חטר גאוה
V'ṣif'té ch'khamím tišm'rúmo.		ושפתי חכמם תשמרם

---

13 d der Zusatz καὶ κατευθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ ist eine zweite, genauere Uebersetzung der Schlussworte. **23 a 3** M נר; A ἔτη πολλά = נגר (vgl. ܢܓܪܐ), was paläographisch von נגד nicht verschieden ist. Uebersetze: steht Armen in Aussicht. **XIV 1 a 1** + נשם. **1 b 1** + בידיה.

Beén 'lafím ebús bar;	4	באין אלפם אבס בר
Veróḥ t'buót bekhóch šor.		ורב תבאת בכח שור
'Ed 'múnim lō' jekházzeb;	5	עד אמנם לא יכזב
V'jafích k'zabím 'ed šáqer.		ויפח כזבם עד שקר
Biqqéš leç chókhma, váajn;	6	בקש לץ חכמה ואין
Vedá'at l'nábon náqal.		ודעת לנבן נקל
Hakkól minnäged l'íš k'sil;	7	הכל מנגד לאש כסל
Ukh'lí r''ot ṣíf'te dá'at.		וכלי רעת שפתי דעת
Chokhmát 'arúm bin dárko;	8	חכמת ערם בן דרכו
V'ivvälet k'sílim mírma.		ואולת כסלם מרמה
Evílim jáliç ášam;	9	אולם ילץ אשם
Ubén ješárim ráçon.		ובין ישרם רצן
Leb jóde' mórrat náfšo;	10	לב ידע מרת נפשו
B'ṣimcháto jít'aréb zar.		בשמחתו יתערב זר
Bet réša'ím jiššámed;	11	בית רשעם ישמד
Veóhel j'šárim jáfrich.		ואהל ישרם יפרח
Ješ dárk jašár lif'né iš;	12	יש דרך ישר לפני אש
V'ach'rítah dár'khe mávet.		ואחרתה דרכי מות
Gam bíṣechóq jikh'áb leb;	13	גם בשחק יכאב לב
V'ach'rít haṣṣímcha túga.		ואחרת השמחה תגה
Midd'rákhav jíṣba' súg leb;	14	מדרכו ישבע סג לב
Umímma'lálav íš ṭob.		וממעללו אש טב
Petí ja'mín l'khol dábar;	15	פתי יאמן לכל דבר
V''arúm jabín la'šúro.		וערם יבן לאשרו
Chakhám jaré' v'sar méra';	16	חכם ירא וסר מרע
Ukh'síl mit'ábber v'bóṭech.		וכסל מתעבר ובטח
Q'çar áppajm já'ṣä ívvalt;	17	קצר אפים יעשה אולת
Veíš m'zimmót jiṣṣáne'.		ואש מזמת ישנא
Nach'lú f'tajím ivvälet;	18	נחלו פתים אולת
Va''rúmim jíkhru dá'at.		וערמם יכרו דעת

7a1 πάντα; לך. **7b1—2** M ובל ידעת; A ὅπλα δὲ αἰσθήσεως = וכלי דעת (so gut wie identisch mit unserer Emendation). Vgl. XX 15. Während sich der Thor alle zu Feinden macht, versteht der Taktvolle, durch überlegte Rede die Menschen nach seinem Sinne zu lenken. **8a3** M הבן. **10b1** + לא (zerstört den Sinn, da man sich ja leicht und gern gemeinschaftlich freut, während Gram einsam getragen werden muss). **14b1** M ומעלו, A fand, wie sich aus XV 24 ergibt, jedenfalls noch ein zweites מ nach der Präposition. **18b2** κρατήσουσιν; יכתרו. Thorheit wird ererbt oder doch gratis erworben; Weisheit muss man kaufen.

Šachú ra'ím lif'né ṭob;	19	שחו רעם לפני טב
Ur'šá'im 'ál ša'r çáddiq.		ורשעם על שער צדק
Gam l'ré'o jiṣṣané' raš;	20	גם לרעה ישנא רש
Veóh'be 'ášir rábbim.		ואהבי עשר רבם
Baz lére'éhu chóṭe';	21	בז לרעה חטא
Um'chónen 'nájjim, áš'rav!		ומחנן ענים אשרו
Haló' jit'ú chor'šé ra'?	22	הלא יתעו חרשי רע
Vechésed ve'mät chor'šé ṭob.		וחסד ואמת חרשי טב
B'khol 'äçeb jihjä mótar;	23	בכל עצב יהיה מותר
Uḏ'bár ṣ'fatájm akh l'máchsor.		ודבר שפתים אך למחסר
'Aṭäret ch'khámim 'óṙam;	24	עטרת חכמם עשרם
Ivvält k'silím ivvälet.		אולת כסלם אולת
Maççíl nefášot 'éd 'mät;	25	מצל נפשת עד אמת
V'jafích kezábim mirma.		ויפח בזבם מרמה
B'jir'át Jahvä mibṭách 'oz;	26	ביראת י׳ מבטח עז
Ul'bánav jihjä máchsä.		ולבנו יהיה מחסה
Jir'át Jahvä m'qor chájjim,	27	יראת י׳ מקר חים
Lasúr mimmóq'še mávet		לסר ממקשי מות
Beróh 'am há'rat mälekh;	28	ברב עם הדרת מלך
Ub'áfs l'om m'chittat rázon.		ובאפס לאם מחתת רזן
Ark áppajm ráb tebúna;	29	ארך אפים רב תבנה
Uq'çár ruch mérim ivvalt.		וקצר רח מרם אולת
Chajjé b'ṣarím leb márpe';	30	חיי בשרם לב מרפא
Ur'qáb 'açámot qin'a.		ורקב עצמת קנאה
'Ošéq dal chéref 'óṣo;	31	עשק דל חרף עשה
Um'khább'do chónen éljon.		ומכבדו חנן אבין
B'ra'áto j'dóchä ráša';	32	ברעתו ידחה רשע
V'chosä betúmmo çáddiq.		וחסה בתמו צדק
B'leb nábon tánuch chókhma;	33	בלב נבן תנח חכמה
Ub'qárb k'silím tivváde'.		ובקרב כסלם תודע
Çedáqa téromém goj;	34	צדקה תרומם ני
Vechüsed l'úmmim cháṭṭat.		וחסד לאמם חטאת
R'çon mälekh l'"ébed máṣkil;	35	רצן מלך לעבד משכל
V'"ebráto tihjä méhiš.		ועברתו תהיה מבש
Ma'nä rakh jášib chéma;	XV 1	מענה רך ישב חמה
V'dabár 'oçéb ja'lä af.		ודבר עצב יעלה אף

19a4 טכם. **32b2** τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι; בפיו. **XV4b1** übersetze dem Parallelismus gemäss: aber wer damit Unheil anstiftet. Die Erklärung von סלף durch Falsch-

L'šon ch'khámim téṭib dá'at;	2	לשן חכמם תיטב דעת
V'fi kh'sílim jábbí' ivvalt.		ופי כסלם יבע אולת
B'khol máqom 'éne Jáhvä,	3	בכל מקם עיני י'
Çofót ra'ím veṭóbim.		צפת רעם וטבם
Marpé' lašón 'eç chájjim;	4	מרפא לשן עץ חים
Vesólef báh ṣabé' b'ruch.		וסלף בה שבע ברח
'Vil jin'aç músar ábiv;	5	אול ינאץ מסר אבו
V'šomér tokháchat já'rim.		ושמר תוכחת יערם
Behárbot çáddiq chósn rab;	6	בהרבות צדק חסן רב
V'bit'búat ráša' né'kart.		ובתבאת רשע נעכרת
Sif'té ch'khamím j'zarú da't;	7	שפתי חכמם יזרו דעת
Veléb kesílim ló' khen.		ולב כסלם לא כן
Zabch r'šá'im tó"bat Jáhvä;	8	זבח רשעם תועבת י'
Ut'fillat j'šárim r'çóno.		ותפלת ישרם רצנו
To"bát Jahvä dark ráša';	9	תועבת י' דרך רשע
Um'ráddef ç'dáqa jé'hab.		ומרדף צדקה יאהב
Musár ra' l'"ózeb órach;	10	מסר רע לעזב ארח
Soné' tokháchat jámut.		שנא תוכחת ימת
Šé'ol vá'baddón nagd Jáhvä;	11	שאל ואבדן נגד י'
Af ki libbót b'ne ádam.		אף כי לבת בני אדם
Lo' jé'hab léç hokhéch lo;	12	לא יאהב לץ הוכח לו
El chákhamím lo' jélekh.		אל חכמם לא ילך
Leb ṣámech jéṭib pánim;	13	לב שמח ייטב פנם
Ub"áçç'bat léb ruch n'khéa.		ובעצבת לב רח נכאה
Leb nábon j'báqqeš dá'at;	14	לב נבן יבקש דעת
V'fi kh'sílim jir'ä ivvalt.		ופי כסלם ירעה אולת
Kol jóm 'ené ra' rá'ot;	15	כל ים עני [רע] רעת
Veṭób leb mištä támid.		וטב לב משתה תמד
Ṭob m"áṭ bejír'at Jáhvä,	16	טב מעט ביראת י'
Meóçar rób um'húma.		מאוצר רב ומהמה
Ṭob 'rúchat júraq v'áhba,	17	טב ארחת ירק ואהבה
Miššór abús v'sin'á bo.		משור אבם ושנאה בו

heit ist willkürlich, daher auch der in M an die Stelle von XI3b getretene Stichos seiner Parallele keineswegs entsprechen würde. **4b3** πλησθήσεται (vom Uebersetzer irrig im guten Sinne aufgefasst); יסבי. **6a1** in M durch Homöoteleuton unvollständig. Uebersetze: wenn der Gerechte viel erwirbt. **15a2** τὸν χρόνον; יסי. **15a5** προσδέχονται καχά; יעם. Beide Formen konnten durch יע bezeichnet werden. Der Parallelismus erfordert den Sinn: die Augen des Bösen sind stets missgünstig. **16b3** M + בי. **17a4** M + סם; A statt dessen + καὶ χάριν = יחן.

Iš chéma j'gárä mádon;	18	אש חמה יגרה מדן
Veárk appájm jašqiṭ rib.		וארך אפים ישקט רב
Dark 'áçel kim'ṣukhát chadų;	19	דרך עצל כמשכת חדק
Veórach j'šárim s'lúla.		וארח ישרים סללה
Ben chákham jéṣammách ab;	20	בן חכם ישמח אב
Ukh'síl -dam bózä immo.		וכסל אדם בוה אמו
Ivvált ṣimchá lach'sár leb;	21	אולת שמחה לחסר לב
V'iš t'búna j'jáššer lákhet.		ואש תבונה יישר לכת
Hafér machšábot b'én sod;	22	הפר מחשבת באין סד
B'rob jó"çim táqum 'éça.		ברב יעצם תקם [עצה]
Ṣimchá laiš b'ma'né fiv;	23	שמחה לאש במענה פו
V'dabár be'itto, má-ṭṭob!		ודבר בעתו מה טב
Orch chájjim l'má'la l'máṣkil,	24	ארח חים למעלה למשכל
Lemá'n sur míšš'ol mátta.		למען סר משאל מטה
Bet géim jissach Jáhvä,	25	בית גאם יסח י"
V'jaççib gebúl almána.		ויצב גבל אלמנה
To"bát Jahvä machš'bót ra';	26	תועבת י" מחשבת רע
Uṭ'hórim im're nó'am.		וטהרם אמרי נעם
'Okhér betó boçé' baç';	27	עכר ביתו בצע בצע
V'ṣoné' mattánot jichjä.		ושנא מתנת יחיה
Leb çáddiq jéhgä lá'not;	28	לב צדק יהגה לענת
V'fi r'šá'im jábbi' rá'ot.		ופי רשעים יבע רעת
Rachóq Jahvä mer'šá'im;	29	רחק י" מרשעים
T'fillát çaddiqim jišma'.		תפלת צדקים ישמע
Meór 'enájm j'ṣammách leb;	30	מאר עינים ישמח לב
Š'mu'á ṭobá t'daššén 'açm.		שמעה טבה תדשן עצם
Ozn šóma't tókhacht chájjim,	31	אזן שמעת תוכחת חים
Beqäreb ch'khámim tálin.		בקרב חכמים תלן
Poré' musár -jeb náfšo;	32	פרע מסר איב נפשו
V'šomé' tokhácht qonä leb.		ושמע תוכחת קנה לב
Jir'át Jah músar chókhma;	33	יראת י" מסר חכמה
V'lif'né khabód 'anáva.		ולפני כבד ענוה
Leádam má'rekhé leb;	XVI1	לאדם מערכי לב
V'mij Jáhvä má'ne lášon.		ומי" מענה לשן
Kol dár'khe iš zakh b'énav;	2	כל דרכי אש זך בעיניו
Vetókhen ruchot Jáhvä.		ותכן רחת י"

---

22 b wird die Ergänzung aus A noch durch den Singular des Verbums bezeugt.
32 a 3 μισεῖ (dieses Wort wegen des Parallelstichos gewählt, vgl. XIX 8); נאם. **XVI2 b**

Gol él Jahvä ma'ṣäkha!	3	*גל אל י׳ מעשיך
V'jikkónu máchš'botäkha.		*ויכנו מחשבתך
Kol pá'al Jáh l'ma'néhu,	4	כל פעל י׳ למענה
Vegám rašá' l'jom rá'a.		וגם רשע ליום רעה
To''bát Jahvä kol g'báh leb;	5	תועבת י׳ כל גבה לב
Jad l'jád lo' jinnaqä ra'.		יד ליד לא ינקה [רע]
Rešit dark ṭób ''ṣot ç'dáqa,		Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια·
V'nirçá l'Jah mizz'boch zábach.		Δεκτὰ δὲ παρὰ Θεῷ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας.
M'baqqéš Jah jimça' dá't v'çadq,		Ὁ ζητῶν τὸν Θεὸν εὑρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιοσύνης·
Um'šách'rav b'jóšer šálom.		Οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὑρήσουσιν εἰρήνην.
B'chasd vé'mät j'khúppar 'ávon;	6	בחסד ואמת יכפר עון
Ub'jir'at Jáh sur méra'.		וביראת י׳ סר מרע
Bir'çót Jahvä dar'khé iš,	7	ברצת י׳ דרכי אש
Gam ój'bav jášlim itto.		גם איבו ישלם אתו
Ṭob qáchat m''áṭ biç'dáqa,	8	טב [קחת] מעט בצדקה
Merób t'buót b'lo' míšpaṭ.		מרב תבאת בלא משפט
Leb ádam j'cháššeb dárko;	9	לב אדם יחשב דרכו
Ve Jáhvä jákhin çá'do.		וי׳ יכן צעדו
Qasm Jáh 'al ṣíf'te mälekh;	10	קסם [י׳] על שפתי מלך
Bemíšpaṭ ló' jim'ál piv.		במשפט לא ימעל פו
Pals v'móz'ne míšpaṭ l'Jáhvä;	11	פלס ומאזני משפט לי׳
Ma'ṣéhu kól ab'né khis.		מעשה כל אבני כס
To''bát m'lakhím ''ṣot räša';	12	תועבת מלכם עשת רשע
Ki b'çädeq jíkkon kisse'.		כי בצדק יכן כסא
R'çon m'lákhim ṣif'te çädeq;	13	רצן מלכם שפתי צדק
Ud'bár j'šarim jeáheb.		ודבר ישרם יאהב
Ch'mat mälekh mál''khe mávet;	14	חמת מלך מלאכי מות
Veiš chakhám j'khapp'ränna.		ואש חכם יכפרנה
Beór p'ne mälekh chájjim;	15	באור פני מלך חים
Uréçonó k''ab málqoš.		ורצנו כעב מלקש
Q'ne chókhma ṭób mecháruç!	16	קנה חכמה טב מחרץ
Q'not bína nibchar míkkasp.		קנת בנה נבחר מכסף

in A aus Versehen durch 4 b ersetzt, worauf sich 5 anschliesst, dann aber der ganze vierte Vers nachgetragen wird. **5c—d** vgl. XXI 3.

6—9 fand A am Rande der hebräischen Vorlage nachgetragen und übersetzte sie daher nach XV 27. 28. 29. Man beachte den intensiv religiösen Charakter dieser Sprüche. **10a2** fiel aus, weil man später קסם nur für heidnisches brauchte. **16a2** so A; M + מה (gibt dem Gedanken eine schiefe Wendung und würde jedenfalls die

Baz l'dábar jéchabél lo;	13	בז לדבר יחבל לו
Viré' miçvá, hu' j'šúllam.		וירא מצוה הא ישלם
Ben r'mijja, én lo ṭóba;		Υἱῷ δολίῳ οὐδὲν ἔσται ἀγαθόν·
V''abd chákham jáçlich dárko.		Οἰκέτῃ δὲ σοφῷ εὔοδοι ἔσονται πράξεις·
Torát chakhám m'qor chájjim,	14	תורת חכם מקר חים
Lasúr mimmóq'še mávet.		לסר ממקשי מות
Ṣekhl ṭób jittén chen váchasd;	15	שכל טב יתן חן [וחסד]
Vedärekh bóg'dim étan.		ודרך בגדם איתן
Kol 'árum já'ṣä b'dá'at;	16	כל ערם יעשה בדעת
Ukh'síl jifróṣ ivvälet.		וכסל יפרש אולת
Mal'ákh rašá' jappíl b'ra';	17	מלאך רשע יפל ברע
Veçír emúnim márpe'.		וצר אמנם מרפא
Reš v'qálon póre' músar;	18	ריש וקלן פרע מסר
V'šomér tokháchat j'khúbbad.		ושמר תוכחת יכבד
Ta'vá nihjá te'ráb l'nafš;	19	תאוה נהיה תערב לנפש
V'to''bát k'silím sur méra'.		ותועבת כסלם סר מרע
Holékh et ch'khámim jéchkam;	20	הלך את חכמם יחכם
V'ro'ä khesílim jéro'.		ורעה כסלם ירע
Chaṭṭáim t'ráddef rá'a;	21	חטאם תרדף רעה
V'et çáddiqím jišlám ṭob.		את צדקם ישלם טב
Iš ṭób janchíl b'ne bánim;	22	[אש] טב ינחל בני בנם
V'çafún l'çaddíq chel chóṭe'.		יצפן לצדק חיל חטא
Rob ókhel näged rášim;	23	רב אכל נגד רשם
Veíš nispä b'lo' míšpaṭ.		ויש נספה בלא משפט
Choṣékh šibṭó ṣoné' b'no;	24	חשך שבטו שנא בנו
Veóh'bo šich'ro músar.		ואהבו שחרו מסר
Çaddíq okhél l'ṣob' náfšo;	25	צדק אכל לשבע נפשו
Ubäṭen r'šá'im téchsar.		ובטן רשעם תחסר
Chokhámot bán'ta bétah;	XIV 1	חכמת בנתה ביתה
V'ivvälet téhresännu.		ואולת תהרסנו
Holékh b'jošró j're' Jáhvä;	2	הלך בישרו ירא י'
Un'lóz d'rakháv bozéhu.		ונלז דרכו בזה
Befi 'vil chóṭer gá'va;	3	בפי אול חטר גאוה
V'ṣif'té ch'khamím tišm'rúmo.		ושפתי חכמם תשמרם

---

13 d der Zusatz καὶ κατευθυνθήσεται ἡ ὁδὸς αὐτοῦ ist eine zweite, genauere Uebersetzung der Schlussworte. **23 a 3** M נר; A ἔτη πολλά = נגר (vgl. ܢܓܪܐ), was paläographisch von נגד nicht verschieden ist. Uebersetze: steht Armen in Aussicht **XIV 1 a 1** + נשם. **1 b 1** + בידיה.

Beén 'lafím ebús bar;	4	באין אלפם אבם בר
Verób t'buót bekhóch šor.		ורב תבאת בכח שור
'Ed 'múnim lō' jekházzeh;	5	עד אמנם לא יכזב
V'jafích k'zabím 'ed šáqer.		ויפח כזבם עד שקר
Biqqéš leç chókhma, váajn;	6	בקש לץ חכמה ואין
Vedá'at l'nábon náqal.		ודעת לנבן נקל
Hakkól minnäged l'íš k'sil;	7	הכל מנגד לאש כסל
Ukh'li r"ot ṣif'te dá'at.		וכלי רעת שפתי דעת
Chokhmát 'arúm bin dárko;	8	חכמת ערם בן דרכו
V"ivvälet k'sílim mirma.		ואולת כסלם מרמה
Evílim jáliç ášam;	9	אולם ילץ אשם
Ubén ješárim ráçon.		ובין ישרם רצן
Leb jóde' mórrat náfšo;	10	לב ידע מרת נפשו
B'ṣimcháto jit'aréb zar.		בשמחתו יתערב זר
Bet réša'ím jišsámed;	11	בית רשעם ישמד
Veóhel j'šárim jáfrich.		ואהל ישרם יפרח
Ješ dárk jašár lif'né iš;	12	יש דרך ישר לפני אש
V'ach'ritah dár'khe mávet.		ואחרתה דרכי מות
Gam báṣechóq jikh'áb leb;	13	גם בשחק יכאב לב
V'ach'rít haṣṣimcha túga.		ואחרת השמחה תגה
Midd'rákhav jiṣba' súg leb;	14	מדרכו ישבע סג לב
Umímma'lálav iš ṭob.		וממעללו אש טב
Peti ja'mín l'khol dábar;	15	פתי יאמן לכל דבר
V"arúm jabín la'šúro.		וערם יבן לאשרו
Chakhám jaré' v'sar méra';	16	חכם ירא וסר מרע
Ukh'sil mit'ábber v'bóṭech.		וכסל מתעבר ובטח
Q'çar áppajm já'ṣä ivvalt;	17	קצר אפים יעשה אולת
Veíš m'zimmót jiṣṣáne'.		ואש מזמת ישנא
Nach'lú f"tajim ivvälet;	18	נחלו פתים אולת
Va"rúmim jikhru dá'at.		וערמם יכרו דעת

---

7 a 1 πάντα; לך. **7 b 1—2** M ובל ידעת; Λ ὅπλα δὲ αἰσθήσεως = וכלי דעת (so gut wie isch mit unserer Emendation). Vgl. XX 15. Während sich der Thor alle zu len macht, versteht der Taktvolle, durch überlegte Rede die Menschen nach m Sinne zu lenken. **8 a 3** M הבן. **10 b 1** + לא (zerstört den Sinn, da man sich ja t und gern gemeinschaftlich freut, während Gram einsam getragen werden muss). I M וביעלו, A fand, wie sich aus XV 24 ergibt, jedenfalls noch ein zweites מ nach Präposition. **18 b 2** κρατήσουσιν; יכתרו. Thorheit wird ererbt oder doch gratis er- en; Weisheit muss man kaufen.

Šachú ra'ím lif'né ṭob;	19	שחו רעם לפני טב
Ur'šá'im 'ál ša'r çáddiq.		ורשעם על שער צדק
Gam l'ré'o jiṣṣané' raš;	20	גם לרעה ישנא רש
Veóh'be 'áṣir rábbim.		ואהבי עשר רבם
Baz lére'éhu chóṭe';	21	בז לרעה חטא
Um'chónen ''níjjim, áš'rav!		ומחנן ענים אשרו
Haló' jit'ú chor'šé ra'?	22	הלא יתעו חרשי רע
Vechásd ve'mät chor'šé ṭob.		וחסד ואמת חרשי טב
B'khol 'äçeb jíhjä mótar;	23	בכל עצב יהיה מותר
Ud'bár ṣ'fatájm akh l'máchsor.		ודבר שפתים אך למחסר
'Aṭäret ch'khámim 'óšram;	24	עטרת חכמם עשרם
Ivvált k'silím ivvälet.		אולת כסלם אולת
Maççíl nefášot 'éd 'mät;	25	מצל נפשת עד אמת
V'jafích kezábim mírma.		ויפח כזבם מרמה
B'jir'át Jahvä mibṭách 'oz;	26	ביראת י' מבטח עז
Ul'bánav jíhjä máchsä.		ולבנו יהיה מחסה
Jir'át Jahvä m'qor chájjim,	27	יראת י' מקר חים
Lasúr mimmóq'še mávet.		לסר ממקשי מות
Beróh 'am hád'rat mälekh;	28	ברב עם הדרת מלך
Ub'áfs l'om m'chíttat rázon.		ובאפס לאם מחתת רזן
Ark áppajm ráb tebúna;	29	ארך אפים רב תבנה
Uq'çár ruch mérim ívvalt.		וקצר רח מרם אולת
Chajjé b'ṣarím leb márpe';	30	חיי בשרם לב מרפא
Ur'qáb 'açámot qín'a.		ורקב עצמת קנאה
'Ošéq dal chéref 'óṣo;	31	עשק דל חרף עשה
Um'khább'do chónen éhjon.		ומכבדו חנן אביון
B'ra'áto j'dóchä ráša';	32	ברעתו ידחה רשע
V'chosä betúmmo çáddiq.		וחסה בתמי צדק
B'leb nábon tánuch chókhma;	33	בלב נבן תנח חכמה
Ub'qárb k'silím tivváde'.		ובקרב כסלם תודע
Çedáqa téromém goj;	34	צדקה תרומם גי
Vechäsed l'úmmim cháṭṭat.		וחסד לאמם חטאת
R'çon mälekh l''äbed máṣkil;	35	רצן מלך לעבד משכל
V''ebráto tíhjä mébiš.		ועברתו תהיה מבש
Ma'nä rakh jášib chéma;	XV 1	מענה רך ישב חמה
V'dabár 'oçéb ja'lä af.		ודבר עצב יעלה אף

19a 4 מבם. **32b 2** τῇ ἑαυτοῦ ὁσιότητι; בטחי. **XV 4b 1** übersetze dem Parallelismus gemäss: aber wer damit Unheil anstiftet. Die Erklärung von סלף durch Falsch-

L'šon ch'khámim téṭib dá'at;	2	לשן חכמם תיטב דעת
V'fi kh'sílim jábbí' ivvalt.		ופי כסלם יבע אולת
B'khol máqom 'éne Jáhvä,	3	בכל מקם עיני י׳
Çofót ra'ím veṭóbim.		צפת רעם וטבם
Marpé' lašón 'eç chájjim;	4	מרפא לשן עץ חים
Vesélef báh ṣabé' b'ruch.		וסלף בה שבע ברח
'Vil jín'aç músar ábiv;	5	אול ינאץ מסר אבו
V'šomér tokháchat já'rim.		ושמר תוכחת יערם
Behárbot çáddiq chósn rab;	6	בהרבות צדק חסן רב
V'bit'búat ráša' né'kart.		ובתבאת רשע נעברת
Sif'té ch'khamím j'zarú da't;	7	שפתי חכמם יזרו דעת
Velób kesílim lo' khen.		ולב כסלם לא כן
Zabch r'šá'im tó"bat Jáhvä;	8	זבח רשעם תועבת י׳
Ut'fillat j'šárim r'çóno.		ותפלת ישרם רצנו
To"bát Jahvä dark ráša';	9	תועבת י׳ דרך רשע
Um'ráddef ç'dáqa jé'hab.		ומרדף צדקה יאהב
Musár ra' l'ózeb órach;	10	מסר רע לעוב ארח
Soné' tokháchat jámut.		שנא תוכחת ימת
Š'ol vá'baddón nagd Jáhvä;	11	שאל ואבדן נגד י׳
Af ki libbót b'ne ádam.		אף כי לבת בני אדם
Lo' jé'hab léç hokhéch lo;	12	לא יאהב לץ הוכח לו
El chákhamim lo' jélekh.		אל חכמם לא ילך
Leb ṣámech jéṭib pánim;	13	לב שמח ייטב פנם
Ub"áçç'bat léb ruch n'khéa.		ובעצבת לב רח נכאה
Leb nábon j'báqqeš dá'at;	14	לב נבן יבקש דעת
V'fi kh'sílim jir'á ivvalt.		ופי כסלם ירעה אולת
Kol jóm 'ené ra' rá'ot;	15	כל ים עני [רע] רעת
Veṭób leb mištä támid.		וטב לב משתה תמד
Ṭob m"áṭ bejir'at Jáhvä,	16	טב מעט ביראת י׳
Meóçar rób um'húma.		מאיצר רב ומהמה
Ṭob 'rúchat járaq v'áhba,	17	טב ארחת ירק ואהבה
Miššór abús v'sin'á bo.		משיר אבם ושנאה בו

ist willkürlich, daher auch der in M an die Stelle von XI3b getretene Stichos r Parallele keineswegs entsprechen würde. **4b3** πλησθήσεται (vom Uebersetzer im guten Sinne aufgefasst); שבי. **6a1** in M durch Homöoteleuton unvollig. Uebersetze: wenn der Gerechte viel erwirbt. **15a2** τὸν χρόνον; יכי. **15a5** ἔχουσι κακά; רעם. Beide Formen konnten durch רע bezeichnet werden. Der lelismus erfordert den Sinn: die Augen des Bösen sind stets missgünstig. 3 M + בי. **17a4** M + שם; A statt dessen + καὶ χάριν = חן.

Iš chéma j'gárä mádon;	18	אש חמה יגרה מדן
Veárk appójm jaššqiṭ rib.		יארך אפים ישקט ריב
Dark 'áçel kim'ṣukhát chadų;	19	דרך עצל כמשכת חדק
Veórach j'šárim s'lúla.		ארח ישרים סלולה
Ben chákham jéṣammách ab;	20	בן חכם ישמח אב
Ukh'sil -dam bózä immo.		וכסל אדם בוזה אמו
Ivvált ṣimchá lach'sár leb;	21	אולת שמחה לחסר לב
V'iš t'búna j'jáššer lákhet.		ואיש תבונה יישר לכת
Hafér machšábot b'én sod;	22	הפר מחשבת באין סד
B'rob jó"çim táqum 'éça.		וברב יועצים תקם [עצה]
Šimchá laiš b'ma'né fiv;	23	שמחה לאיש במענה פיו
V'dabár be'itto, má-ṭṭob!		ודבר בעתו מה טב
Orch chájjim l'má'la l'máṣkil,	24	ארח חיים למעלה למשכל
Lemá'n sur miššé'ol máṭṭa.		למען סר משאל מטה
Bet géim jissach Jáhvä,	25	בית גאים יסח י"
V'jaççib gebúl almána.		ויצב גבול אלמנה
To"bát Jahvä machšebót ra';	26	תועבת י" מחשבת רע
Uṭ'hórim im're nó'am.		וטהרים אמרי נעם
'Okhér betó boçé' baç';	27	עכר ביתו בוצע בצע
V'ṣoné' mattánot jichjä.		ושנא מתנת יחיה
Leb çáddiq jéhgä lá'not;	28	לב צדק יהגה לענות
V'fi r'šá'im jábbi' rá'ot.		ופי רשעים יבע רעות
Rachóq Jahvä mer'šá'im;	29	רחק י" מרשעים
T'fillát çaddíqim jišma'.		ותפלת צדקים ישמע
Meór 'enájm j'ṣammách leb;	30	מאר עינים ישמח לב
Šmu'á ṭobá t'daššén 'açm.		שמעה טבה תדשן עצם
Ozn šóma't tókhacht chájjim,	31	אזן שמעת תוכחת חיים
Beqüreb ch'khámim tálin.		בקרב חכמים תלין
Poré' musár -jeb náfšo;	32	פרע מסר אב נפשו
V'šomé' tokhácht qonä leb.		ושמע תוכחת קנה לב
Jir'át Jah músar chókhma;	33	יראת י" מסר חכמה
V'lif"né khabód 'anáva.		ולפני כבד ענוה
Leádam má'rekhé leb;	XVI 1	לאדם מערכי לב
V'mij Jáhvä má'ne lášon.		ומי" מענה לשון
Kol dár'khe iš zakh b"énav;	2	כל דרכי איש זך בעיניו
Vetókhen ráchot Jáhvä.		ויתכן רוחות י"

22 b wird die Ergänzung aus A noch durch den Singular des Verbums bezeugt.
32 a 3 מוסר (dieses Wort wegen des Parallelstichos gewählt, vgl. XIX 8; אמ. XVI 2 b

Gol él Jahvä ma'ṣäkha!	3	*גל אל י׳ מעשיך
V'jikkónu máchš'botäkha.		*ויכנו מחשבתך
Kol pá'al Jáh l'ma'néhu,	4	כל פעל י׳ למענה
Vegám rašá' l'jom rá'a.		וגם רשע ליום רעה
To''bát Jahvä kol g'báh leb;	5	תועבת י׳ כל גבה לב
Jad l'jád lo' jinnaqä ra'.		יד ליד לא ינקה [רע]
Rešít dark ṭób ''ṣot ç'dáqa,		Ἀρχὴ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια·
'nirçá l'Jah mízz'boch zábach.		Δεκτὰ δὲ παρὰ Θεῷ μᾶλλον ἢ θύειν θυσίας.
M'baqqéš Jah jímça' dá't v'çadq,		Ὁ ζητῶν τὸν Θεὸν εὑρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιοσύνης·
m'šách'rav b'jóšer šálom.		Οἱ δὲ ὀρθῶς ζητοῦντες αὐτὸν εὑρήσουσιν εἰρήνην.
B'chasd vé'mät j'khúppar 'ávon;	6	בחסד ואמת יכפר עון
Ub'jir'at Jáh sur méra'.		וביראת י׳ סר מרע
Bir'çót Jahvä dar'khé iš,	7	ברצת י׳ דרכי אש
Gam ój'bav jášlim ítto.		גם איבו ישלם אתו
Ṭob qáchat m''áṭ biç'dáqa,	8	טב [קחת] מעט בצדקה
Merób t'buót b'lo' míšpaṭ.		מרב תבאת בלא משפט
Leb ádam j'cháššeb dárko;	9	לב אדם יחשב דרכו
Ve Jáhvä jákhin çá'do.		וי׳ יכן צעדו
Qasm Jáh 'al ṣíf'te mälekh;	10	קסם [י׳] על שפתי מלך
Bemíšpaṭ ló' jim'ál piv.		במשפט לא ימעל פו
Pals v'móz'ne míšpaṭ l'Jáhvä;	11	פלס ומאזני משפט לי׳
Ma'ṣéhu kól ab'né khis.		מעשה כל אבני כס
To''bát m'lakhím ''ṣot räša';	12	תועבת מלכם עשת רשע
Ki b'çädeq jikkon kisse'.		כי בצדק יכן כסא
R'çon m'lákhim ṣíf'te çädeq;	13	רצן מלכם שפתי צדק
Ud'bár j'šarim jeáheb.		ודבר ישרם יאהב
Ch'mat mälekh mál''khe mávet;	14	חמת מלך מלאכי מות
Veiš chakhám j'khapp'ränna.		ואש חכם יכפרנה
Beór p'ne mälekh chájjim;	15	באור פני מלך חים
Uréçonó k''ab málqoš.		ורצנו כעב מלקש
Q'ne chókhma ṭób mecháruç!	16	קנה חכמה טב מחרץ
Q'not bína nibchar míkkasp.		קנת בנה נבחר מכסף

---

aus Versehen durch 4 b ersetzt, worauf sich 5 anschliesst, dann aber der ganze
: Vers nachgetragen wird. **5c—d** vgl. XXI 3.

6—9 fand A am Rande der hebräischen Vorlage nachgetragen und übersetzte
aher nach XV 27. 28. 29. Man beachte den intensiv religiösen Charakter dieser
che. **10a2** fiel aus, weil man später קסם nur für heidnisches brauchte. **16a2** so
I + מה gibt dem Gedanken eine schiefe Wendung und würde jedenfalls die

M'sillát j'šarím sur méra';	17	מסלת ישרים סר מרע
V'ork jámim órach ç'dáqa.		[וארך ימם ארח צדקה
Loqéch musár b'ṭob jihjä;		לקח מסר בטב יהיה]
Šomér nafšó noçér piv.		שמר נפשו נצר סו
Lif'né šabr jélekh gáon;	18	לפני שבר [ילך] גאן
V'lif'né khišššálon góbh ruch.		ולפני בשלן גבה רח
Ṭob š'fál ruch ét 'anávim,	19	טב שפל רח את ענום
Mech'lóq šalál et géim.		מחלק שלל את גאם
Maśkil b'dabár jimçá' ṭob;	20	משכל בדבר ימצא טב
Ubóṭech b' Jáhvä, áš'rav!		ובטח בי' אשרו
Lach'khám leb jiqqaré' nabl;	21	לחכם לב יקרא נבל
V'matq ś'fátajm jósif läqach.		ומתק שפתים יסף לקח
M'qor chájjim śékhel b'álav;	22	מקר חים שכל בעלו
V'musár 'vilím ivvälet.		ומסר אולם אולת
Leb chákham jáśkil pihu,	23	לב חכם ישכל פה
V'al ś'fátav jósif läqach.		ועל שפתו יסף לקח
Çufé d'baš ím're nó'am,	24	צופי דבש אמרי נעם
Matq l'näfeš v'márpe' l'áçem.		מתק לנפש ומרפא לעצם
Ješ dárk jašár lif'né iš,	25	יש דרך ישר לפני אש
V'ach'ritah dár'khe mávet.		ואחרתה דרכי מות
Nafš 'ámel 'ámelá lo;	26	נפש עמל עמלה לו
Ki ákhaf 'álav pihu.		כי אכף עלו פה
Iš b'lijja'l kórä rá'a;	27	אש בליעל כרה רעה
V'al ś'fátav k'éš çarábet.		ועל שפתו כאש צרבת
Iš táhpukhót j'šallách m'dan;	28	אש תהפכת ישלח מדן
Venírgan máfrid álluf.		ונרגן מפרד אלף
Iš chámas j'fátlä ré'o,	29	אש חמס יפתה רעה
V'holikho b'däräkh lö' ṭob.		והילכו בדרך לא טב
'Oçä 'enáv tahpúkhot;	30	עצה עינו תהפכת
Qoréç ś'fatáv kur rá'a.		קרץ שפתו כר רעה

Auffassung von קנ als Infinitiv erfordern, während doch hiefür im Parallelstichos קנ steht). **17 b** μῆκος δὲ βίου ὁδοὶ δικαιοσύνης. **17 c** ὁ δεχόμενος παιδείαν ἐν ἀγαθοῖς ἔσται **17 d 4** στόματος αὐτοῦ; דרכו. Vor dem Stichos hat A jetzt eine zweite, genau an anschliessende Uebersetzung, was die Einschiebung von XV 5 b veranlasste, um den nun isoliert scheinenden Stichos XVI 17 c eine Parallele zu verschaffen. **20 a** ἐν πράγμασιν; על דבר. **21 a 4** ψαύλους (falsche Uebersetzung statt Harfe, was gut zum Parallelstichos passt; vgl. den bekannten Beinamen des h. Ephrem); נבן (tautologisch) **30 a 2** + לחשב. **30 b 3** οὗτος κάμινός ἐστι; כלא (dem veränderten Parallelstichos angepasst)

'Aṭárt tif'äret ṣéba;	31	עטרת תפארת שיבה
Bedárk ç'daqá timmáçe'.		בדרך צדקה תמצא
Ṭob árk appájm miggíbbor,	32	טב ארך אפים מגבר
V'mošél b'ruchó mill'khód 'ir.		ומשל ברחו מלכד ער
B'cheq júṭal ét haggóral;	33	בחיק יטל את הגורל
V'mij Jáhvä kól mišpáṭo.		ומי' כל משפטו
Ṭob pát ch'rebá, v'šalvá bah,	XVII 1	טב פת חרבה ושלוה בה
Mibbájt malé' zib'ché rib.		מבית מלא זבחי רב
'Abd máṣkil jimšol b'chórim,	2	עבד משכל ימשל בחרם
Ub'tókh -chim jáchloq náchla.		ובתוך אחם יחלק נחלה
Maçréf l'khasp v'khúr lezáhab;	3	מצרף לכסף וכר לזהב
Ubóchen líbbot Jáhvä.		ובחן לבת י'
Merá' maqšíb 'al ṣ'fát avn;	4	מרע מקשב על שפת און
Šaqr mézin 'ál l'šon hávvot.		שקר מזן על לשן הות
Lo'ég l'raš chéref 'óṣo;	5	לעג לרש חרף עשה
Ṣaméch l'ed ló' jinnáqä.		שמח לאיד לא ינקה
'Aṭárt z'qením b'ne bánim;	6	עטרת זקנם בני בנם
V'tif'äret bánim 'bótam.		ותפארת בנם אבתם
Lo' ná'va l'nábal ṣ'fát jatr;	7	לא נאוה לנבל שפת יתר
Af kí l'nadíb ṣ'fat šáqer.		אף כי לנדב שפת שקר
Abn chén šochd b''éne b''álav;	8	אבן חן שחד בעיני בעלו
El kól, 'šer jífnä, jáṣkil.		אל כל אשר יפנה ישכל
M'khassä faš' m'báqqeš áhba;	9	מכסה פשע מבקש אהבה
V'šonä b'dabár mafríd -lluf.		ושנה בדבר מפרד אלף
Techát g''ará bemébin;	10	תחת נערה במבן
Behúkkotó k'sil móes.		בהכתו כסל מאם
Akh m'rí jebáqqeš kól ra';	11	אך מרי יבקש [כל] רע
V'mal'ákh -khzarí j'šullách bo.		ומלאך אכזרי ישלח בו
Pagóš dob šákkul báiš,	12	פגש דב שכל באש
Veál kesíl b'ivválto!		ואל כסל באולתו

---

f die Uebersetzung des Vorhergehenden (ἐπιδάκνων δὲ τοῖς χείλεσιν αὐτοῦ) folgt jetzt späterer Einschub (ὁρίζει πάντα τὰ κακά), welcher כלא רעה widergibt, und dessen ει in manchen Textzeugen an die Stelle des ursprünglichen ἐπιδάκνων getreten ist.

XVII 2 a 4 δεσποτῶν (ἀφρόνων wohl nur erklärender Zusatz, auf keinen l = מבש); בבן מבש. Wegen Jes. Sir. X 28, bzhgw. 25, (οἰκέτῃ σοφῷ ἐλεύθεροι λειτουργήσουσι) ss die ursprüngliche Lesart die Bedeutungen Herren und Freie in sich vereigt haben, womit חרם gegeben ist. **8 a 3** παιδεία (aus ἐπίδοσις); השחד. **10 b** ἄφρων δὲ τιγωθεὶς οὐκ αἰσθάνεται; מאה . . . מהכת.

Mešib ra'á tacht ṭóba,	13	משיב רעה תחת טובה
Lo' támiš rá'at béto.		לא תמוש רעה מביתו
Poṭér majm réšit núdam;	14	פוטר מים ראשית מדון
V'lif'né hitgálla', rúh n'ṭoš!		ולפני התגלע רוח נפש
Maçdiq raš' v'márši' çüdeq.	15	מצדיק רשע ומרשיע צדיק
To'bát Jahvä gam šnéhem.		תועבת יי גם שניהם
Lamá zü m'chír bejád k'sil,	16	למה זה מחיר ביד כסל
Liqnót chokhmá, v'leb éjin?		לקנות חכמה ולב אין
Bekhól 'et óheb háre';	17	בכל עת אהב הרע
Veách l'çará jivváled.		ואח לצרה יולד
Adám ch'sar léb toqé' kaf,	18	אדם חסר לב תוקע כף
'Oréb 'rubbá l're'éhu.		ערב ערבה לרעהו
-Heb päša' óheb máçça;	19	אהב פשע אהב מצה
Magbíh pitchó m'baqqéš šabr.		מגבה פתחי מבקש שבר
'Iqqéš leb lö' jimçá' ṭob;	20	עקש לב לא ימצא טוב
V'nehpákh bil'šóno jippol.		ונהפך בלשונו יפל
Joléd kesíl, l'tugá lo;	21	ילד כסיל לתוגה לו
Velö' jismách 'bi nábal.		ולא ישמח אבי נבל
Leb šámech jéṭib géha;	22	לב שמח ייטב גהה
V'ruch n'khéa t'jábbeš gárem.		ורוח נכאה תיבש גרם
Šochd mécheq ráša' jiqqach,	23	שחד מחק רשע יקח
Lehátṭot órchot mišpaṭ.		להטות ארחות משפט
Et p'né iš mébin chókhma;	24	את פני [איש] מבין חכמה
V'ené kh'sil bíq'çe áreç.		ועיני כסיל בקצה ארץ
Ka's léabihu bén k'sil,	25	כעס לאביו בן כסיל
Umämer léjoládto.		ומר ליולדתו
Gam 'náš laççáddiq lö' ṭob,	26	גם ענש לצדיק לא טוב
L'hakkót n'dibím 'le jóšer.		להכות נדיבים על ישר
Chosékh 'maráv jodé' da't;	27	חשך אמריו יודע דעת
Veqár ruch iš tebúna.		יקר רוח איש תבונה
Machríš chakhám jechášeb,	28	מהריש חכם יחשב
Otém šefátav nábon.		אטם שפתיו נבון
L'ta'vá jebáqqeš nífrad;	XVIII 1	לתאוה יבקש נפרד
B'khol túšijjá jitgálla'.		בכל תושיה יתגלע

13 b 4 מביתו. **14 b 3** so A; M הרב. **18 b 3** τῶν ἑαυτοῦ φίλων; לפני רעה. **19 b** in A nach 16 mit einem aus 20 zusammengestellten Parallelstichos; als Parallele zu 19 a wird 20 a verwendet, ebenso 21 a zu 20 b, während 21 b einen neuen Parallelstichos erhielt. **20 b 3** + ברעה. **28 a 1** M vorher גם אויל; A fand wenigstens גם noch nicht.

Lo' jáchpoç k'síl bit'búna,	2	לא יחפץ כסל בתבנה
Ki ím b'hitgállot líbbo.		כי אם בהתגלת לבו
Bebó' rašá' ba' gám buz,	3	בבא רשע בא גם בז
V'"immó qalón vechérpa.		ועמ[ו] קלן [ו]חרפה
Majm "'múqqim díb're fi iš,	4	מים עמקם דברי פי אש
Nachl nóbe', m'qóri chókhma.		נחל נבע מקר חכמה
Seét p'ne ráša' lo' ṭob,	5	שאת פני רשע לא טב
L'haṭṭót çaddíq bammíšpaṭ.		להטת צדק במשפט
Sif'té khesíl j'boú b'rib;	6	שפתי כסל יבאו ברב
Ufív l'mahlúmot jiqra'.		ופו למהלמת יקרא
Pi kh'síl m'chittá le'áçmo;	7	פי כסל מחתה ל[עצמו]
Uṣ'fátav móqeš náfšo.		ושפתו מוקש נפשו
Dib'ré nirgán k'millóh'mim;	8	*דברי נרגן כמתלהמם
V'hem jár'du chád're báṭen.		*והם ירדו חדרי בטן
Gam mitrappä bini'lákhto,	9	גם מתרפה במלאכתו
Ach hú' lebá'al máschit.		אח הא לבעל משחת
Migdáli 'óz šem Jáhvä;	10	מגדל עז שם י'
Bo járuç çáddiq v'niṣgab.		בו ירץ צדק ונשגב
Hon 'ášir qirjat 'úzzo,	11	הון עשיר קרית עזו
K'chomá niṣgábt b'maṣkito.		כחמה נשגב במשכתו
Lif'né šabr jigbah léb iš;	12	לפני שבר יגבה לב אש
V'lif'né khabód 'anáva.		ולפני כבד ענוה
Mešíb dabár, b'ṭarm jišma',	13	משב דבר בטרם ישמע
Ivvált hí' ló ukh'límma.		אולת הא לו וכלמה
Ruch íš j'khalkél machléhu.	14	רח אש יכלכל מחלה
V'ruch n'khéa, mí jiṣṣ'ánna?		ורח נכאה מי ישאנה
Leb náhon jiqnä dá'at;	15	לב נבן יקנה דעת
V'ozn ch'khámim t'báqqeš dá'at.		ואון חכמם תבקש דעת
Mattán adám jarchíb lo,	16	מתן אדם ירחב לו
V'lif'né g'dolim janchännu.		ולפני גדלם ינחנו
Çaddíq harišon b'ríbo;	17	צדק הראשן ברבו
Jabó' re'ó vach'qáro.		יבא רעה וחקרו
M'donim jašbít haggóral,	18	מדנם ישבת הגורל
Uvén 'açímim jáfrid.		ובין עצמם יפרד
Ach nifša' miqqirját 'oz;	19	אח נפשע מקרית עז
Um'dónim kib'rich ármon.		ומדנם כברח ארמן

XVIII3b schwächt der Text in M den Parallelismus zu sehr ab und untereidet auf sonderbar markierte Weise zwischen zwei Synonymen.

P'ri fi iš tiṣba' biṭno;	20	פרי פי אש תשבע בטנו
T'buát ṣefátav jiṣba'.		תבאת שפתו ישבע
Mavt véchajjim b'jad lášon;	21	מות וחים ביד לשן
V'ohéb Jah jókhal pirjah.		ואהב יה יאכל פריה
Maçá' iššá, maçá' ṭob,	22	מצא אשה מצא טב
Vajjáfeq ráçon mij Jah.		ויפק רצן מי
Tachnúnim jédabbér raš;	23	*תחננם ידבר רש
Ve'áširjá'nü 'ázzot.		*ועשר יענה עזת
Iš ré'im léhitró'e';	24	*אש רעם להתרעע
V'ješ óheb dábeq méach.		*ויש אהב דבק מאח
Ṭob ráš, holékh betúmmo,	XIX 1	*טב רש הלך בתמו
Me'iqqeš ṣ'fátav, v'hú' kh'sil.		*מעקש שפתו והא כסל
Gam b'lô' da't näfeš lô' ṭob;	2	*גם בלא דעת נפש לא טב
Veáç b'raglájim chóṭe'.		*ואץ ברגלים חטא
Ivvált -dam t'sállef dárko;	3	אולת אדם תסלף דרכו
V''al Jáhvä jiz'af libbo.		ועל י׳ יזעף לבו
Hon jósif ré'im rábbim;	4	הון יסף רעם רבם
V'dal, méré'éhu j'fáred.		ודל מרעה יפרד
Rabbím j'challú f'ne nádib;	6	רבם יחלו פני נדב
Vekhúllo ré' l'iš máttan.		וכלה רע לאש מתן
Kol 'ché raš ṣéneúhu;	7	כל אחי רש שנאה
Af kí m're'áv racháqu!		אף כי מרעו רחקו
Ṣekhl ṭób qarób lejód''av;		Ἔννοια ἀγαθὴ τοῖς εἰδόσιν αὐτὴν ἐγγιεῖ·
V'iš t'búna jimçaännu.		Ἀνὴρ δὲ φρόνιμος εὑρήσει αὐτήν.
M'chabbél rib jámliṭ rá'a;		[מחבל רב ימלט רעה]
M'daréb 'marím, lo häme.		מדרב אמרים לי המה
Qonä leb óheb náfšo;	8	קנה לב אהב נפשו
Šomér t'buná limçó' ṭob.		שמר תבנה למצא טב

---

20 a 1 [illegible]. **XIX 4 b** ist zu übersetzen: und was den Armen betrifft, dessen Freund drückt sich. Die übliche passivische Auffassung klingt fast komisch. 5 unterbricht störend die inhaltlich einander sehr ähnlichen Verse 4 und 6—7, ist aber auch nur eine Doublette von 9, mit לא ימלט (wahrscheinlich aus 7 f nach dem Texte A eingedrungen) statt יאבד. Die Variante ward wohl am Rande angemerkt und kam von da als eigener Spruch in den Context. **7 b 4** so A; M + [illegible]. **7 e** ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν (wer mit Streit kreisst, wird Unheil austragen). A verstand [illegible] falsch und sprach רב *rab* aus. **7 f 1** ὃς δὲ ἐρεθίζει (andere Leseart περικεντεῖ); [illegible] **7 f 3—4** A οὐ σωθήσεται = לא ימלט (durch ימלט im Parallelstichos veranlasst), vergl. zu 5 Uebersetze: wer Stichelreden führt, bekommt Unannehmlichkeiten (Form wie [illegible]

'Ed š'qárim lō' jinnáqä;	9	עד שקרם לא ינקה
V'jafích kezábim jóbed.		ויפח כזבם יאבד
Lō' ná'va lákh'sil tá'nug;	10	לא נאוה לכסל תענג
Af ki le'ábd m'šol b'ṣárim.		אף כי לעבד משל בשרם
Sekhl ádam há'rikh áppo;	11	שכל אדם האריך אפו
V'tif'árto 'bór 'al páša'.		ותפארתו עבר על פשע
Nahm kákk'fir zá'af mälekh;	12	נהם ככפיר זעף מלך
Ukh'ṭál 'al 'éṣeb r'çóno.		וכטל על עשב רצנו
Havvót l'abíhu bén k'sil;	13	הות לאבו בן כסל
V'dalp ṭóred m'dóne išša.		ודלף טרד מדני אשה
Bajt váhon náchlat ábot;	14	בית והון נחלת אבת
V'mij Jáhvä išša máṣkalt.		ומי' אשה משכלת
'Açlá tappíl tardéma;	15	עצלה תפל תרדמה
Venäfeš r'mijja tir'ab.		ונפש רמיה תרעב
Šomér miçvá -heb náfšo;	16	שמר מצוה אהב נפשו
Bozé derákhav jámut.		בוה דרכו ימת
Malvé Jahvä chonén dal;	17	מלוה י' חנן דל
Ugémuló j'šallém lo.		וגמלו ישלם לו
J'sor bin'kha, ki ješ tiqva;	18	יסר בנך כי יש תקוה
Veál t'dam, tiṣṣa' náfšo!		ואל תדם תשא נפשו
G'dol chéma nóṣe' 'óneš;	19	גדל חמה נשא ענש
Ki ím taççíl, v''od tósif.		כי אם תצל ועוד תוסף
Š'ma' 'éça v'qábbel músar,	20	שמע עצה וקבל מסר
L'ma'n téchkam b'ách'rilükha!		למען תחכם באחרתך
Rabbót machšábot b'léb iš;	21	רבת מחשבת בלב אש
Va''çát Jahvä, hi' tiqum.		ועצת י' הא תקם
Tebúat ádam chásdo;	22	תבאת אדם חסדו
Veṭób raš méiš kázab.		וטב רש מאש כזב
J're' Jáhvä l'chájjim v'ṣába';	23	ירא י' לחים ושבע
Jalín, bal jippaqéd ra'.		ילן בל יפקד רע
Ṭamún 'açél jadó b'cheq;	24	טמן עצל ידו בחיק
Gam él piv lō' j'šibünna.		גם אל פה לא ישבנה

16a3 שכר (falsch wiederholt, vgl. 8). **18b2** המהו אל. **18b4** נפשך. Uebersetze: nd bilde dir doch ja nicht ein, du könntest ihn ums Leben bringen! Wie XXIII 3 wird ironisch der Befürchtung entgegengetreten, das liebe Söhnchen könnte ber der Züchtigung sterben. Daraus macht der jetzige Text eine ernstliche Warung vor der Tödtung ungezogener Kinder! **22a1** καρπός; תאות. **23a1** יראת (macht ie Verba subjectlos).

Kol dárk iš jášar b"énav;	2	כל דרך אש ישר בעינו
Vetókhen libbot Jáhvä.		והכן לבת י׳
'Oṣä ç'daqá umišpaṭ,	3	עשה צדקה ומשפט
Nibchár l' Jahvä mizzóbech.		נבחר לי׳ מזבח
Rum 'énajm úrecháb leb!	4	רם עינים ורחב לב
Venír rešá'im cháṭṭat.		נ׳ר רשעם חטאת
Machš'bót charúç akh l'mótar;	5	מחשבת חרץ אך למותר
Vekhól aç ákh lemáchsor.		יובל אץ אך למחסר
Po'él -çarót bil'šón šaqr,	6	פעל אצרת בלשן שקר
Habl ródef l'móq'še mávet.		הבל רדף למוקשי מות
Šod réša'im jegórem;	7	שר רשעם ינרם
Ki mé'nu, lá'ṣot mišpaṭ.		כי מאנו לעשת משפט
Hafákhpakh dárk iš vázar;	8	הפכפך דרך אש חר
Vezákh, jašár po'léhu.		וך ישר פעלה
Ṭob lášabt 'ál pinnát gag,	9	טב לשבת על פנת נג
Meéšt m'donim v'bet cháber.		מאשת מדנם ובית חבר
Nafš ráša' ivvetá ra';	10	נפש רשע אות רע
Lo' júchan b"énav ré'o.		לא יחן בעינו רעה
Ba"nóš leç, jéchkam päti;	11	בענש לץ יחכם פתי
B'haṣkil l'chakhám, jiqqách da't.		בהשכל לחכם יקח דעת
Maṣkil çaddiq l'bet ráša',	12	משכל צדק לבית רשע
M'salléf rešá'im lára'.		מסלף רשעם לרע
-Ṭem ózno mizza"qát dal,	13	אטם אזני מזעקת דל
Gam hú' jiqrá', v'en 'ónä.		גם הא יקרא ואין ענה
Mattán bassétr jikhpä af,	14	מתן בסתר יכפה אף
V'šochd bácheq chéma 'ázza.		ושחד בחק חמה עזה
Šimchá l'çaddíq "ṣot mišpaṭ;	15	שמחה לצדק עשת משפט
Um'chitta l'fó"le áven.		ומחתה לפעלי אן
-Dam, tó'ä middark háṣkel,	16	אדם תעה מדרך השכל
Biq'hál refáim jánuch.		בקהל רפאם ינח
Iš máchsor óheb ṣimcha;	17	אש מחסר אהב שמחה
Ohéb jajn v'šámn lo' já'šir.		אהב יין ושמן לא יעשר
Kofrí laççáddiq rášu';	18	כפר לצדק רשע
Vetáchat j'šárim bóged.		ותחת ישרם בנד
Ṭob šábet b'áreç midbar,	19	טב שבת בארץ מדבר
Meéšt m'donim vakhá'as.		מאשת מדנם וכעס

XXI 1 b 1 M על. **6 b 2—3** διώκει ἐπὶ παγίδας; נדף כנקשי. **13 b 4—5** καὶ οὐκ ἔσται ὁ εἰσακούων ולא יענה. **20 a 2** so A; M + ושמן (aus 17). **21 b 2** so A; M + צדקה (sehr störend aus dem

-Çar néchmad bin've chákham;	20	אצר נחמד בנוה חכם
Ukh'sil adám j'ball"ännu.		וכסל אדם יבלענו
Rodéf ç'daqá vachásed,	21	רדף צדקה וחסד
Jimçá' chajjím vekhábod.		ימצא חים וכבד
'Ir g'bárim 'úla chákham,	22	ער נברם עלה חכם
Vajjóred 'óz mib(üchah.		וירד עז מבטחה
Šomér piv úlešónо,	23	שמר פו ולשנו
Šomér miççárot náfšo.		שמר מצרת נפשו
Zed, nó'az, jáhir, léç š'mo,	24	זד [נועז] יהר לץ שמו
'Oṣü be'ébrat zádon.		עשה בעברת זדן
Ta'vát 'açél t'miläännu;	25	תאות עצל תמתנו
Ki mé'nu jádav lá'ṣot.		כי מאנו ידו לעשת
Kol hájjom tá'va, tá'va;	26	כל היום תאוה תאוה
V'çaddiq jittén v'lo' jáchṣokh.		וצדק יתן ולא יחשך
Zabch réša'ím to'éba;	27	זבח רשעם תועבה
Af ki b'zimmá j'biännu!		אף כי בזמה יבאנו
'Edí khezábim jóbed;	28	עד כזבם יאבד
V'iš šómeʿ l'näçach j'dábber.		ואש שמע לנצח ידבר
He'éz iš rášaʿ b'fánav;	29	העז אש רשע בפנו
V'jašár, hu' jábin dárko.		וישר הא יבן דרכו
En chókhma v'én tebúna,	30	אין חכמה ואין תבנה
V'en 'éça l'näged Jáhvä.		ואין עצה לנגד י׳
Sus múkhan l'jóm milchámaʿ;	31	סס מכן ליום מלחמה
Ul' Jáhvä háttešú'a.		ולי׳ התשעה
Nibchár šem ṭob me'ósr rab;	XXII 1	נבחר שם [טב] מעשר רב
Mikkásp v'mizzáhab chén ṭob.		מכסף ומזהב חן טב
'Ašir varáš nifgášu;	2	עשר ורש נפגשו
'Oṣé khullámo Jáhvä.		עשה כלם י׳
'Arúm raá raʿ v'nistar;	3	ערם ראה רע ונסתר
P'tajím 'ab'rú v'ne'nášu.		פתים עברו ונענשו
'Eqb "náva jir'at Jáhvä,	4	עקב ענוה יראת י׳
'Ošr vékhabód vechájjim.		עשר וכבד וחים
Çinním, pachím b'dark 'iqqeš;	5	צנם פחם בדרך עקש
Vešómer náfšo jirchaq.		[ו]שמר נפשו ירחק

rallelstichos wiederholt). **26 a 3** מתאוה. Uebersetze: gibt's Bitten über Bitten. **b 3** = wahrheitsgemäss. **XXII 3 a 3** πονηρὸν τιμωρούμενον (A kann also die Femininlung nicht vorgefunden haben); רעה. **5 b 3** + מהם. **6 b 5** M + מכנו (beziehungslos). **9 b** ν καὶ τιμὴν περιποιεῖται ὁ ὤρα δούς (jetzt in A mit I 19 b als Parallelstichos hinter

Kheḍâ grant of [Gupta-]Saṁ. 330 and was enabled to show, thanks to the ingenuity of Dr. Schram, that this Saṁ. 330 corresponds to A. D. 648. But all this was piece-work. And it is impossible to deny that to Mr. Fleet belongs the merit of having finally disposed of the question of the Gupta-Valabhî era by the careful and elaborate discussion of all available materials in the Introduction to his edition of the Gupta inscriptions. Since its appearance the attempts at pushing back the beginning of the Gupta power by a century, or a century and a half, have ceased and all students of Indian history unanimously accept the fact that the rise of the Guptas took place in the fourth century A. D. There are only small differences of opinion regarding a few minor points, such as the exact initial year of the era, some like Dr. Bhandarkar holding that it falls in A. D. 318/9, while others, as Mr. Fleet himself, place it in A. D. 319/20.[1] For practical purposes

---

Arjunadeva's Verâval inscription, which I made over for publication to Dr. Hultzsch in 1881. This era I believed to mark the foundation of the town of Valabhî. On the other hand, I believed Bêrûnî's statements regarding the beginning of the Gupta era to be erroneous and its true commencement to lie between 190—5 A. D. I also held that this era was the one used by the princes of Valabhî, because it seemed to me evident from the silver and copper coins, found at Valabhî and in the neighbourhood that the Mahârâjas of Valabhî had been vassals of the Guptas. These coins, of which I myself have collected on the spot many hundreds, all show the names of Skandagupta and Kumaragupta (sic). In 1876 I bought at Sîhor, close to Valâ, a hoard of minute copper coins, which together weighed five pounds. The authorities of the British Museum selected a number of them, and it is apparently to some of these specimens that Mr. V. A. Smith refers in his essay on the Coinage of the Guptas, p. 146. None of these pieces have been issued by the Guptas themselves. They are clearly ancient imitations, and the find-spots show that they were current in Valabhî. I may add that I do not believe in a Valabhî-coinage, of which Sir A. Cunningham gives some specimens, *Arch. Surv. Rep.*, Vol. IX, Plate V. I cannot make out from his facsimiles the names, read by him, nor have I ever seen any piece on which they can be read.

[1] Another disputed point is the exact translation of Bêrûnî's famous passage (Fleet, *op. cit.*, Intr., p. 23 ff.) regarding the origin of the Gupta era. Professor Sachau and other Arabists do not agree with the late Dr. Wright's rendering, according to which it is not necessary to assume that Bêrûnî believed the era to begin with the extinction of the Guptas. I have been told by a distinguished Arabist that Dr. Wright's rendering is a little forced. Moreover, it seems hardly probable

this point possesses no great importance. The dates, admitting of an exact verification, are not affected by it. Those, which do not furnish a means of control for the calculation by the addition of astronomical data, will always remain slightly uncertain. For, all the recent examinations of Indian dates by Mr. Fleet, Dr. Bhaṇḍarkar and Professor Kielhorn show very clearly, that the Hindus were not exact in dating their official documents and MSS. The wording very frequently leaves it doubtful, whether expired or current years are meant, and other more serious errors are not rare. At present, it seems to me, the weight of the evidence is in favour of the year 318/9 as the true beginning of the Gupta era.

Next in importance to the epoch of the era is its origin, regarding which Mr. Fleet, *op. cit.*, Intr., p. 130 ff., has given us a new theory. I have already stated in my essay '*Die indischen Inschriften und das Alter der indischen Kunstpoesie*', p. 6, note 2, that I cannot agree with Mr. Fleet, and that the event which led to the establishment of the Gupta era is the Abhisheka of Chandragupta I. I now redeem my promise to show in detail, how this opinion can be substantiated in spite of the objections, raised against it by Mr. Fleet. Mr. Fleet's views of the question may be briefly stated, as follows:

(1) There is nothing in the ancient epigraphic records, connecting the name of the Guptas with the era, as establishers of it. Slightly corrupt forms of the term Guptakâla or Gupta era occur first in Bêrûnî's Indica, which belong to the eleventh century A. D. (Fleet, *op. cit.*, Intr., p. 19).

(2) The era is not the result of chronological or astronomical calculations (Intr., p. 33), but owes its origin to an historical event, which actually occurred in A. D. 320 (Intr., p. 130).

(3) This event cannot have been the coronation of any of the Valabhî princes, who were mere Senâpatis or feudatory Mahârâjas until about Gupta-Saṁvat 320.

---

that Bèrûnî's Pandits, who made the Valabhî era begin with the destruction of Balab (see below, p. 15) possessed any correct information regarding the origin of the Gupta era.

(4) Nor can it have been the accession of the first known Gupta prince, Śrî-Gupta, because he also and his son were simple Mahârâjas and feudatories, probably of the Indo-Scythic kings.

(5) The era might have been established by Chandragupta I. who at some time or other during his reign became an independent king. But, with this supposition, it is necessary to assume that the reigns of the first Gupta Mahârâjâdhirâjas had a very abnormal duration, since the third, Chandragupta II, was on the throne in Gupta-Saṁvat 94 or 95 and his son Kumâragupta until Gupta-Saṁvat 130 odd. "An average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons, seems from every point of view an impossibility. And this prevents our making the Gupta era run from the commencement of the reign of Chandragupta I" (Intr., p. 132).

(6) As we know of no historical event in India, which took place in 320 A. D. and might have caused the establishment of the era, used by the Guptas, and as there was no well known era in India, which would recommend itself to the Guptas for adoption, we must inquire whether there may have been a suitable era beyond the limits of India proper.

(7) Such an era exists, and it is that, uniformly used by the Lichchhavis of Nepâl, the epoch of which agrees with that of the Gupta-Saṁvat. The Lichchhavis, a tribe of great antiquity and power, conquered Nepâl under Jayadeva I (Dr. BHAGVANLAL'S Nep. Inscr. No. xv) about A. D. 330. Their era may either actually refer to this conquest or to the abolishment of the oligarchic government of the Lichchhavi's in favour of a monarchy. There is also evidence of intimate relations between the early Guptas and the Lichchhavis. Chandragupta married a Lichchhavi princess, whose father seems to have been a powerful ruler, as his son Samudragupta is called emphatically and apparently with pride "the daughter's son of the Lichchhavi". Moreover, Harisheṇa's Allahâbâd Praśasti enumerates Nepâl among the countries paying tribute to Samudragupta. And this statement proves at least, that his empire was conterminous with

Nepâl. Both facts indicate that the Guptas were acquainted with Nepâl and, of course, also with its era.

Though Mr. Fleet's discussion of the question undeniably shows great progress as compared with the utterances of earlier writers, and though it contains many valuable remarks, I find it impossible to agree with his ultimate result. His theory of a Lichchhavi era suffers from a fatal weakness, which would at once have become apparent, if he had inserted in his discussion the actual dates of the Nepâl Lichchhavi inscriptions, which in his opinion show an era with the same epoch as that of the Guptas, instead of relegating them to Appendix iv. According to the latter they are: —

Bendall No. 1, Saṁvat 316 i. e. A. D. 635.
Bhagvanlal No. 1, Saṁvat 386 i. e. A. D. 705.
Bhagvanlal No. 2, Saṁvat 413 i. e. A. D. 732/33.
Bhagvanlal No. 3, Saṁvat 435 i. e. A. D. 754.
Bhagvanlal No. 4, Saṁvat 535 i. e. A. D. 854.[1]

Admitting for argument's sake that Mr. Fleet's interpretation of all five is correct,[2] it would appear that the era, identical with the Gupta mode of reckoning time, was used in Nepâl from the seventh to the ninth century A. D. There is no evidence whatsoever proving

[1] Mr. Fleet has adopted Dr. Bhagvanlal's printed reading of the date. But, Dr. Bhagvanlal informed me in 1885, that he considered his rendering erroneous, and believed the figures to be equivalent to 300/30/5. The first figure is undoubtedly 300, expressed by *a* (for *su*) and two strokes. Moreover, the letters of the inscription certainly do not belong to the ninth century A. D.

[2] In my opinion Mr. Fleet has not proved that the dates of Dr. Bhagvanlal's Nos. 1—3 are Gupta dates. The Nakshatra and Muhûrta, mentioned in No. 1, no doubt come out correctly for Gupta-Saṁvat 386. But, as Dr. Schram informs me, they come out correctly also for northern Vikrama-Saṁvat 386 current and for southern Vikrama-Saṁvat 386 expired, i. e. either April 27, 328, or May 5, 330 A. D. and for Śaka-Saṁvat 386 expired, i. e. April 23, 464 A. D. It is, therefore, not possible to assert that they prove the date to have the same epoch as the Gupta era. They only show that it is possible to interpret it in this manner, provided that other considerations make that advisable. In my opinion all the circumstances of the case speak against the assumption that Mânadeva ruled as late as A. D. 705 to 732 and that he had to share the small valley with a rival king. A full statement of my objections to Mr. Fleet's views will be given on an other occasion.

that this era was established by the Lichchhavis, or indeed used in Nepâl before the seventh century. If we add that, according to Harisheṇa's Praśasti, Samudragupta made Nepâl tributary to himself before the year 82 of the same era, the natural inference is that the Lichchhavi kings of Nepâl adopted the Gupta era on becoming vassals of the Guptas, just as the Nepâl kings of the Ṭhâkurî race adopted the Harsha era of A. D. 606, after Harsha, as Bâṇa says, "had taken tribute from the country in the Snowy Mountains, that is difficult of access".[1] The conjecture, that the Guptas took over the Lichchhavi era, is in the face of these facts improbable and untenable.

In addition to this point, there are two others in Mr. FLEET's discussion, regarding which I cannot agree with him. First, I cannot but hold that there are indeed several passages in the inscriptions, which show that the era of 318 or 319 is connected with the name of the Guptas. According to what Dr. BHAṆḌARKAR has recently stated[2] regarding the impression of the Morbî inscription, it cannot be doubted that the true reading in L. 17 is *gaupte* and that the verse:

पंचाशीत्या युतेतीते समानां शतपंचके ।
गौप्ते ददावदो नृपः सोपरागेर्कमण्डले ॥

really proves the era to have been called 'that of the Guptas' in A. D. 904 or 905.

Among the older inscriptions it is the Girnâr Praśasti of the reign of Skandagupta, which in my opinion indicates that certainly one, probably two, of its dates have been given according to the era of the Guptas. The clearest passage occurs in L. 15: —

अथ क्रमेणाम्बुदकाल आग[तो] निदाघकालं प्रविदार्य तोयदैः ।[3]
ववर्ष तोयं बहु संततं चिरं सुदर्शनं येन विभेद चाचलात् ॥

[1] See *Indian Antiquary*, Vol. XIX, p. 40.

[2] *Journal Bo. Br. Roy. As. Soc.*, Vol. XVII, Pt. II, p. 97 f.

[3] Mr. FLEET, *op. cit.*, p. 60, has the reading *âgat[ê]*, for which I cannot find any authority in the published facsimiles. The last syllable of the word seems to be almost effaced, and no vowel is distinguishable. The nominative *âgato* is required,

संवत्सराणामधिके शते तु त्रिंशत्त्रिरन्वैरपि षड्भिरेव ।
राज्ञो दिने प्रौष्ठपदस्य षष्ठे गुप्तप्रकाले गणनां विधाय ॥

Mr. Fleet renders the two verses, as follows: —

"Then, in due course of time, there came the season of clouds, bursting asunder with *(its)* clouds the season of heat, when much water rained down unceasingly for a long time; by reason of which (the lake) Sudarśana suddenly burst, — making the calculation in the reckoning of the Guptas, in a century of years, increased by thirty and also six more, at night on the sixth day of (the month) Praushṭhapada."

Here everything hangs on the difficult word *prakâla*, which hitherto has not been found elsewhere and can be explained only on etymological principles. Mr. Fleet, who translates it by "the reckoning", apparently considers it to be a derivative by the Kṛit-affix *a* from *prakal*, which latter he believes to mean "to reckon". Now, the verb *kal*, which the Pandits commonly call the *kâma-duh* on account of the great variety of its meanings, no doubt frequently has the sense of "to count, to reckon". But, *prakal* (in the present tense *prakâlayati*) is, though not uncommon, never used in this way. *Prakâlayati* and its derivative *prakâlana* invariably mean "to drive out, away, or on" and "driving out, away, or on". This prevents the acceptance of Mr. Fleet's interpretation. Under the circumstances it becomes necessary to fall back on the only other possible explanation, viz. to take *prakâla* as a Karmadhâraya compound, consisting of *pra* and *kâla* "time, period". Compounds of this description are very common in Sanskrit, and in them *pra* has mostly the meaning of *pragata* "preceding" or "following" or *prakṛishṭa* "particular, exceeding". In words like *prapitâmaha* "great-grandfather", *prapitṛivya* "paternal grand uncle", *prâchârya* "the teacher's teacher",

because *ambudakâla* must stand for *ambudakâlaḥ* and be the subject to *varshati*. In Sanskrit, phrases like *parjanyaḥ*, *devaḥ*, *meghaḥ* etc. *jalaṁ* or *toyaṁ* (accusative) *varshati*, are common. But, no instance has at yet been found of *jalaṁ* or *toyaṁ varshati* being used in the sense of *jalaṁ meghât patati*. *Varshaṁ* (nom.), *varshati*, "the rain rains", however, does occur.

its use corresponds exactly with that of the English *fore* in *forefathers* and so on, and of the German *vor* in *Vorväter, Voreltern* etc. In words like *prapautra* "son's grandson", *praśishya* "the pupil's pupil", it has the sense of "following" or "next beyond". Used with words denoting time, numbers and measures, it mostly means "the first part of" *(pragata)*, as well as, "large, total" *(prakṛishṭa)* and also "very small, a fraction" *(prakṛishṭa)*. Thus the Petersburg Dictionaries offer: (1) *prâhṇa* "the first part of the day, the forenoon". (2) *prâdhva* "a long journey", *prakuñcha* "a big Kuñchi", (3) *prasaṁgha* "a large multitude", (4) *prasaṁkhyâ* "the sum total", (5) *prakalâ* "a very small part", (6) *prabhâga* "a fraction of a fraction". According to these analogies, we may take *prakâla* to mean either "the period gone before i. e. the elapsed period", or "the total period", or "the large period". With all three explanations the general sense is that of "the era". My translation of the passage, quoted above, is therefore:—

"Then the rainy season, which came in due course of time, drove away[1] with its clouds the season of heat and sent copious showers of water unceasingly for a long time, whereby the *(lake)* Sudarśana suddenly burst at night on the sixth day of Praushṭhapada *(Bhâdrapada)* in a century of years, increased by thirty and also by six more, — making the calculation in the era of the Guptas."

I may add that very probably the author of the Praśasti used the uncommon, but permissible, compound *prakâla* only, because *guptânâṁ kâle* did not suit the metre. Every line of his Grantha shows that he was a weak poet, who constantly put in meaningless expletives in order to save the metre. The expression *guptânâṁ kâle* actually occurs in the first verse of line 27, which gives the last date. It is unfortunately mutilated. But, the size of the break suggests that it has to be completed by adding *vigaṇanayâ*.[2]

[1] Regarding the translation of *pravidârayati* by "drives away" see the larger Petersburg Dictionary sub voce *dar* + *vi*, causative.

[2] Lines 25 and 26, where the breaks are exactly of the same size have lost each 35 syllables. In line 27 thirty of the lost syllables belonged to the following Vasantatilakâ. Thus not more than five syllables can have been lost at the end of the preceding verse, which may have been an Âryâ or a Gîti.

With this supposition the verse would run as follows:

कारितमवक्रमतिना चक्रभृतश्चक्रपालितेन गृहम् ।
वर्षशतेष्टात्रिंशे गुप्तानां काल[विगणनया] ॥[1]

"Upright Chakrapâlita caused the temple of the god who carries the war-disc, to be built in a century of years *(and)* the thirty-eighth *[according to the reckoning of the]* era of the Guptas."

The last point, regarding which I must differ from Mr. Fleet, is his assertion that "an average of thirty-two years for four successive reigns of Hindu fathers and sons seems from every point of view an impossibility". Mr. Fleet himself has given, Introduction p. 131, an instance from the history of the later Châlukyas, in which kings of four generations ruled for 130 years, and more examples of the same kind might be quoted. But, as these cases are not exactly analogous, I will confine my remarks to such, where the reigns of a father, his son and his grandson, and of a father, his son, his grandson and great-grandson cover respectively more than one hundred and one hundred and thirty years. Though there are only very few Indian dynasties, regarding which we possess full and authentic information, it is yet possible to adduce two perfectly certain cases of the kind.

The chronicles of the Jaina Merutuṅga give for the fifth, sixth and seventh kings of the Chaulukya dynasty of Gujarât the following dates: —

No. 5, Bhîma 1, Vikrama-Saṁvat 1078—1120, or 42 years,

No. 6, Karṇa 1, son of No. 5, Vikrama-Saṁvat 1120—1150, or 30 years,

No. 7, Jayasiṁha, son of No. 6, Vikrama-Saṁvat 1150—1199, or 49 years.

The total of the three reigns is, according to this authority, 121 years and the average for each a little more than forty.

The earliest inscription of Bhîma 1 is dated Vikrama-Saṁvat 1086. But we know from the oldest Musulman historian of the

[1] I have altered the spelling of the words in accordance with the usage of the editions of Sanskrit poems.

Ghaznevide Sultans (ELLIOT, *History of India*, Vol. II, p. 469) that Bhîma was on the throne some years earlier, viz. at the time of Mahmud's expedition against Somnâth in A. H. 414 or 415, A. D. 1023 or 1024, which latter year corresponds with southern Vikrama-Saṁvat 1080 or northern Vikrama-Saṁvat 1081 expired. The correctness of the date, given for Jayasimha's death, is attested by Hemachandra in his Mahâvîracharita,[1] where he says that his patron and pupil Kumârapâla, the successor of Jayasiṁha, mounted the throne 1669 years after Mahâvîra's Nirvâṇa i. e. 1669 — 470 = Vikrama-Saṁvat 1199. Merutuṅga's dates are therefore authentic, and a succession of three fathers and sons with average reigns of more than forty years certainly did occur. I will add that Kumârapâla, Jayasiṁha's successor, was the grandson of the elder brother of Karṇa and thus belonged to the next generation after Jayasiṁha. He became king, when he was about fifty years old, and ruled until Vikrama-Saṁvat 1229 or thirty years. If we add the years of his reign to the total given above, we obtain for the four generations 151 and an average of $37^{3}/_{4}$ years.

The second case is still more to the point. In Mr. FLEET's Tables of the Eastern Chalukyas[2] we find the following reigns:—

No. 8. Vishṇuvardhana III, 37 years.

No. 9. Vijayâditya I, son of No. 8, 18 years.

No. 10. Vishṇuvardhana IV, son of No. 9, 36 years.

No. 11. Vijayâditya II, son of No. 10, 44 or 48 years.[3]

The total of the four reigns is thus 135 or 139 years and the average $33^{3}/_{4}$ or $34^{1}/_{4}$. In the presence of these indisputable facts the doubts regarding the possibility of such occurrences must be given up. In my opinion, some of the social customs of the Indian royal families favoured the occurrence of a succession of long reigns. Every king had scores of queens and contracted, as his many

[1] *Ueber das Leben des Jaina-Mönches Hemachandra*, p. 30 f. and p. 75 f.

[2] *Indian Antiquary*, Vol. XX, p. 12 f.

[3] Some inscriptions give also 40 years, which statement Mr. FLEET rejects for very good reasons. See also Dr. E. HULTZSCH, *South Indian Inscriptions*, Vol. I, p. 32.

dictated, from time to time new matrimonial alliances. Each new favourite tried to have a son by all possible means and to deprive the sons of the elder wives of the succession. Thus there was always a good chance that a king, who lived to the age of 60 or 70, might be succeeded by a son of twenty or even younger. Of course, early excesses, revolutions, and wars carried off many a ruler in the prime of life, and acted as a corrective.

The bearing of the results of the preceding discussion on the question of the origin of the era of 318 or 319 is plain. As the name of the Guptas was connected with it not only in the eleventh century A. D., but in the beginning of the tenth and even in the fifth, it must have been established by a Gupta king. As Mr. Fleet has shown that the first two Guptas, being only Mahârâjas, cannot have been *Śakakartṛis*, the third ruler, who was the first Mahârâjâdhirâja, must have been its originator. The thus necessary assumption, that the first four Gupta Mahârâjâdhirâjas, father, son, grandson and great-grandson, ruled in succession during more than 130 years, is made perfectly credible by the analogous cases which occurred among the Chaulukyas of Aṇhilvâḍ and the Eastern Chalukyas. The historical event, which led to the establishment of the era, was, of course, the Abhisheka of Chandragupta I, his solemn installation as an independent sovereign. The inscriptions, it seems to me, furnish us with materials, which allow us to hazard at least a conjecture, how and where this event took place. Mr. Fleet has very properly called attention to the pride, with which the Guptas regarded Chandragupta's alliance with a Lichchhavi princess. The coins of Chandragupta I give the name of Kumâradevî and the word *Lichchhavayaḥ*, and Samudragupta is called emphatically "the daughter's son of the Lichchhavi". This indicates that Chandragupta I made a great marriage and that he and his son had special reasons for remembering it.

It is not only certain that the father of Kumâradevî was a powerful ruler, but also probable that the marriage enabled Chandragupta to push his fortune and to reach the proud position of a Mahârâjâdhirâja. Now, the Lichchhavi father-in-law cannot have been, as

Mr. Fleet and others with him conjecture, a ruler of Nepâl. Nepâl has always been an insignificant state, as might be expected from its small territorial extent and its small population. Its authentic history never shows any signs that it was really important, and its legends admit that it fell an easy prey to one Indian dynasty after the other. But, Dr. Bhagvanlal's Nepâl inscription No. xv informs us[1] that the Lichchhavis ruled before the conquest of Nepâl, and possibly also after that event, at Pushpapura or Pâṭaliputra, the ancient capital of India north of the Ganges. This statement is not incredible, because we know from the canonical books of the Buddhists[2] that the Lichchhavis were settled in Tirhut and formed an oligarchic republic in Vaiśâlî-Besarh about the beginning of the fifth century B. C. And ancient coins, inscribed with the name of the Lechhavi tribe in Aśoka characters, have been found. It is quite possible that they obtained possession of Eastern India and its capital after the downfall of the Śuṅgas or later. The Lichchhavi kings of Pâṭaliputra in all probability were powerful, and to them Chandragupta's father-in-law probably belonged. If that was so, the importance, attributed to his marriage, is easily explained. For, Chandragupta himself appears to have been king of Pâṭaliputra.

Following the earlier writers, Mr. Fleet (*op. cit.*, p. 5) is inclined to assume that Kanauj was the capital of the Guptas. But the inscriptions prove clearly that Chandragupta II held his court at Pâṭaliputra, and they indicate that his father Samudragupta probably had his residence in the same town. We read in the Udayagiri Cave Inscription:—

तस्य राजाधिराजर्षेरचिन्त्यो[ज्ज्वलक]र्म्मणः [।]
अन्वयप्राप्तसाचिव्यो व्या[पृतः सा]न्धिविग्रहः ॥ [॥] ३ [॥]

[1] *Indian Antiquary*, Vol. IX, p. 178. श्रीमान्पुष्पपुरे क्षितिः चितिपतिर्ज्जाह सुपुष्पस्ततः । साकं भूपतिभिस्त्रिभिः चितिभृतां त्यक्त्वान्तरे विंशतिं ख्यातः श्रीजयदेवनामनृपतिः प्रादुर्बभूवापरः ॥ The name of the king is *Kṛiti* (see the large Pet. Dict. sub voce) not *Supushpa*. *Supushpa* is an adjective, "possessing a fair flower" i. e. the town Pushpa and prosperity.

[2] See e. g. *Sacred Books of the East*, Vol. XVII, p. 108 ff.

कौत्सः शाब इति ख्यातो वीरसेनः कुलाख्यया [।]
शब्दार्थन्यायलोकज्ञः कविः पाटलिपुत्रकः [॥] ४ [॥]
क्षत्तृपृथ्वीजयार्थेन राज्ञैवेह सहागतः [।]
भक्त्या भगवतः शम्भोर्ग्गुहामेतामकारयत् [॥] ५ [॥][1]

3—4. "Vîrasena, famous by the family-name Kautsa Śâba,[2] who is acquainted with grammar, politics,[3] logic and the *(ways of the)* world,[4] a poet *(and)* an inhabitant of Pâṭaliputra,[5] who erves that saint-like supreme king of kings (*Chandragupta* II) the performer of unthinkable, splendid deeds, as hereditary minister, being employed as the *(official)* charged with peace and war,"

5. "Came hither *(to Udayagiri)* together with the king himself who was desirous of conquering the whole earth, *(and)* through devotion towards divine Śambhu, caused this cave to be made."

Here it is clearly stated that Chandragupta's minister of foreign affairs was an inhabitant of Pâṭaliputra. The natural inference is that the town was the capital of the empire. This statement must, of course, be used to determine the situation of the town of Kusumapura, where Samudragupta "took his pleasure" according to verse 7 of Harisheṇa's Praśasti,[6] and it is thus highly probable that Pâṭaliputra-Kusumapura was also the capital of the second Gupta Mahârâjâdhirâja. Under these circumstances I hold with Mr. V. A. Smith, *Coinage of the Gupta Dynasty* p. 56, that Pâṭaliputra was from the beginning

---

[1] See Fleet, *op. cit.*, p. 35. The bracketed syllables and signs are my restorations. It is possible to write in the first line also °रचिन्त्योद्यतकर्म्मणः। Mr. Fleet's restoration in the second line व्यापृतसन्धिविग्रहः introduces a metrical mistake. That, given above, is Professor Jacobi's.

[2] Sanskrit grammar forbids us to take with Mr. Fleet *Vîrasena* as a family-name. The family-name is *Kautsa Śâba*, which latter may be a subdivision of the *Kautsa gotra*, or the name of the *laukika gotra*.

[3] I take *artha* in the sense of *arthaśâstra*, i. e. *râjanîti*.

[4] *Loka* has, I think, the same meaning as *vârttâ*, Kâmandi Nîtisâra II, 3, and *vârttârambhâḥ*, Manu VII, 43.

[5] The formation of the word *Pâṭaliputraka* is taught, Pâṇini IV, 2, 123.

[6] Fleet, *op. cit.*, p. 6.

the residence of the independent Guptas.[1] Now, if the Lichchhavi father-in-law of Chandragupta I governed Eastern India from Paṭnâ, and if Chandragupta had the same capital, it may be inferred that he gained the throne through his marriage, be it peaceably, his queen Kumâradevî having no brothers or near male relatives entitled to the succession, or by force, the rightful heir being removed or passed over in his favour.

In conclusion, I will add my explanation of the circumstance that the Gupta era is also called *Valabhîsaṁvat*. The reason is, I believe, not the fact that the kings of Valabhî used it, but the legend, current in Gujarât, according to which the destruction of Valabhi took place in Vikrama-Saṁvat 376, the epoch of the Gupta era. All the known inscriptions, containing the expression *Valabhîsaṁvat* have been incised at a time, when Valabhî no longer existed and its kings had become mythical. The earliest bear the date 850, which corresponds approximatively to A. D. 1168 or 1169.[2] The legend of the destruction of Valabhî is narrated at length by Merutuṅga (A. D. 1306) in the Prabandhachintâmaṇi, p. 275 ff. (Bombay edition), where, p. 279, a Prakrit verse is quoted, which runs as follows: —

पणसयरी वासाइं तिण्णि सयाइं च विक्कमेऊण।
विक्कमकालाओ तओ वलहीभङ्गो समुप्पन्नो॥[3]

---

[1] The possible objection, pointed out by Mr. FLEET, that no inscriptions of the first Guptas have been found in Eastern India, has in my opinion no great weight, because no excavations have been made at Paṭnâ. There are other dynasties in India, such as the Western Kshatrapas, whose inscriptions have only been found in outlying provinces, not in the neighbourhood of their capitals. The capital of Chashṭana and his successors was Ujjain. But, the four known Kshatrapa inscriptions come from Kâṭhiâvâḍ, where also the greater number of the Kshatrapa coins has been found.

[2] See *ante*, Vol. III, p. 1, and No. 86 in the list of inscriptions attached to the Bhâunagar Prâchîn Śodh Saṁgraha, which contains a Junâgaḍh inscription of the same year.

[3] The spelling has been slightly altered according to I. O. L. Sanskr. MSS. BÜHLER, Nos. 296 and 297. Both these MSS. offer the reading पणसयरी वास-सयं, which Pandit Râmchandra's MS. A also has. An English abstract of Merutuṅga's story is found in Mr. K. FORBES *Ras Mala*, p. 12 f., 2nd edition.

"When 375 years had passed since the time of Vikrama, then the destruction of Valabhî took place."

The story of Valabhî's fall and the date are repeated by many Jaina writers of later times. Both are much older than Merutuṅga and may possibly go back to the tenth century. For Bêrûnî, *Indica* Vol. 1, p. 192 f., gives an only slightly differing version of Merutuṅga's narrative. He, too, states that Balab, who takes the place of Śilâditya in the Gujarâtî story, perished together with his town and people in consequence of his oppression of the goldmaker Raṅka, who bribed a foreign enemy, according to Bêrûnî the king of Almansûra, to avenge his wrongs. And according to Bêrûnî it was this king Balab who established the era, identical with the Guptakâla. Under these circumstances I take *Valabhîsaṁvat* to mean *Valabhîbhaṅgasaṁvat,* the era of the destruction of Valabhî, and I believe that the Gupta era, like the Mâlava and Śaka eras, changed its name only, because the historical events through which it was originated and later introduced into Kâṭhiâvâḍ, were completely forgotten, and myths did duty for history.

Indian Inscriptions to be Read from Below.

By

G. Bühler.

Since the time when Dr. E. Hultzsch succeeded in decipherin the Pallava inscription on the Amarâvatî Pillar and proved th existence of Indian inscriptions which have to be read from below Mr. J. F. Fleet has brought to light another case where the stone mason for some reason or other has begun his work at the lowe end of a *stele,* and has made the lines run upwards. Mr. Fleet's re marks on the Mahâkûṭa Pillar inscription and the facsimile, *India Antiquary,* Vol. xix, p. 7 ff., show that the first line of this documen is the lowest and that all the others wind upwards in a spiral lin all around the stone. Both the Amarâvatî and the Mahâkûṭa inscrip tions are in Sanskrit, and their dates fall (that of the former i merely conjectural) in the fifth or sixth century A. D. and in th beginning of the seventh. An examination of some older, partl unpublished, documents enables me to prove that the stonemason occasionally have committed the same freak in much earlier times

Sir A. Cunningham's Mathurâ inscription No. 7, *Archaeologica Survey Reports,* Vol. iii, Plate xiii stands as follows:

L. 1. सर्त्तवाहिनिये धर्म्मसोमाये दानं ॥ नमो अरहन्तन [॥*]

L. 2. सिद्ध । सवं २०[+*]२ ग्रि १ दि -- स्य पूर्व्वये वाचकस्य अर्य्यमात्रि-
दिनस्य नि[र्वर्तना*][1]

---

[1] The last letter is really णि, see the facsimile in the *Epigraphia Indica,* Vol. i, p. 395.

The word *siddha*, which invariably stands at the beginning of inscriptions, and the arrangement of the matter in the now numerous Jaina Votive Inscriptions leave no doubt that the second line is really the first.

Again, Sir A. CUNNINGHAM's Sânchi inscription, Stûpa I, No. 34, *Bhilsa Topes*, Plate XVI, stands according to an impression by Dr. A. FÜHRER, as follows: —

L. 1. सं [॥*]

L. 2. वेजयस गामस दा

Here, the last syllable alone has been placed in the upper line, probably because the rail was too short and the writing had been begun too low down. More curious is another unpublished inscription from the same Stûpa, an impression of which has been furnished likewise by Dr. A. FÜHRER. In my article on the Sânchi Votive Inscriptions, which will appear in the second volume of the *Epigraphia Indica*, it bears the No. 93. Its letters are placed thus: —

L. 1. सं [॥*]

L. 2. णिपदियस दा

L. 3. इसिकस रोहा

In this case it is difficult to imagine a good and sufficient reason for the change of the usual order of the lines. For, the mason must have seen at once that the rail was too short to carry the thirteen letters in one line. The cause of his proceeding was probably nothing but sheer carelessness.

The fourth case, which I have to mention, occurs in the inscription, incised in the newly discovered Nâdsur Cave No. 7. Dr. E. HULTZSCH reads it, *Archaeological Survey of Western India*, No. 12, p. 6, as follows: —

L. 1. गनकपुतेन कत-

L. 2. कादतेन सव**

and translates "By Gaṇaka's son Kṛittikâdatta, all . . . . .".

According to an excellent photograph of an impression, sent to me by Dr. BURGESS, the first letter of the second line is not का, but either तो or more probably गो, and the fifth letter of the same line is not स but सि. With these changes we obtain: —

L. 1. गनकपुतेन कत

L. 2. गोद्तेन सिव

or, reading the document from below: —

गोद्तेन सिव (२) गनकपुतेन कत [॥*]

This is in Sanskrit: —

गोद्त्तेन शिवगणकपुत्रेण कृतम् [॥*]

and in English: "Made by Godatta, the son of Śivagaṇaka".

The name *Godatta* probably means "given by Go i. e. the goddess of speech", compare *Godâsa* and *Gopâlita*. The name *Śivagaṇa* is well known.

I may add that in my opinion the second Nâdsur inscription (*op. cit.*, p. 7) has also to be read from below. But, I defer giving my version, because my photographs are not distinct enough to allow of a certain reading.

ʾAl-muśaǵǵar.

Von

Max Grünert.

1. Was die arabischen Originallexica und die davon abhängigen europäischen Wörterbücher des Altarabischen über مُشَجَّر sagen, bezieht sich auf jene Bedeutung, welche ‚hauptsächlich von den verschlungenen Pflanzenarabesken zu verstehen ist, die in Werken morgenländischer Baukunst, Malerei und Weberei als Hauptverzierung erscheinen‘;[1] man sagte z. B. دِيباجٌ مُشَجَّرٌ ‚Brokat mit Baum- oder Pflanzenarabesken‘,[2] wie wir etwa von ‚geblumten‘ Stoffen sprechen.

Aber weder in den erwähnten Wörterbüchern noch in den mir zugänglichen rhetorischen Schriften der Araber und den anderweitigen, einschlägigen Werken habe ich auch nur die geringste Notiz gefunden, welche über المُشَجَّر als Terminus technicus einer speciellen Nebendisciplin der arabischen Lexicographie Aufschluss geben würde.[3] Und doch haben schon alte Meister der arabischen Sprach-

---

[1] Fleischer, *Kleinere Schriften* II, 571 f.

[2] Der Verfasser des *Tâǵ al-ʿarûs* sagt: دِيباجٌ مشجّر منقوش بهَيْئَة الشَّجَر; unter مشجّر erwähnt er das interessante المشجّر من التّصاوير ما كان : تحريف على صيغة الشَّجَر und على صَنْعَة الشَّجَر.

[3] Die persische Rhetorik verzeichnet ein Kunststück مشجّر, nach welchem ein den Baumstamm entlang geschriebenes Distichon an der Stelle der Astansätze in die Baumäste hinein weiter gelesen werden kann und eine stete Abwechslung des Sinnes ergibt; s. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, neu herausgegeben von W. Pertsch (Gotha 1874) S. 154 f. — Auch im Arabischen ist es Titel verschiedener Phantasie-Schriften, welche ihre Zeichen in Form von

wissenschaft dieser Disciplin eingehende Studien und eifrige Behandlung gewidmet: ich meine المُشَجَّر als Terminus technicus einer speciellen Behandlungsweise der Homonymik, welche Behandlungsweise, wie es scheint, die älteste Vorstufe für die spätere, der eigenthümlichen Form des مشجّر entkleidete Disciplin des اشتراك (Homonymik) gewesen ist.

2. Die Idee nun, welche dem مشجّر zu Grunde liegt, beruht auf dem schönen Vergleiche von Wort und Baum; wie aus dem Baumstamme sich Aeste und Zweige herausentwickeln, so verzweigen sich aus der Bedeutung eines Stammwortes (Homonymum) ästegleich immer neue Bedeutungen. Demgemäss wird die ursprünglichste, allgemeinste und bekannteste Bedeutung (das أَصْل) eines Homonymum als شَجَرَةٌ ‚Baum' bezeichnet, die anderen diesem Homonymum eigenen Bedeutungen aber als فُرُوعٌ (Sg. فَرْعٌ) ‚Aeste, Zweige'.

So ist z. B. die gewöhnlichste Bedeutung des Homonymum عَيْنٌ ‚Auge' gleichsam ein شَجَرَةٌ, die übrigen Bedeutungen aber, wie ‚Sonne, Bargeld, Quelle, Regen, Wage, Vornehmer, Substanz, Goldstück u. s. w.' sind فُرُوعٌ, jede einzelne ein فَرْعٌ.

Dies ist ein Merkmal des مشجّر, das andere Merkmal besteht darin, dass diese ‚Bedeutungs-Verästelung' dadurch immer grössere Dimensionen annimmt, dass auch das Wort, welches als Erklärung des شجرة oder des فرع dient (also immer der Prädicatsbegriff), selbst wieder zum Ausgangspunkte einer Bedeutungs-Verzweigung gemacht wird; z. B.

شجرةُ العَيْنِ عَيْنُ الوَجْهِ والوجهُ القَصْدُ والقصدُ الكَسْرُ والكسرُ جانِبُ الجَبَلِ u. s. w. oder: فَرْعُ العَيْنِ عَيْنُ الشَّمْسِ والشَّمْسُ شِماسُ الخَيْلِ والخيلُ الوَهْمُ والوهمُ الجَمَلُ الكبيرُ u. s. w.

Mit Rücksicht auf dasselbe Bild führen daher solche Schriften, in welchen die Disciplin des مشجّر behandelt wird, den Namen شجر الدُّرّ ‚Perlen-Bäume (Korallen-Bäume)'.

Wir können also المُشَجَّر als terminus technicus einer speciellen

Bäumen mit Aesten verschiedener Anzahl und Stellung bilden; vgl W. PERTSCH, *Verzeichniss der arab. Handschriften zu Gotha* III. 34, Nr. 1373.

Behandlungsweise der Homonymik mit dem Worte ‚Wortsinn-Verästelung (Bedeutungs-Stammbaum)' übersetzen.

3. Bekanntlich verdanken wir dem Sammeleifer des grossen und gelehrten Compilators Sujûṭî gar manches kürzere oder längere Excerpt aus vielleicht für immer verlorenen werthvollen Schriften der alten arabischen Philologen; auch für die Kenntnis des مشجّر haben wir, wie es scheint, als einzige Quelle Sujûṭî's *Muzhir* (Sm.) anzusehen.[1] Kein Geringerer, als der alte Lexicologe Abû Ṭajjib († 350 H.)[2] ist es, welcher ein sogenanntes شَجَر الدُّرّ verfasste, aus welchem Sujûṭî in seinem *Muzhir* ein längeres Excerpt gibt; es heisst daselbst: Sm. 1, 219, 5 ff.: ألّف فى هذا النّوع جماعةٌ من أئمّة اللّغة كُتُبًا سمّوها شَجَر الدُّرّ منها شجر الدّرّ لأبى الطّيّب اللّغوىّ' قال أبو الطّيّب فى كتابه المذكور هذا كتاب مداخلة الكلام للمعانى المختلفة' سمّيناه كتاب شجر الدّرّ لأنّا ترجمنا كلّ باب منه بشَجَرَةٍ وجعلنا لها فُروعًا' فكلّ شجرةٍ مائة كلمةٍ أَصْلُها كلمةٌ واحدةٌ وكلّ فَرْع عشر كلمات إلّا شجرةٌ ختمنا بها الكتاب عدد كلماتها خمسمائة كلمة أصلها كلمة واحدة' وانّما سمّينا الباب شجرة لاشتجار بعض كلماته ببعض أى تداخُله وكلّ شىء تداخل بعضه فى بعض فقد تَشاجَرَ" d. i. ‚Ueber diese Kategorie hat eine grosse Anzahl von Meistern

---

[1] Edit. Bûlâḳ (1282) 1, 219, 5—222, 7; es bildet das 31. نَوْع mit der Ueberschrift: معرفة المشجّر. Ṯa'âlibî († 429) hat in seinem *Sirr al-'arabîjah* (2. Theil des فقه اللّغة, Cairo, Lithogr. 1284) 182, 12—183, 4 ein فصل mit der Ueberschrift: فى وقوع اسم واحد على أشياء مختلفة, worin er einige Homonyma, aber ohne den Charakter des مشجّر, behandelt; Ṯa'âlibî hat bekanntlich für seine hier behandelten سُنَن العَرَب den alten Lexicologen Ibn Fâris († 394 H.) stark excerpirt, in dessen فقه اللّغة wohl ein ausführliches Capitel über dieses Thema zu finden war. Es ist bemerkenswerth, dass sowohl in Ṯa'âlibî's *Sirr* wie in Sujûṭî's *Muzhir* das Capitel إبْدال unmittelbar hinter den in Rede stehenden Themen folgt, was das Abhängigkeits-Verhältnis Sujûṭî's klarlegt; aber weder Ṯa'âlibî noch Ibn Fâris erwähnen den Ausdruck مشجّر, ja nicht einmal den Terminus technicus اشتراك.

[2] In Sujûṭî's *Muzhir* öfter citirt, z. B. 1, 88, 181; 11, 198, 222, 223; vgl. Flügel, *Die grammat. Schulen der Araber* 12. 41; Abû Ṭajjib's alte Schrift مراتب النّحويّين hat bekanntlich Sujûṭî in seinen أخبار النّحويّين benützt, welch letz-

der arabischen Sprachwissenschaft Bücher abgefasst, die sie شجر الدرّ nannten; dazu gehört (z. B.) das شجر الدرّ von dem Lexicologen Abû Ṭajjib.

Abû Ṭajjib sagt in seinem (eben) erwähnten Buche: ‚Dies ist das Buch der Verästelung der Wörter in die verschiedenartigsten Bedeutungen; wir haben dasselbe das Buch شجر الدرّ genannt, weil wir jeden Abschnitt davon mit einem شجرة (Baum) einleiteten (bezeichneten)[1] und diesem (Baume) فروع (Aeste und Zweige) beifügten. Jedes شجرة nun enthält 100 Wörter, deren Grundwort ein einziges Wort ist und jedes فرع 10 Wörter; nur das شجرة, das am Ende des Buches steht (das letzte شجرة), hat 500 Wörter, deren Grundwort (Anfangswort) ein einziges Wort ist; und nur deswegen haben wir einen (Buch-)Abschnitt شجرة genannt, weil ein Wort in das andere sich (astartig) verschlingt,[2] d. h. in dasselbe sich einnistet; jedes Ding aber, von dem ein Theil in den anderen sich einzwängt, das verästelt sich.‘

4. Mit den Worten: فهذا الوجه الّذى ذهبنا اليه schliesst Sujûṭi das vollständige Excerpt über das Homonym عَيْن[3] aus Abû Ṭajjib's Schrift an, das nach seiner Eintheilung in ein شجرة und acht فروع 180 Vocabeln enthält.

Folgende Zeichnung mag die Grundidee des مشجّر veranschaulichen:

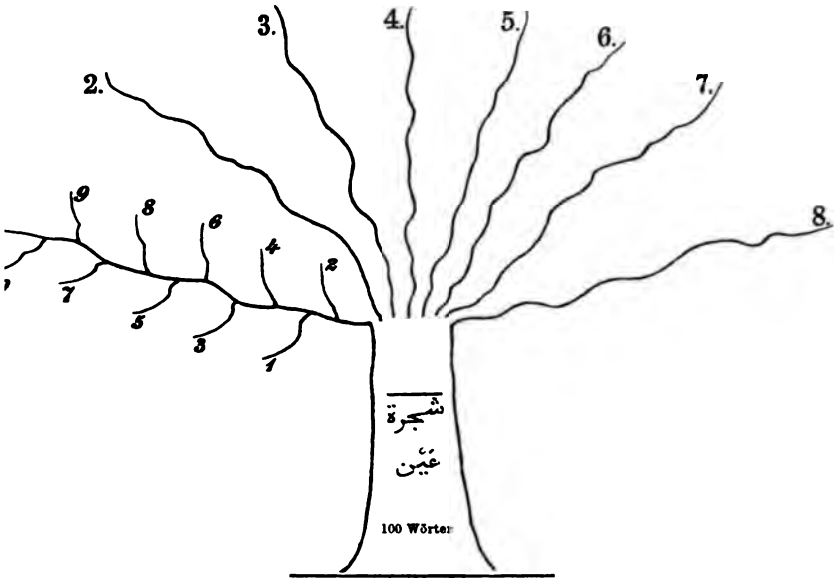
---

teres Werk (in seiner mittleren Redaction) in der Wiener Handschrift die Grundlage zu FLÜGEL's vorher erwähnten Arbeit bildete.

[1] Daher erscheint die Aussprache المشجر als المُشَجَّر zweifellos richtig; المشجّر ist ein in viele شجرة eingetheiltes Ganze; so heisst auch der Titel von Zamaḫšarî's bekanntem grammatischen Werke المُفَصَّل, weil es ein in viele فَصْل eingetheiltes Ganze ist.

[2] Vgl. *Tâg al-'arûs:* وانّما سمّى الشَّجَر شَجَرًا لدُخول بعض أغصانه فى بعض.

[3] Ueber عَيْن als مُشْتَرَك Ausführliches bei Sm. 1, 177 ff. (seltsamer Weise ohne Zurückbeziehung auf المشجّر); daselbst viele interessante literargeschichtliche Notizen; auch *Tâġ 'al-'arûs* bringt s. v. عين manches Wichtige über diesen lexicalischen Artikel, wie überhaupt eine Sammlung aller diesbezüglichen Details eine schöne lexicalische Skizze abgeben möchte.



5. Ein solches, شجر الدُّرّ genanntes Werk muss ein überaus reichaltiges lexicalisches Material enthalten haben: Sm. heisst es n Ende des Excerptes: هذا آخر هذا المثال، وفى الكُتب المؤلّفة فى هذا النّوع أمثلة كثيرة من ذلـ. Aus Ṭa'âlibî's *Sirr*, 182 f., sowie aus ajûṭî's Tractat über المُشْتَرَك, Sm. I, 177 ff. lernen wir eine ganze eihe solcher Homonymen kennen; dazu gehören neben عَيْن z. B. خا, حَميم, مَوْلى, عَدْل, مَرَض u. s. w.[1]

6. Als Terminus technicus der Lexicographie hat المشجّر in Analogon in dem Kunstausdrucke der Traditions-Wissenschaft: المُسَلْسَل ‚ununterbrochene (Tradition)'[2] Sm. I, 222, 7 in ner لطيفة: هذا النّوع يناظره من عِلْم الحَديث نوع المُسَلْسَل.

7. Wie erwähnt, ist das شجر الدّرّ des Abû Ṭajjib sehr alt id darum allein schon Sujûṭî's Excerpt sehr werthvoll. Doch auch

[1] Die rhetorische Figur الإسْتِخْدام hat gewisse Berührungspunkte mit der monymik gemein; vgl. Mehren, *Rhetorik der Araber* 107, 177 f.

[2] Vgl. Risch, *Comm. des Izz-ed-dîn* .... 8 f. u. 10.

rücksichtlich des Inhalts und des, öfters mit kleinen Excursen untermischten, lexicalischen Styls verdient dieses Excerpt unsere volle Beachtung; Manches erscheint hier, was bei Ǵauhari fehlt, sehr viele Worterklärungen aber sind genauer und bestimmter gefasst.

Ich glaube daher keinen Fehlgriff zu thun, wenn ich die 73 Zeilen des Bûlâḳer Textes hier in philologisch treuer Reproduction wiedergebe, vielleicht um so weniger, als die Bûlâḳer Edition, die eine Neubearbeitung schon längst verdient hätte, voller Fehler und typographischer Ungenauigkeiten ist, bei lexicalischen Dingen aber eine Akribie unerlässlich erscheint.

Dem Texte ist ein Wort-Index angefügt; die Zahlen hinter den Wörtern beziehen sich auf die Zeilen des Textes.

شَجَرَةٌ[a] العَيْنُ عَيْنُ الوَجْه والوجهُ القَصْدُ والقصدُ الكَسْرُ والكسرُ جانِبُ الجبآء والخبآء مصدر خابأتُ الرّجلَ إذا خَبَأْتُ له خَبْأً وخَبًّا لك مثلُه والخَبْء السّحابُ من قوله تعالى[1] يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ والسّحابُ اسمُ عمامةٍ كانت للنّبىّ صلّى اللّهُ عليه وعلى آله وسلّمَ والنّبىُّ التّلُّ العالى والتّلّ مصدر التّليل وهو المَصْروع على وجهه والتّليلُ صَغْمُ العُنُق والعنقُ الرّجُلُ من الجَرادِ[2] والرّجلُ العَهْدُ[3] والعهدُ المَطَرُ المُعاوِدُ والمعاودُ المَريضُ الّذى يَعودُك فى مَرَضِك وتَعودُه فى مرضه والمريضُ الشّاكُّ وفى التّنزيل[4] فِى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أى شَكٌّ والشّاكُّ الطّاعِنُ يقال شَكَّه إذا طَعَنَه والطّاعِنُ الدّاخِلُ فى السِّنّ والسِّنُّ قَرْنٌ من كُلِّ أى قِطْعَةٌ والقرنُ الأُمّةُ من النّاس والأمّةُ الحِينُ من الدّهر والحِينُ حَلَبُ النّاقة من الوَقْت إلى الوقت والحلبُ سمآء السّمآء والسّمآء سَقْفُ البَيْت والبيتُ زَوْجُ الرّجل والزّوجُ النَّمَط من فُرُش الدّيباج والفرشُ أفتآء الإبل من قوله تعالى[5] حَمُولَةً وَفَرْشًا والإبلُ قال المفسّرون فى قوله تعالى[6] أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ قالوا الغَيْم والغيمُ الصَّدَى من العَطَش والصّدَى ما تَحْتَوى عليه الهامةُ من الدِّماغ والهامةُ جمعُ هائِمٍ وهو العَطْشانُ والهائمُ السّائِمُ فى الأرض والسّائمُ الصّائِمُ وبه فُسِّرَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ[7] والصّائمُ القائِمُ والقائمُ صَوْمَعَـــةُ

---

[a] Sm. 1, 219, 12. — [1] Sûre 27, 25. — [2] Vgl. Mutanabbî 141, 19. — [3] Text falsch الفهد (mit ف). — [4] Sûre 8, 51. — [5] Sûre 6, 143. — [6] Sûre 88, 17. — [7] Sûre 9, 113.

الرّاهِب والرّاهبُ المتخوّفُ[b] والمتخوّف الّذى يقتطِع مال غيره فينتقِصه[1] ومنه قوله تعالى[2] أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ والمالُ الرّجلُ ذو الغِنَى والثّـــرآء والثّراء كثرةُ الأَهْل والأهلُ الخَليقُ يقال فلانٌ أَهْلٌ لكذا أى خَليقٌ به والخليقُ المَخْلوقُ أى المقدّر والمخلوقُ الكلامُ الزّورُ والزّورُ القُوّةُ والقوّةُ الطّاقةُ من طاقات الحَبْل والطّاقةُ المَقْدِرةُ والمقدرةُ اليَسارُ واليسارُ خِلافُ اليَمين واليمينُ الأَلِيّةُ والألِيّةُ التّقْصيرُ والتّقصيرُ خِلافُ الخَلْق والخلْقُ الذّبْحُ والذّبحُ الشّقُّ والشّقُّ شِدّةُ الأَمْر على الإنسان والشّدّةُ الجَلَدُ والجلدُ الحَزْمُ من الأرض والحزمُ شِدّةُ[3] جِـــزام الفَرَس والحزامُ مصدرُ تَحازَمَ الرّجلانِ إذا تَبارَيا أيّهما أَحْزَمُ للخَيْل أى أَحْذَقُ بحَزْمها والأحزمُ الأَحْكَمُ فى الأُمور والأحكمُ الأَمْنَعُ والأمنعُ الجانِبُ المَنيعُ والمنيعُ الشّىء المَمْنوعُ ممّن طَلَبَه والطّلَبُ القَوْمُ الطّالِبونَ والقومُ الرّجلُ القائِمُ المُصَلّى والمصلّى من الخَيْل الّذى يجىء بعد السّابِق فى الجَرْى والجرىُ الإفاضةُ فى الأَخْبار والإفاضةُ الأَكْفاءُ والانكفاءُ أَكْبابُ الإناء والانكبابُ دُنُوّ الصّدْر مـــن الأرض والصّدرُ الرّئيسُ والرّئيسُ المُصابُ فى رَأْسه بسَهْمٍ والسّهمُ القِسْطُ من الشّىء والقسطُ العَدْلُ والعدلُ المَيْلُ والميلُ الحُبُّ والحبُّ آنِيَةٌ من الجَرّ والجَرُّ سَفْحُ الجَبَل والسّفحُ الصّبُّ والصّبُّ الدّنَفُ من عِشْقٍ به والدّنفُ العِلّةُ والعلّةُ السّبَبُ والسّببُ الحَبْلُ والحبلُ صَيْدُ العُصْفور بالحِبالة والعصفورُ غُرّةٌ دَقيقةٌ فى جَبين الفَرَس والغرّةُ أوّلُ ليلةٍ يُرَى فيها الهِلالُ والهلالُ الرّحَى المَثْلومةُ والرّحَى سيّد القبيلة والقبيلةُ واحد شُؤون الرّأس والشّؤونُ الأَحوالُ والأحوالُ جمعُ حالةٍ والحالةُ الكارةُ والكارةُ جمعُ كائِرٍ وهو الّذى يكوّر عِمامتَه على رأسه والرّأسُ فارِس[5] القوم والفارسُ الكاسِرُ فَرَسَه[6] السَّبُعُ والكاسرُ العُقابُ والعقابُ رايَةُ الجَيْش والجيشُ جَيَشانُ النّفْس والنّفسُ مِلْءُ[7] كَفّ من دِباغٍ والكـــفّ جِيَاطةُ كُفّة الثّوب والثّوبُ نَفْسُ الإنسان والإنسانُ النّاسُ كُلّهم قال الرّاجز

* وعُصْبَةٍ نبيّهم من عَدْنـــان *
* بها هدى اللّه جميع الإنسان *

فَرْع والعَيْنُ عَيْنُ الشّمْس والشّمسُ شِماسُ الخَيْل والخيلُ الوَهْمُ والوهمُ الجَمَلُ الكبيرُ والجملُ دابّة من دوابّ البَحْر والبحرُ الماءُ المِلْحُ والملحُ الحُرْمَةُ

[b] Sm. 1, 220, 1. — [1] So der Text; besser: فيتنقّصه. — [2] Sûre 16, 49. — [3] Als اسم النّوْع = شدّ. — [4] Nach الفرّاء aber ist جَرّ nur ein تصحيف für جُرّ; s. den Raǵaz-Vers in Bistânî's *Muḥîṭ* s. v. — [5] Sonst سيّد. — [6] Besser: فريسَه. — [7] Besser الكفّ (mit ال) wie später.

والحرمةُ ما كان للإنسان حَرامًا على غيره وحَرامٌ حَيٌّ من العَرَب والحَيّ ضِدّ المَيِّت.

فَرْع والعَيْنُ التَّقْدُ والنَّقدُ ضَرْبُك أُذُنَ الرّجل أو أَنْفَه بإصْبَعِك والأذنُ الرّجلُ القابِل لما يَسْمَعُ[1] والقابلُ[c] الّذى يأْخُذ الدَّلْوَ من المائح والدّلو السَّيْرُ الرّفيقُ والرّفيقُ الصّاحِبُ والصّاحبُ سَيْفٌ والسّيفُ مصدرُ ساف مالَه إذا أَوْنَى وأَوْنَى[2] الرّجلُ إذا خَرَجَ من إخْليله الوَدِيّ والوديّ الفَسيلُ.

فَرْع والعَيْنُ موضعُ انْفِجار الماء والانفجارُ انْشِقاقُ عَمود الصُّبْح والصّبحُ جمعُ أَصْبَح وهو لَوْنٌ من أَلْوان الأَسْوَد واللّونُ الضَّرْبُ والضّربُ الرّجلُ المَهْزولُ والمهزولُ الفَقيرُ والفقيرُ المكسورُ فِقَرِ الظَّهْر والفقرُ البَوادِرُ والبوادرُ أُنوفُ الجبال والأُنوفُ الأَوائِلُ من كلّ شيء والواحدُ أَنْف بضمّ الهمزة وفى النّون الضّمّ والسّكون.

فَرْع والعَيْنُ عَيْنُ الميزان والميزان بُرْج فى السّماء والسّماءُ أَعْلَى مَتْن الفرس والمتنُ الصُّلْبُ من الأَرْض والأرضُ قَوائِمُ الدّابّة[3] والقوائمُ جمعُ قائمةٍ هى السّارِيَةُ والسّاريةُ المُزْنَةُ تَنْشَأُ لَيْلاً واللّيلُ فَرْخُ الكَرَوان والفرخُ ما اشتملت عليه قَبائِلُ الرّأس من الدّماغ والقبائلُ من العَرَب دون الأَحْياء.

فَرْع والعَيْنُ مَطَرٌ لا يُقْلِعُ أَيّامًا ومَطَرُ حَيٍّ من أَحْياء العَرَب والأحياء جمعُ حياة الدّاقة والحياة الاسْتِحْياء والاستحياء الاسْتِبْقاء والاستبقاء الْتِماسُ النَّظْرَة والالتماسُ الجماعُ والجماعُ ضِدّ الفِراق والفراقُ جمعُ فَرْق وهو ظَرْفٌ يَسَعُ سِتّينَ رَطْلاً والفِرَقُ جمعُ فارِق والفارقُ من النّوق والأُتُن الّتى تذهب على وجهها عند الولادة فلا يُدْرَى أين تُنْتِجُ.

فَرْع والعَيْنُ رَئِيسُ القوم والرّئيسُ المُصابُ فى رَأْسه بعَصًا أو غيرِها والرّأْسُ زَعيمُ القبيلة أى سيّدُها والزّعيمُ الصَّبيرُ أى الكَفيلُ والصّبيرُ السَّحابُ الأَبْيَضُ المُتراكِمُ أَعْناقًا فى الهَواء والأعناقُ جمعُ عُنُقٍ والعنقُ الرّجْلُ من الجَراد والجرادُ العَهْدُ[4] والعهدُ المَطَرُ الأَوّلُ فى السّنة والأوّلُ يَوْمُ الأَحَدِ فى لُغَة أهل الجاهليّة. رَوَى أبو بَكْر بن دُرَيْد عن أبى حاتم عن الأصمعىّ وأبى عُبَيْدَة وأبى

---

[1] Sonst لما يقال له. — [c] Sm. 1, 221, 1. — [2] Ist وَنَى für لُغَة قليلة. — [3] Eigentlich doch أَسْفَلُ قَوائِم الدّابّة. — [4] Text falsch الفهد (mit ف) wie oben

زَيْد كلّهم قالوا حدّثنا يونُس بن حَبيبٍ عن أبى عَمْرٍو قال كانت العربُ فى الجاهليّة تسمّى[1] الأَحَدَ الأوّلَ والإِثْنَيْنِ الأَهْوَن وبعضُهم يقول الأَهْوَد[2] والثّلاثآء جِبارًا والأَرْبَعآء دِبارًا والخَميس مُؤْنِسًا والجُمْعَة العَروبة وبعضُهم يقول عَروبــة[3] فلا يعرّفها والسَّبْت شِيَارًا"

فَرْع والعَيْنُ نَفْسُ الشّىء والنّفسُ مِلْء الكَفّ من دِباغ والكفّ الذّبّ والذّبّ الثّوْرُ الوَحْشىّ والثّورُ قُشورُ القَصَب تَعْلو على وجه المآء والقصــبُ رِهانُ الخَيْل والرّهانُ المُراهَنَةُ من الرّهون والمراهنةُ المُقاوَمَةُ فلانٌ يراهن فلانا أى يقاومه والمقاومةُ مع الرّجل أن تذكُرَ قَوْمَك ويذكرَ قومَه فتتفاخَرا بذلك والقومُ القِيَامُ"[4]

فَرْع والعَيْنُ الذَّهَبُ والذّهبُ زَوالُ العَقْل والعقلُ الشّدّ والشّدّ الإحْكامُ والإحكامُ الكَفّ والمَنْعُ والكفّ قَدْمُ الطّائر والقدمُ الثّبوت والثّبوتُ جمعُ ثَبْت من الرّجال وهو الشّجاعُ والشّجاعُ الحَيّةُ والحيّةُ شجاعُ القبيلة يقال فلانٌ حيّةٌ ذَكَرٌ إذا كان شُجاعًا جَريًّا قال الشّاعر

* وإن رأيت بوادٍ حيّةً ذَكَــــــرًا *
* فاذهب ودَعْنى أمارس حيّة الوادى *

Index.

ثَرآء	18	استبقآء	58	أَنْف	51	إبِل	12
ثَوْب	37	بَيْت	11	أنوف	51	أَذْن	44
ثَوْر	72			أَوَّلُ	65 68	أَرْض	54
		ثَلّ	4	أَهْل	18	أَلِيّة	21
جِبار	69	ثَليل	5			أُمّة	9
جَراد	65	ثَبْت	77	بَحْر	41	إنسان	37
جَرّ	29	ثُبوت	77	بَوادِر	50	مُؤْنِس	69

[1] S. Bistânî's *Muḥîṭ* s. v. عرب und دبر. — [2] Und أَوْهَد. — [3] Sm. II, 86, 7. [4] Sm. I, 222, 1.

صائم 15

ضَرْب 49

طاعِن 8

طَلَبٌ 25

طاقة 20

عَدْل 29

غُرْوة 69

عُصْفور 31

عُقاب 35

عَقْل 76

عِلّة 30

عُنُق 5 64

أعْناق 64

عَهْد 6 65

مُعاوِد 6

عَيْن 44. 40. 1. 57. 53. 48. 76. 71. 62.

غُرّة 32

غَيْم 13

انفجار 48

فَرْخ 55

فارِس 35

فَرْش 11

فَرْق 59

فارِق 60

سَبَبٌ 31

سَحاب 3

سارِيَة 55

سَفْح 30

سَماء 10 52

سِنّ 8

سَهْم 28

سائح 15

ساف 46

سَيْف 46

شُؤون 33

شُجاع 78

شَدّ 76

شِدّة 22

شَقّ 21

شَكّ 8

شاكّ 8

شَمْس 40

شِيار 70

صَبّ 30

صُبْح 48

أصْبَحُ 49

صَبير 63

صاحِب 46

صَدْر 28

صَدى 13

مَصَلّ 26

خَبّأ 2

خابأ 2

خِباء 2

خَبء 3

خليق 18

مَخْلوق 19

متخوّف 16

خَيْل 40

زُبار 69

ذَلّو 45

ذَنَف 30

ذَبّ 72

ذَبْح 21

ذَهَب 76

رَأس 35 63

رَئيس 28 62

رِجْل 6

رَحًى 33

رَفيق 46

راهِب 16

راهَن 73

مُراهَنة 73

رِهان 73

زَعيم 63

زَوْج 11

زور 19

جَرْى 26

جَلَدٌ 22

جِماع 59

جَمَلٌ 41

جَيْش 36

حُبّ 29

حَبْل 31

حِبالة 31

حَرام 42

حُرْمة 42

تَحازُم 23

أحْزَمُ 24

حَزْم 22

جِزام 23

أحْكَمُ 24

إحْكام 77

حَلَبٌ 10

خَلْق 21

حالة 34

أحْوال 33

جِين 9

حَيّ 42

حَيّة 78

حَياء 58

أحْياء 57

استحياء 58

خَبأ 2

أَهْوَدُ 68
هامة 14
هائم 14
أَهْوَنُ 68
وَجْه 1
أَوْذَى 47
وَدِيّ 47
ميزان 53
وَهْم 40
يَسار 20
يَمين 20

مَتْن 54
مَرِيض 7
مَطَرْ 57
مِلْح 41
أَمْنَعُ 24
مَنيع 24
مالٌ 17
مَيْل 29

نَبِيّ 4
نَفْس 36 71
نَقْد 44

مَهْزول 50
هِلال 32

قَوائم 54
مُقاوَمة 74
قَوْم 25 75
قُوّة 19

انكباب 27
كَسْر 1
كاسِر 35
كَفّ 36 71 77
انكفآء 27
كائر 34
كارة 34

التماس 59
لَوْن 49
لَيْل 55

فِراق 59
فِقَر 50
فَقير 50

قابِل 45
قَبيلة 33
قَبائل 54
مَقْدُرة 20
قَدَمٌ 77
قَرْن 9
قِسْط 29
قَصَبٌ 72
قَصْد 1
تَقْصير 21
قائم 25 15
قائمة 54

Anzeigen.

M. Bloomfield. *The Kauśika-Sûtra of the Atharvaveda, with Extracts from the Commentaries of Dârila and Keśava.* Edited by — [Vol. xiv of the *Jour. Am. Or. Soc.*]. New-Haven 1890 [pp. lxv, 424].

The Kauśika-Sûtra, which bears also the title Saṁhitâvidhi, possesses a greater value for the correct interpretation of the Atharvaveda than any other among its Aṅgas. Hence, Sâyaṇa treats it in his commentary of the Saṁhitâ as the chief Sûtra of the fourth Veda, from which the Viniyoga of the Sûktas may be learnt, and allots to the more pretentious Vaitâna-Sûtra a secondary position. Of late, Professor Bloomfield has also shown in a series of excellent essays, which, I trust, will be continued, that it is much the safest guide for students of the Atharvaveda, and with its help he has succeeded in clearing up various dark points and in correcting some rather serious errors of other Vedists. An edition of the work was, therefore, a real desideratum. That, now offered to us, is a very good piece of work, as good as could be turned out with the available materials, which, owing to the great ignorance of all modern Atharvavedîs, are in a bad condition. Professor Bloomfield's critical method deserves all commendation. He has carefully utilised the very corrupt commentary of Dârila, the Paddhatis, the Kalpas and Pariśishṭas of the Âtharvaṇas, as well as the published literature of the Vedas. Though he does not hesitate to place, as must be done in the case of the Kauśika-Sûtra, a number of conjectures into his text, he nevertheless is very conservative and makes due allowance for the peculiarities of the language and style of the Sûtras. And most of his emenda-

tions are very plausible. In collating the MSS. Professor BLOOMFIELD has taken even more trouble than was absolutely necessary. His MS. Bh. is only a modern copy of the MS. P., which I had taken in 1871 or 1872 in order to present it to the Berlin Library. In connexion with this matter, I may add a few facts regarding the other MSS., which may prove serviceable hereafter. First, the MS. P. is that, which Professor HAUG saw at Broach (the *Brugukshetra* i. e. *Bhṛigukshetra* of the colophon) in 1864, and which I acquired in 1871 from Narbherâm Dave (i. e. *Dvivedin*, not *Deva*, as is stated on p. x). Further, the MS. K. has certainly been copied from the same original as P. I purchased it in Ahmadâbâd on June 29, 1880 together with 89 other MSS. of the Atharvaveda, which, if I remember rightly, had belonged to a Brahman in the Cambay State. Moreover, the MS. Bü. comes likewise from Gujarât and probably from the neighbourhood of Ahmadâbâd. Its colophon must be corrected, as follows: लिखावि[त]मेता[तत्] चिक्कमजीतनयछपाराम[मेण ।] लिखावितं काशिपुरि-[री]मध्ये । etc. *Kâśipurî* is sometimes used by the Pandits as the Sanskrit name of *Kâsindra-Pâlaḍî* near Ahmadâbâd, and it was probably there that Kirpârâm, the son of Trikamjî, had it copied. Finally, the MS. E, which is a copy either of No. 21 or 22 of my Collection of 1866/68, comes from the Dekhaṇ. I had two copies taken, one from a modern MS., belonging to Mr. LIMAYE at Ashṭe, and one from a MS., discovered in Sâtârâ or Kolhâpur. The genetic relation of MS. E to Ch, which Professor BLOOMFIELD suspects, is very probable, as large numbers of MSS. used to be imported from Benares into the Dekhaṇ.

In the notes to the text Professor BLOOMFIELD has given the greater portion of Dârila's Bhâshya, as well as extracts from the Atharva-Paddhati,[1] and in the Appendix extracts from Keśava's Paddhati. Both are indispensable, and I think, it would have been well, if the Bhâshya had been given in full. For the emendation and understanding of the Bhâshya and of the Paddhatis a knowledge of

[1] This work is the commentary on the Kauśika, of which Professor HAUG speaks in his Report of 1864. The title in Mr. NARBHERAM's copy, which Prof. HAUG saw, is *Saṁhitâvidhivivaraṇa*, see my Report of 1870/1, p. 2.

Gujarâtî is desirable. For, their language is full of Gujaraticisms, and many bad spellings occur, which point to faults in pronunciation, common in Gujarât. Thus Dârila's *jyeshṭhîmadhu* (Introd., p. LVI) for *madhuyashṭikâ* is an unlucky transliteration of Gujarâtî *jeṭhmadh*, his *pṛishṭi* for *pṛishṭha*, (which is also common with the Jaina authors of the 14th and later centuries) has been caused by the Gujarâtî *pîṭh*, a feminine, and the faulty pronunciation *shṭ* instead of *shṭh*, and his *(aja)-leṇḍikâ* renders Gujarâtî *lîḍî* which is always used for goat's dung. I should not wonder, if Dârila had belonged to the ancestors of the Luṇâvâḍâ colony of Atharvavedîs, because he apparently was well acquainted also with the language of Mâlvâ. Again, Keśava's *mâṇaka* occurs in the Cintra Praśasti (*Epigraphia Indica*, I. 277) and is a measure used in Southern Kâṭhiâvâḍ (Bêrûnî, *Indica* I. 166). The same author's *challanikâ* (as must be read instead of *vallanikâ*) is a bad transliteration of Gujarâtî *châlaṇî* 'a sieve'. The correct Sanskrit would have been *chalanî*. Further, the word *kâjala*, used in the Daśa Kar. and Ath. Paddh., is the correct Gujarâti form for *kajjala*. If the author of the latter work says, p. 1 note 5, *mantrâ nâsti*, the blunder is due to the Gujarâti *nathî*, which is used for the singular and the plural. One hears such phrases, as well as expressions like *ilashbhâva* (Introd., p. LVI) and *vikalpita* (*ibidem*, p. LVII), very commonly from half educated Pandits and Bhaṭṭjis. As regards the spelling, I will only point out one instance, where the pronunciation of Gujarât is clearly perceptible. The Ath. Paddh. has p. 2, note 1: —

आचारसंप्रदायविषये विस्तृतानि ब्राह्मणानि शिक्षे संप्रदायो रक्षितः

Professor BLOOMFIELD has very properly put a sign of exclamation after *śikshe*, but he might have confidently emended it by adding in brackets *śishyaiḥ*. *Kha* is commonly pronounced for *sha*. Further, uneducated people often use *ksha* for *khya*, and say e. g. *mukha* for *mukhya* (compare the Vedic *kśâ* for *khyâ*). They also pronounce *e* for *ai* and do not sound the Visarga. With a knowledge of Gujarâti a good many similar emendations may be made, and other peculiarities, such as the occasional omission of the case-terminations

find their explanation, if one keeps in mind that Dârila and the other Bhaṭṭjîs did not write pure Sanskrit, but the mixture of Sanskrit and Gujarâtî, common among men of their class.

Professor Bloomfield's introductory remarks on the language of the Kauśika-Sûtra, its component parts and the Śâkhâs of the Atharvaveda are most valuable and interesting. The indices materially facilitate the use of the book. The warmest thanks of every Sanskritist are due to him for the great trouble he has taken in order to make his work really useful and serviceable. I trust that he will eventually give us a translation of the Kauśika-Sûtra, for which task he is better qualified than most other Sanskritists.

Vienna, July 25, 1891.

G. Bühler.

W. Caland. *Zur Syntax der Pronomina im Avesta.* Amsterdam 1891. (Aus den *Verhandlungen* der k. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam, B. xx.)

Die vorliegende Abhandlung, die auf einer gewissenhaften Durcharbeitung der Texte beruht, ist ein neuer Beitrag zu der besonders durch die Arbeiten Hübschmann's und Jolly's ausser allen Zweifel gestellten Thatsache, dass das Avestische auch syntactisch die allernächsten Beziehungen zum Altindischen hat. Sehr hübsch ist in diesem Betreff der vom Verfasser (p. 14) geführte Beweis, dass *aēm* und *hāu*[1] genau so angewendet werden, wie *ayam* und *asāu*, ferner die zuerst, meines Wissens, von ihm bemerkte Verwendung des indischen Relativums im Sinne der persischen Izâfet (p. 22). Für einen glücklichen Gedanken halte ich die vom Verfasser versuchte Eintheilung der verbalen Relativsätze nach ihrer Bedeutung in adjectivische und

[1] Ich stimme dem Verfasser vollkommen bei, wenn er die Form *hāo* für apokryph hält. Das indische *asāu* zerlegt sich wohl in *a* + *sā* + *u*, wobei *sā* Masculinum, oder besser gesagt Commune, ist. Als Masculinum wird es bekanntlich einmal im Rigveda gebraucht und es ist nicht nöthig darin metrische Verlängerung zu sehen, da ja indogermanische Masculina auf *ā* existiren.

selbstständige (p. 29), ein Unterschied, der bekanntlich in der englischen und französischen Interpunction auch äusserlich hervorgehoben wird. Interessant ist auch der aus dem Gebrauche der Possessiva sich ergebende Schluss, dass das Altindische sie einstmals alle verwendet habe und dass *sva* erst später alleinherrschend geworden sei (p. 53).

Nicht beizustimmen vermag ich dem Verfasser, wenn er (p. 17) gegen die allgemein angenommene Hypothese, dass das Relativum aus einem Demonstrativum hervorgegangen sei, Einwendungen erhebt. Es ist immer bedenklich solche allgemeine Behauptungen auf Grund von Untersuchungen, die ihrer Natur nach ein eng beschränktes Gebiet umfassen, aufzustellen. Uebrigens ist die Beweisführung des Verfassers, wenn ich ihn recht verstehe, nur dagegen gerichtet, dass das Relativum erst auf iranischem Boden aus dem Demonstrativum entstanden sei. In einem Falle, nämlich den concessiven Relativsätzen, soll nach dem Verfasser (p. 39) kein Beziehungsbegriff im Hauptsatze vorhanden sein; ich kann jedoch nicht finden, dass die dafür angeführten Stellen aus dem Rigveda eine solche Auffassung, die mit dem Begriffe des Relativums in Widerspruch steht, rechtfertigen. Wenn ein Ṛṣi sich an den Gott wendet mit der Anrede: ‚Welche Weisen auch immer dich gerufen haben, höre mich.' so fühlt sich der Sprecher offenbar als in einer gewissen Beziehung zu den anderen Weisen stehend, ihnen ebenbürtig oder überlegen, und das Relativum bezieht sich auf die Kategorie, zu der sich der Rufer selbst rechnet.

Die Fälle, in denen nach Justi Ausfall des Relativpronomens anzunehmen ist, sind vom Verfasser nicht erörtert worden, auch *yad*, als Conjunction, hat er bei Seite gelassen: beides hätte wohl eine Besprechung verdient.

Dass das Grundwort von *khnāthaiti* mit der indischen Wurzel *knath* identisch sei (p. 26), scheint mir wegen des Nasals äusserst zweifelhaft, auch sehe ich in der Form nicht die 3. P. sing., sondern fasse mit Anderen das vorhergehende *yām* im Sinne der Izāfet.

Dass das Indische ‚nur' *kaçcit* im Sinne eines Indefinitums gebrauchen könne (p. 48), ist wohl ein Versehen, da *kaçcana* und *kopi* dieselbe Bedeutung haben.

J. KIRSTE.

ABEL MECHITHAREAN, Erzbischof. *Պատմութիւն ժողովոց Հայաստանեայց եկեղեցւոյ հանդերձ կանոնագրութեամբք (Geschichte der Concilien der armenischen Kirche zugleich mit den Canones).* Waγaršapat (Edžmiatsin). ՌՅԻԴ = 1874. 8. *ժե* und 159 S.

Obschon seit der Veröffentlichung dieses Werkes mehrere Jahre verflossen sind, so glaube ich dennoch, dass eine kurze Anzeige desselben nicht überflüssig sein dürfte, da es einerseits den europäischen Gelehrten kaum bekannt geworden ist und andererseits für die Kirchengeschichte einen hohen Werth beanspruchen kann.

Das Buch umfasst in 61 Capiteln alle Concilien der armenischen Kirche von der Begründung derselben bis zum 17. Concil von Waγaršapat (Edžmiatsin) im Jahre 1866. Jedem Concil sind die von demselben angenommenen Canones beigefügt.

Wegen der Canones ist diese Publication ein Quellenwerk zu dem von mir (S. 52) angezeigten Rechtsbuche von Mechithar Gōš, weshalb es auch von dem Herausgeber W. BASTAMEAN in der Einleitung häufig citirt wird.

In Betreff des Planes des Werkes und des Verfahrens bei der Veröffentlichung der Canones spricht sich der Verfasser auf S. *ժե* folgendermassen aus:

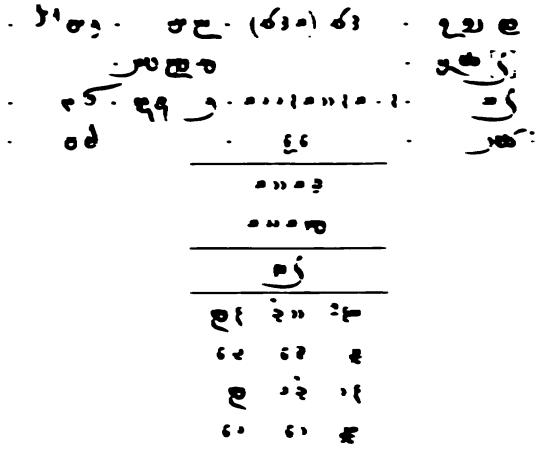
Ի գլխաւորութեան պատմութեանս հետեւեցաք աղիւսակին համառօտելոյ 'ի Միքայէլ Արքեպիսկոպոսէ Սալլանթեան, զոր տպագրեալ է միով թերթիւ 'ի Մոսկուա յամի 1830. *իսկ զկանոնս, է՛ զոր եդաք ըստ համառօտութեանցն 'ի Պատմութեան Հայոց Մ. Չամչեան, բաղդատութեամբ ընդ ձեռագիր կանոնագրոց գրատան հայրապետական աթոռոյս մերոյ սուրբ Էջմիածնի, եւ է՛ որ լցուցանելով 'ի կանոնագրոց անտի զպակասորդսն եւ զո՛չ եդեալսն 'ի նմին Պատմութեան կա՛մ առ նախանձու, կամ ո՛չ ունելոյ 'ի ձեռին։*

FRIEDRICH MÜLLER.

Kleine Mittheilungen.

Bemerkungen über die Zendalphabete und die Zendschrift. — Ich habe schon lange in Betreff der Zendalphabete und der sogenannten Zendschrift Ansichten gehegt, welche von denen der competenten Gelehrten vielfach abweichen. Da nun Dr. J. Kirste in dieser *Zeitschrift* eine Abhandlung über diesen Gegenstand veröffentlicht hat, so erlaube ich mir, meine Bemerkungen darüber hier in Kurzem mitzutheilen. Ich stelle die beiden Zend-Alphabete folgendermassen her:

I.

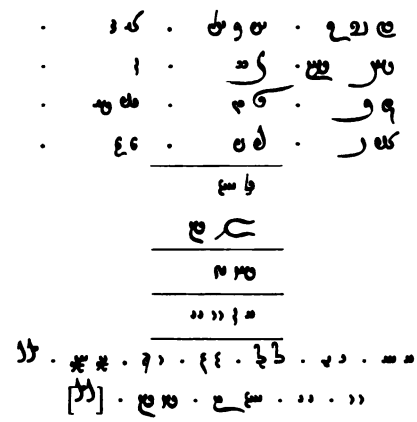


[1] Ueberliefert ist hier die Reihe:

sie scheint aber aus dem zweiten Alphabet hieher gerathen zu sein.

[2] Ist etwa ... zu lesen?

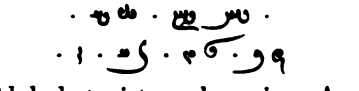
II.



Die einzelnen Buchstaben wurden von den Orthoepisten derart ausgesprochen, dass man hinter jeden derselben ein *a* setzte, also: *ka, ta, pa* u. s. w.; blos [illegible] wurde mit *u* gesprochen und die Resonanzlaute (Nasale) hatten das *a* nicht hinter, sondern vor sich, daher man *an, aṅ, am* sprach. Daraus erklärt es sich, dass in den Alphabeten bald [illegible], [illegible], [illegible], [illegible], bald [illegible], [illegible], [illegible], [illegible] geschrieben werden.

Auffallend ist, dass [illegible] im I. Alphabet drei Mal erscheint, nämlich erstens in Begleitung von [illegible], wohin es wahrscheinlich durch ein Versehen später gerathen ist, zweitens zusammen mit [illegible], wo es entschieden hingehört, und drittens im Vereine mit [illegible], wo das II. Alphabet an dessen Stelle [illegible] bietet. Wahrscheinlich ist an dritter Stelle, wenn man für [illegible] die Aussprache *zj* nicht gelten lassen will, dafür [illegible] zu setzen.

Auffallend ist auch die Stellung von [illegible] und [illegible] im II. Alphabet. Man möchte nach der Aussprache dieser Laute und der Classification des I. Alphabets vielmehr folgende Anordnung erwarten:



[illegible]

Das [illegible] beider Alphabete ist nach meiner Ansicht nichts anderes als [illegible]. Während aber [illegible] aus dem [illegible] des Pahlawi hervorgegangen ist, geht [illegible] auf das alte *g* zurück, welches der Form eines hebräischen [illegible]

ähnlich war. Man liess später [illegible] fallen, um es nicht mit [illegible] zu verwechseln.

[illegible] des I. Alphabets (so möchte ich statt des überlieferten [illegible] lesen) ist nur eine Variante des darauffolgenden [illegible]; [illegible] und [illegible] (das letztere scheint das [illegible] unserer Texte zu sein) werden im I. Alphabet zu den Gutturalen gerechnet, sie müssen daher wie das moderne griechische γ gesprochen worden sein. Das II. Alphabet zählt sie auffallender Weise (etwa durch indischen Einfluss?) zu den Vocalen. [illegible] des I. Alphabets (denn so muss gelesen werden) bedeutet, dass die Form des [illegible], welche im An- und Inlaute vor, und im Auslaute nach Vocalen vorkommt, auch im Inlaute vor [illegible] und [illegible] sich findet. Dieses [illegible] des I. Alphabetes ist innerhalb des II. Alphabetes als [illegible] (denn so muss statt [illegible] gelesen werden) an das Ende der Consonanten gerathen. Statt der überlieferten [illegible], [illegible], [illegible] ist im I. Alphabet gewiss [illegible] zu lesen, d. i. *wa, ja* im Anlaute ([illegible]) und im Inlaute ([illegible]). [illegible] des I. Alphabets oder, wie das II. Alphabet hat, [illegible] sind als *tšj (zj?) džj* aufzufassen, vermöge ihrer Einordnung nach den *j*-Lauten. Auffallend ist, dass [illegible], [illegible], welche innerhalb des I. Alphabetes bei [illegible], [illegible] sich befinden, im II. Alphabet an die Spitze der zweiten Vocalreihe gestellt sind. Was das [illegible] in [illegible] zu bedeuten hat, ist mir nicht klar.

Beiden Alphabeten gemeinsam ist die Eintheilung der Laute in vier Classen, nämlich 1. Consonanten, 2. Halbvocale, 3. Muillirte Palatale, 4. Vocale.

Der Hauptunterschied in der Consonanten-Eintheilung zwischen Alphabet I und II besteht darin, dass Alphabet I die Nasalen in die Mitte der Reihe, dagegen Alphabet II an das Ende der Reihe stellt.

Was nun die Angabe Mas'ūdī's in Betreff der Zahl der Buchstaben des Zend-Alphabets betrifft, so habe ich darüber die folgende Ansicht:

Wenn Mas'ūdī angibt, das Alphabet habe aus 60 Zeichen bestanden, so hat er damit offenbar die Schrift der Parsen-Literatur überhaupt, nämlich sowohl des Awesta als auch der sogenannten Huzwaresch-Literatur, gemeint. — Da nämlich [illegible] = [illegible], [illegible] = [illegible], [illegible] = [illegible],

𐬱 = 𐬰 identisch sind, nur mit dem Unterschiede, dass die ersteren im Pahlawi, die letzteren im Awesta-Texte vorkommen, so ist gar nicht daran zu zweifeln, dass man die Zahl 60 nur dann herausbringt, wenn man die beiden Alphabete, nämlich das Awesta- und das Pahlawi-Alphabet zusammenfasst, wie es Kirste in der auf S. 24 gebotenen Uebersicht factisch gethan hat.

Was nun das Verhältniss der Zendschrift zur Pahlawischrift, speciell dem sogenannten Bücher-Pahlawi anbelangt, so kann ich nicht der Meinung jener Gelehrten mich anschliessen, welche die erstere aus der letzteren direct ableiten und diesen Process etwa in das sechste Jahrhundert unserer Zeitrechnung versetzen.[1] Die Zendschrift hat sich schon früher, vielleicht schon im dritten Jahrhundert, von einem alten Pahlawi-Alphabet und zwar, wie ich bestimmt glaube, unter dem Einflusse der griechischen Schrift abgezweigt. Dafür sprechen die Zeichen 𐬛, 𐬜, 𐬝, 𐬞, 𐬰 und besonders 𐬱. Das Zeichen 𐬛 kann nicht auf Pahl. 𐬌 zurückgehen, sondern ist der Reflex jener alten Form des *d*, welche das offene Köpfchen besass; 𐬜 ist das umgekehrte 𐬛 und hat mit dem Pahl. 𐬜 ursprünglich nichts gemein. — 𐬝, 𐬞 können nur aus dem *w* der Inschriften, nicht aber aus dem des Bücher-Pahlawi erklärt werden. 𐬰 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬙 entstanden, sondern hängt mit dem 𐬱 des Bücher-Pahlawi[2] zusammen. Es schliesst sich wohl an 𐬱 an, ist aber alterthümlicher als dieses. 𐬱 sowohl im Zend- als auch im Pahlawi-Alphabete lässt sich aus dem sasanidischen *š* schlechterdings nicht ableiten, sondern geht auf eine ältere, dem hebräischen ש ähnliche Form zurück, welche nicht zwei, sondern drei senkrecht herablaufende Striche besass.

Der Buchstabe 𐬚 ist nicht, wie man glaubt, aus 𐬎 entstanden, sondern aus dem 𐬎 des Bücher-Pahlawi hervorgegangen.

---

[1] Vgl. Salemann C., Ueber eine Parsenhandschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, Leiden 1878, p. 25. (Vol. II der *Travaux de la 3e session du Congrès international des Orientalistes*) und Spiegel, *Vergleichende Grammatik der altiranischen Sprachen*, S. 11.

[2] Ueber diesen Buchstaben vergleiche man diese *Zeitschrift* IV, 353.

Ich erlaube mir nun meine Ansicht in Bezug auf die Entwicklung der Pahlawi- und Zendschrift übersichtlich mitzutheilen.

Dem Pahlawi-Alphabet liegen 17 Zeichen des semitischen (speciell aramäischen) Alphabets zu Grunde. Ein Buchstabe, nämlich ק, fehlt ganz und ל, ר einerseits, sowie א, ה, ח, ע andererseits sind in je ein Zeichen zusammengeflossen.

Semitisch	Pahlawi	Zend
א	[1]	
ב		
ג		(alte Form [illegible])
ד		(aus der alten Form hervorgegangen)
ו		(aus der alten Form)
ז		
ט		
י		
ך		
ל		
מ		
נ		
ס		
פ		
ץ		(gehen auf die alte Form zurück)
ש		(aus der alten Form hervorgegangen)
ת		

[illegible], [illegible] sind aus *ai* ([illegible]) hervorgegangen, [illegible] ist = [illegible] + [illegible] *(dž + ij)*. [illegible] sind gewiss dem griechischen ε entnommen;[2] sie haben die Vorbilder für armen. [illegible], [illegible] abgegeben.

Das Dativ-Zeichen به, ب *im Neupersischen.* — Das Dativzeichen به, ب des Neupersischen ist schwer zu erklären. Ich habe dasselbe schon lange aus der Präposition altpers. *patij*, awest. *paiti* abgeleitet

[1] Dieses Zeichen ging aus dem semitischen ע hervor; es vertritt dann neben א auch ה und ח.

[2] SPIEGEL a. a. O. 17.

wegen der Pronominalformen بدو, بدان, بدین, بدیشان, welche die ältere Form von به, ب als بد voraussetzen lassen. Dagegen aber lässt sich einwenden, dass die Präposition *patij, paiti* im Neupersischen ihr anlautendes *p* beibehalten hat, wie aus پیکر, پیکار, پیمان, پیغام, پیوستن etc. deutlich hervorgeht, daher das Dativzeichen پد, پ lauten müsste. Soll das *b* von بد, ب auf ein älteres *p* zurückgehen (und dies fordert die Form des Parsi په, [illegible]), dann muss dieses *p* ursprünglich im Inlaute zwischen Vocalen gestanden haben. Es wäre daher passend an altpers. *upā* zu denken. Vergleicht man aber Formen wie از = *haćā*, پس = *pasā*, ابر = *upairi*, dann müsste aus altem *upā* im Neupersischen اب geworden sein. Es macht also hier bei *upā* wiederum der Auslaut dieselben Schwierigkeiten, welche uns oben der Anlaut innerhalb der Präposition *patij, paiti* gemacht hatte.

Mit با, dessen ältere Form im Parsi اوا, [illegible] lautet, hat به, ب nichts gemein, obwohl es mit demselben von einigen Gelehrten zusammengestellt wird.

Das neupersische Präfix بی. — Das Präfix بی wird mit Substantiven, sowohl einheimischen als auch fremden, zusammengesetzt, um mit denselben Adjective zu bilden, welche bezeichnen, dass die durch das Substantivum ausgedrückte Qualität nicht vorhanden ist; z. B.: بی‌دل ‚herz-los', بی‌گناه ‚sünden-los', بی‌خرد ‚einsicht-los', بی‌خبر ‚ohne Nachricht', بی‌عزّت ‚ohne Macht' u. s. w.[1]

Das Präfix بی ist *bē* zu sprechen, wie aus dem Parsi [illegible], [illegible] hervorgeht. Im Pahlawi lautet das Präfix [illegible] *(apē)*. Dadurch ist ein Zusammenhang mit *wi*, an welchen man zunächst denken möchte, ausgeschlossen und wir werden — bis auf den verschiedenen Ausgang — auf das awest. *apa-* hingeführt.

Im Awesta wird *apa* ganz im Sinne des neupers. بی verwendet, z. B. *apa-χšhaϑra-* ‚herrschaft-los' (man übersetze die betreffende

[1] Seltener bildet بی Substantiva im verschlechternden Sinne (gleich dem altind. *ka-puruṣa-* ‚schlechter Mann, Wicht') z. B.: بی‌راه ‚schlechter Weg, Abweg' (aber auch ‚einer, der auf einem Abwege sich befindet'). Ebenso im Armenischen *ապագովանք, ապագովութիւն*, der Gegensatz von *գովանք, գովութիւն*.

Stelle: ‚er stürzte den *Kęręsani*, indem er ihn der Herrschaft beraubte'), *apa-χšhīra* ‚milch-los', vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden' = *apa-aχtara* ‚gestirne-los'.

Dem awest. *apa* entspricht genau das armen. ապա, z. B.: ապա-զէն ‚waffen-los', ապաշնորհ ‚un-dankbar', ապաբան ‚sprach-los', ապա-բոյն ‚gift-los', ապաձայն ‚stimm-los', ապաձեռն ‚hand-los' u. s. w.

Neben ապա findet sich aber im Armenischen auch ապի, das den Accent-Verhältnissen gemäss aus ապէ hervorgegangen ist, z. B.: ապիրատ ‚un-gerecht', ապիկար ‚kraft-los'. Das in diesen Worten zu Tage tretende ապի für ապէ ist mit dem Pahlawi 𐭠𐭯 = Parsi 𐬀𐬯 = neupers. بی vollkommen identisch, während es von ապա = awest. *apa* in Betreff des schliessenden Vocals abweicht.

Das Pahlawi kennt, wie gesagt, nur die Form des Präfixes 𐭠𐭯, z. B.: 𐭠𐭯𐭥𐭬𐭲𐭠𐭭 = بی‌گمان ‚zweifel-los', 𐭠𐭯𐭪𐭠𐭬 = بی‌جامه ‚kleid-los', 𐭠𐭯𐭪𐭭𐭠𐭩 = بی‌گناه ‚sünde-los' u. s. w.

Nach diesen Bemerkungen kennt das Awesta blos das Präfix *apa-*, das auch im Armenischen als ապա als die häufiger verwendete und, wie es scheint, ältere Form auftritt, während armen. ապի = ապէ als die seltener verwendete und jüngere Form desselben Präfixes betrachtet werden muss. Dieses ապի stammt offenbar aus dem Pahlawi 𐭠𐭯, dem Vorbilde des Parsi 𐬀𐬯, 𐬠𐬯 und des neupers. بی.

Wie ist nun das jüngere *apē* aus dem älteren *apa* hervorgegangen? — Es wäre freilich am einfachsten *apē* einem angenommenen *apaj*, *apaja* gleichzusetzen; aber wie kam die Sprache zu *apaj*, *apaja*?

Ich sehe keinen anderen Ausweg als an eine Beeinflussung des *apa* durch das im Awesta neben ihm erscheinende Präfix *wī* (*wī-āpa-*, *wī-urwara-*, *wī-zaōθra-*) zu denken, eine Beeinflussung, die mir auch in dem Dativ-Präfixe بە (einer Vereinigung von *patij* und *upâ*) vorzuliegen scheint.

Die Suffixe -m und -mān im Neupersischen. — J. DARMESTETER vermengt *Études Iraniennes* 1, 260 einerseits zwei Suffixe, die von einander ganz verschieden sind, nämlich *-ma* und *-man*, und reisst

andererseits Formen, die ein und dasselbe Suffix, nämlich *-man* haben, auseinander. — Mittelst *-ma* sind gebildet: تهم = *taχ-ma-*, گام = *gā-ma-*, بام = *bā-ma-*, dagegen haben das Suffix *-man:* 1. die Neutra: رام = *rā-man-*, نام = *nā-man-*, ديم = *daē-man-*, چشم = *ćašh-man-* u. s. w. 2. die Masculina آسمان = *as-man-*, مهمان = *maēϑ-man-* u. s. w. Der Grund, warum man نام, dagegen آسمان sagt, beruht auf der Verschiedenheit des Geschlechtes der beiden Wörter. Wie bekannt, liegt dem neupersischen Nomen der alte Accusativ zu Grunde (vgl. diese *Zeitschrift* I, 249). Da nun das Neutrum *nāman-* im Accusativ *nāma* lautet, dagegen das Masculinum *as-man-* den Accusativ *asmānam* bildet, so erklärt es sich leicht, warum von den beiden mittelst desselben Suffixes, nämlich *-man* gebildeten Stämmen *nāman-* als نام. *asman-* dagegen als آسمان im Neupersischen erscheint.

Zur Wurzel hić im Neupersischen. — Die Wurzel *hić* = altind. *sić* ist bekanntlich im Neupersischen ganz verschwunden; weder aus einer Verbal- noch auch aus einer Nominal-Bildung lässt sie sich abstrahiren. Vullers (*Lex. Pers.-Lat.* II, 1493, a) führt blos das Wort هيز *(hēz)* an, als der Pahlawi-Sprache angehörig, in der Bedeutung ‚urna aquae hauriendae, qua in balneis utuntur, nunc دولچه dicta'. Ich habe das Wort in den Pahlawi-Texten bisher nicht gefunden; es müsste [illegible] lauten und würde einem awest. *haēćah-* entsprechen.

Pahlawi [illegible]. — Das Verbum [illegible], dessen Bedeutung ‚fortgehen, herumgehen' ist, wird *franaftan* gelesen; seine Etymologie ist bisher dunkel geblieben. — Das Wort sollte nach meinem Dafürhalten eigentlich *fraraftan* gelesen werden; es ist nichts anderes als das bekannte mit der Präposition *fra-* zusammengesetzte رفتن. Möglich dass [illegible] manchmal, nämlich im Sinne von ‚herumgehen', auch *parraftan* gelesen werden muss, wo es das mit *pari* zusammengesetzte رفتن repräsentirt.

Pahlawi [illegible]. — Das Verbum [illegible] wird für die Bezeichnung des geschlechtlichen Umganges gebraucht. West-Haug (*Glossary and Index of the Pahlavi texts* p. 164) leiten es von chald. סרא, syr.

ܣܪܝ ‚stinken‘ ab. Ich verbinde [illegible] mit [illegible] ‚schlecht, verdorben‘, das dem syr. ܣܪܝܐ, chald. סריא entlehnt ist, dem die Bedeutung ‚übelriechend, stinkend‘, aber auch ‚sündhaft, schlecht‘ (vgl. Levy, *Neuhebr. und chald. Wörterbuch* III, S. 591) zukommt. Das Verbum [illegible] bedeutet demnach zunächst ‚verderben‘, dann auch ‚verführen, geschlechtlichen Umgang pflegen‘.

Neupersisch آهن. — Neupersisches آهن, آهين wird aus dem awest. *ajah-* = altind. *ajas-* abgeleitet und von J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 279) wird geradezu آهين mit dem awest. *ajaṅhaēna-* identificirt. Diese Ableitung ist nicht richtig, da das neupers. آهين im Pahlawi [illegible] lautet, mit welchem das kurd. هسن, هاسن übereinstimmt, woraus hervorgeht, dass das neupersische *h* in dem Worte آهين aus einem älteren *s* hervorgegangen ist. — Falls das ossetische *afsän* und das afghanische اوسپينه *(ōspīnah)* mit [illegible] — هاسن nicht zusammenhängen (und ich glaube sie gehören zu Pahlawi [illegible] und sind von der persisch-kurdischen Form zu trennen), dann müssen wir آهين, [illegible], هاسن von der altpersischen Wurzel *aϑ* ableiten, welche auch in *aϑāga* = neupers. سنگ vorliegt, wornach das Eisen als das ‚schneidende Metall‘ aufgefasst wäre.

Persisch استندار. — Nöldeke, *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden,* Leyden 1879, S. 448 bemerkt: ‚Ein ziemlich hoher Posten war der des Istandār,[1] ohne dass wir seine Bedeutung näher bestimmen könnten. Wir finden einen Istandār von Kaškar Talmud Gittin 80ᵇ und einen von Maišān Qiddušin 72ᵇ, also beide am unteren Tigris, aber auch an der Spitze des Heeres, welches die Bewohner von Ispahān den Muslimen entgegenstellen, erscheint der Istandār.‘

Ich habe wegen der beiden talmudischen Stellen bei Lewy, *Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch,* nachgesehen und da finde ich unter אסטנדרא Folgendes: ‚Ein vertrauter (hochgestellter) Depeschenüberbringer der Regierung.‘ Vgl. Stephanus *Thes.* s. v.

[1] استندار ist Astandār, אסטנדרא = *astandārā* zu lesen.

ἄγγαροι und BERNSTEIN, *Lex. Syr.* Col. 107: ‚ἄγγαροι sunt οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι, qui et Ἀστάνδαι (Ἀστάνδαροι?) Persice nominantur.' Ich bemerke, dass LEWY an der Stelle Gittin 80ᵇ statt דכשכר, wie NÖLDEKE gelesen hat, אסטנדרא דבשכר ‚der Istandār von Baškar' hat. Ueber Baškar, das auch Joma 10ᵃ und Šabbath 139ᵃ wiederkehrt, vgl. man LEWY בשכר (S. 273).

استندار setzt ein altpersisches *astādara-* voraus. — Das erste Glied des Compositums nämlich *asta-* identificire ich mit dem awest. *asta-* ‚Bote, Gesandter' = ‚Abgeschickter', aus dem sich das Neutrum altp. *astam*, awest. *astęm* in der Bedeutung ‚Abgeschicktes' = ‚Botschaft, Schreiben, königlicher Befehl' ergibt. In Anbetracht der drei von NÖLDEKE angeführten Stellen kann allerdings der Astandār kein einfacher ‚Depeschenüberbringer der Regierung' gewesen sein, sondern er war, wie ich glaube, der Inhaber eines königlichen Handschreibens, d. h. ein für gewisse Zwecke mit unumschränkter Vollmacht ausgestatteter hoher Beamter.

Neupersisch بستر. — بِشْتَر soll nach Farhang-i-šu'ūrī auch بِسْتَر geschrieben werden. Es ist ‚stratum dormiendo expansum' (جامه خواب گسترانیدن). VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, 239ᵇ) meint ‚vox ad verbum گستردن referenda videtur'.

Zuerst ist zu bemerken, dass بِستر eine ganz unrichtige Form ist; das *p* im Anlaute wäre nur dann möglich, wenn das Wort in der alten Sprache mit *p* angelautet hätte. Man erklärt aber بستر aus der Wurzel *star (stṝ)* ‚ausbreiten', zusammengesetzt entweder mit der Präposition *upa* oder *wi*, wo in beiden Fällen blos *b* oder im zweiten Falle *g* im Anlaute möglich wäre.

Doch بستر gehört nach meiner Ansicht gar nicht zur Wurzel *star (stṝ)*, sondern zur Wurzel *wah (was)* ‚ankleiden'. Dem neupers. بستر entspricht nämlich im Pahlawi 𐭥𐭮𐭲𐭫, die Fortsetzung des awest. *wastra-* = altind. *was-tra-*. Seine Bedeutung ist ‚Kleid', dann ‚Mantel, den man zum Schlafen ausbreitet', ganz so wie das Wort von Farhang-i-šu'ūrī erklärt wird. Das persische Wort ist auch ins Aramäische übergegangen, wo בִּסְתַּרְקָא ‚Polster' bedeutet und findet sich auch im

Altslavischen in dem Worte *bisterina*, das MIKLOSICH (*Lex. palaeo-slovenico-graeco-latinum* p. 22[a]) ganz richtig mit ‚vestiarium' übersetzt.

Neupersisch بيران, ويران. — Es wird nicht angegeben, ob man *bērān, wērān* oder *bīrān, wīrān* sprechen soll. — Im Pahlawi lautet die entsprechende Form [illegible]. Daraus, respective der kürzeren Form [illegible], ist das armen. աւեր ‚zerstört, wüst' und ‚Zerstörung, Wüste' entlehnt, wovon աւերեմ ‚ich zerstöre, mache wüst' abgeleitet wird. Das armen. աւեր, das für աւէր steht, wie գեն für գէն (= awest. *daēna*), գեւ für գէւ (= awest. *daēwa*), beweist, dass *awēr* gesprochen wurde, man also auch بيران, ويران *bērān, wēran* aussprechen muss. — Die Etymologie dieser Worte ist nicht ganz klar. An awest. *wīra-* kann wegen des *ē* nicht gedacht werden, dagegen liesse sich vielleicht awest. *wairja-*, das keine lautlichen Schwierigkeiten macht, herbeiziehen.

Neupersisch بينى. — Das neupers. بينى = Pahlawi [illegible] wird von J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* II, 88) mit Recht zum kurdischen بهن, بين gezogen, das von JUSTI unrichtiger Weise zur awestischen Wurzel *bud* gestellt wird (*Dict. kurde-français*, p. 62). Ich mache aufmerksam, dass im Pahlawi [illegible] ‚breath' (HOSHANGJI-HAUG, *Pahlavi-Pazand Glossary* p. 232), von welchem [illegible] abgeleitet ist, sich nachweisen lässt. — Ob [illegible], [illegible] zur altiranischen Wurzel *wain, waēn* gehören, wie J. DARMESTETER meint, ist sehr zu bezweifeln; ich möchte lieber an die Wurzel *wā* denken und speciell [illegible] mit awest. *waju-* ‚Luft', *waja-* ‚Luftraum' zusammenstellen. Wie mir dünkt, muss für [illegible] eine altiranische Form *wajana-* angenommen werden. Aus *wajana-* wurde *wēn*, wie aus *šhajana-* = *šēn* (armen. շէն), aus *dajana* = *daēna* = *dēn* (armen. գեն, aber auch գէն geschrieben).

Neupersisch پائيز. — پائيز ‚Herbst' lautet im Pahlawi [illegible], das im Parsi durch [illegible] umschrieben wird. HÜBSCHMANN (*Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, Strassburg 1887, S. 63) vermag das Wort nicht zu erklären. Das Wort ist in der That schwer zu deuten. Aus [illegible] sollte lautgesetzlich im Neupersischen پاديز gewor-

den sein. Es muss also, um an Stelle des Pahl. ۴ im Neupersischen ی herauszubringen, dieses ۴ wie innerhalb der Präposition *patij, paiti,* welche neupers. پی lautet, vor einem Consonanten gestanden haben. Wir müssen dann 𐬐𐬀𐬑𐬎 *pātdiz* lesen, das im Neupersischen zu *paidiz* oder *paijiz* werden muss. Viel wahrscheinlicher aber kommt mir vor, dass wir 𐬐𐬀𐬑𐬎 zu lesen haben oder 𐬐𐬀𐬑𐬎 *pāttēz* = *pātdēz* aussprechen müssen. Ich identificire پائیز, 𐬐𐬀𐬑𐬎 mit einem altpers. *patidaiza-*, altb. *paiti-daēza-* ‚Aufhäufung, Sammlung, Ernte', was eine passende Bezeichnung des Herbstes sein dürfte.

Neupersisch درخت. — Neupers. درخت ‚Baum' steht mit دار = awest. *dāuru-*, altind. *dāru-*, griech. *δόρυ*, mit dem man es auf den ersten Blick zusammenstellen möchte, nicht in Verbindung. — Das dem neupers. درخت entsprechende armen. դրախտ bedeutet ‚Garten', *παράδεισος* und von ihm muss bei der Bestimmung der Etymologie ausgegangen werden. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* 1, 91) setzt درخت gleich *draχta-* ‚fixe, enfoncé', schliesst es also an awest. *darəz* ‚fest machen' an. Diese Erklärung ist unrichtig, da das Participium perf. pass. von *darəz* nicht *draχta-* sondern *dərəšta-* = neupers. درست lautet; *darəz* ist nämlich = *darǵh*. *Draχta-* gehört offenbar zu awest. *dradž* ‚ergreifen, in die Länge ziehen' (= *dargh*) und hängt mit *drāǵah-, drāǵišta-* zusammen. Die Grundbedeutung dürfte ‚Baumreihe, Allee' sein. Schwierig zu deuten ist das Verhältniss zu dem litauischen *daržas* ‚Garten', welches wegen des *ž* jedenfalls zu *darǵh* gehört.

Neupersisch دیر. — Man erklärt das neupers. دیر ‚entfernt, lange, spät', das dem awest. *darəya-* entspricht, aus *dajr* = *dayr*, durch Uebergang des *y* in *j* (wie in awest. *raya-*, altpers. *ragā-*, gr. Ῥάγαι = neupers. ری). Diese Deutung scheint mir aus mehreren Gründen nicht annehmbar. Ich sehe in dem *ē* von دیر, welches ich aus dem altpers. *darga-* ableite, eine Ersatzdehnung für den abgefallenen Schlussconsonanten der Form *darg*, in welche das altpers. *darga-* nach den neupersischen Auslautgesetzen übergehen muss. Eine solche Ersatzdehnung findet sich auch in بیشه ‚Wald' = awest. *varəšha-*,

altind. *wr̥kṣa-*, in Pahl. [illegible] = awest. *kamna-*, *kamb-išta-*, in [illegible] = awest. *karšhwarę*, in تیشه, Pahl. [illegible] = awest. *tašha-* von der indischen Wurzel *takṣ* = griech. τεκτ in τέκτων, τεκταίνω. Von تیشه findet sich daneben noch die Form ohne Ersatzdehnung im Pahl. [illegible], [illegible] ‚Jagd' = ‚Wald-Arbeit', das im Neupersischen zu شکار geworden ist, [illegible] hat bekanntlich [illegible] = neupers. کم und تیشه die Form تشی neben sich.

Neupersisch دیگر (Bemerkung zu S. 66 dieses Bandes). — دیگر = Pahl. [illegible] ist bekanntlich aus altpers. *duwitija-karam* ‚zweites Mal' hervorgegangen. — Der erste Bestandtheil dieses Compositums, nämlich Pahl. [illegible] = altp. *duwitija-* kommt noch im Pazand in der Bedeutung ‚der Zweite, der Andere' vor. Vergl. WEST, *The book of the Mainyo-i-khard, Glossar* S. 61, wo speciell zwei Wendungen, nämlich *jak andar did* ‚eines zu dem anderen (unter einander)' und *jak awā did* ‚einer mit dem anderen' citirt werden. WEST hat von der Bedeutung dieser kostbaren Form keine Ahnung. Er bemerkt darüber: ‚An old misreading of the Huzv. *tanī*, which is written [illegible] in the oldest MSS.' — Vgl. dazu SPIEGEL, *Parsi-Grammatik* S. 63, der den Zusammenhang mit *dwi* anerkennt.

Neupersisch سامان. — سامان ‚dispositio, ordinatio rerum, ratio, consilium, mensura, signum, terminus, limes' u. s. w. (siehe VULLERS, *Lexicon Pers.-Lat.* II, 193[b]) lautet im Pahlawi [illegible]. Dieses Wort ist als սահման in's Armenische übergegangen. Die armenische Form beweist, dass Pahlawi [illegible] nicht *sāmān*, sondern *sahman* gelautet hat. Darnach möchte man allerdings im Neupersischen nicht سامان, sondern سهمان erwarten. Die Verschleifung des *h* in diesem Falle ist ebenso wie im altpers. *taumā* (= *tauhmā* für *tauχmā*) gegenüber awest. *taōχman-*, neupers. تخم zu erklären. Da مهمان = Pahl. [illegible] awest. *maēϑman-* entspricht (vgl. J. DARMESTETER, *Études Iraniennes* I, 261), so muss auch سامان = Pahl. [illegible] auf ein awest. *saϑman-* oder *sasman-* zurückgeführt werden. Ich leite dieses *saϑman-*, *sasman-* von *sad* ab, das ‚hervorkommen, hervortreten, sich bemerkbar machen,

auszeichnen' (altind. *šad*, griech. καδ, latein. *cad*) bedeutet. — Aus *sad-man-* wurde *sas-man-* wie aus *aēd-ma-*: *aēs-ma-* geworden ist.

Neupersisch شمشير *und armenisch* սուսեր. — Das armen. սուսեր ‚Schwert' vergleicht Lagarde (*Armen. Studien* p. 138, Nr. 2030) richtig mit dem syr. ܣܦܣܝܪܐ, Josephus *Antiq.* xx, 2, 3 σαμψήρα, wobei er den Vergleich mit dem neupers. شمشير verwirft. — Das Wort شمشير lautet aber im Pahlawi 𐬱𐬨𐬱𐬌𐬭. Es scheint, dass wir von einer Form *sampsēr* auszugehen haben, die durch σαμψήρα bezeugt wird, und dass von dieser einerseits *sapsēr* abstammt, das dem syr. ܣܦܣܝܪܐ, dem Pahlawi 𐬱𐬨𐬱𐬌𐬭 (mit Verwandlung des alten *s* in *š*) und dem armen. սուսեր (für *sowsēr*) zu Grunde liegt, andererseits *samsēr*, das von dem neupers. شمشير (wieder *š* statt des älteren *s*) reflectirt wird.

Neupersisch گواه. — گواه ‚Zeuge' lautet im Pahlawi 𐬗𐬀𐬯. Wie das armen. վկայ, welches für վկահ steht (vgl. ակահ = آگاه = 𐬀𐬯) beweist, entstand 𐬗𐬀𐬯 aus 𐬥𐬀𐬯 und ist vom awest. *wi-kas-* abzuleiten. Die Entstehung der neupersischen Form گواه ist aber schwierig zu deuten. Aus 𐬗𐬀𐬯 sollte nämlich گگاه werden und nicht گواه. Es steht demnach das inlautende *w* statt eines *g*, ein Fall, der, so viel ich mich erinnern kann, ganz isolirt dasteht. Wahrscheinlich aber entstand aus *gugāh* durch Verschleifung des mittleren *g* die Form *guāh*, welche zur Vermeidung des Hiatus *guwāh* geschrieben wurde. Die Unbekanntschaft mit der Pahlawiform 𐬗𐬀𐬯 hat Lagarde (*Armenische Studien* S. 146 unter Nr. 2151) veranlasst, die Identität des armen. վկայ mit dem neupers. گواه zu läugnen.

Arabisch قالب *und Verwandtes.* — Das arab. قالب ‚Form, Model', welches auch ins Türkische als *kalęb*, *kalęp* übergegangen ist, gehört bekanntlich nicht dem semitischen Sprachschatze an, sondern ist dem neupers. كالب entlehnt. كالب = armen. կերպ hat noch eine längere Form neben sich, nämlich كالبد, welche *kālbud* oder *kālbad* ausgesprochen werden kann. كالبُد kehrt im Pahlawi als 𐬐𐬀𐬭𐬨𐬌𐬙 wieder. In Betreff der Etymologie meint Lagarde (*Armenische Studien* S. 77 unter 1146 կերպ) كالبد sei das griech. καλόπους (καλοποδ-). Wir können

diese Deutung nicht billigen, da καλόπους blos ‚Schusterleisten' (d. h. ‚Holzfuss') bedeutet, das Wort [illegible] im Pahlawi dagegen direct in der Bedeutung ‚Leib, Körper' auftritt. Ich setze demgemäss für das Pahlawi-Wort [illegible] = neupers. کالبد eine Form altpers. *karpa-wat-*, awest. *kęrępa-wat-* an, die mit der Bedeutung aller zu dieser Sippe gehörenden Worte sich gut vereinigen lässt.

Neupersisch نوش, نوشین. — Dass نوش *(nōš)*, نوشین *(nōšīn)* ‚süss, lieblich', Pahlawi [illegible], [illegible] mit dem awest. *an-aōšhah-*, *an-aōšha-* ‚unsterblich' identisch ist, liegt auf der Hand (J. DARMESTETER, *Études Iraniennes* I, p. 111). Dabei ist aber die Entwicklung des Begriffes ‚unsterblich' zu ‚süss, lieblich' noch nicht genügend festgestellt worden. Zunächst müssen wir in Betreff der Bedeutung mit dem neupers. نوش das armen. անոյշ zusammenstellen, das gleichwie jenes ‚süss, angenehm, lieblich' bedeutet. — Dagegen tritt aber auch im Neupersischen die in dem Adjectivum نوش nicht mehr vorhandene Bedeutung ‚unsterblich' manchmal zu Tage. So in dem Worte نوش‌کیا ‚Unsterblichkeits-Kraut', dem Namen eines medicinischen Mittels, dessen Genuss auf ein Jahr vor den Bissen der Schlangen, Scorpione und anderen schädlichen Thiere sicher stellt (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1370, a). Dann in den Wörtern نوش und نوشابه ‚aqua vitae' (آب حیات) und in dem Eigennamen نوشین روان oder نوشیروان, dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher in den Jahren 531 bis 578 regierte. Das Wort نوشین روان bedeutet keineswegs ‚dulcis anima' sondern gleich dem pahlawi'schen [illegible] [illegible] ‚having an immortal soul (i. e. a soul freed from the torments of hell) — a term of respect applied to deceased persons, wie der Destur HOSHANGJI im *Glossary and Index of the Pahlavi texts of the book of Arda Viraf* p. 59 der Erklärung des Wortes beifügt. — Der Bedeutungs-Uebergang von ‚unsterblich' zu ‚süss, lieblich' mag von dem Göttertranke, welcher Unsterblichkeit schafft, ausgegangen sein und lässt sich am besten mit dem des griechischen Adjectivums ἀμβρόσιος vergleichen, (dessen Femininum ἀμβροσία bekanntlich die Unsterblichkeit schaffende Speise der Götter bezeichnet), das bei Homer ‚unsterblich, göttlich-

belebend' bedeutet, bei den späteren Schriftstellern aber nach und nach in die Bedeutungen ‚gross, schön, herrlich' übergeht.

Neupersisch نیکو. — نیکو ‚gut' bedeutet dasselbe wie نیک. Man bildet ebenso im gleichen Sinne نیکی und نیکوئی ‚Güte, Trefflichkeit'. — Im Pahlawi lautet 𐭭𐭩𐭪𐭠𐭪 (*nēwak*), dagegen 𐭭𐭩𐭪𐭠𐭪𐭥 (*nēwakūk*). Zu Grunde liegt das altpers. *naiba-*. Aus *naiba-* wurde *naiba-ka-* und aus *naiba-ka-* der Stamm *naiba-k-u-ka-* gebildet. Dem Suffixe *-ūk* begegnen wir in derselben Bedeutung in 𐭬𐭮𐭩𐭥 ‚berauscht', dem das Neupersische مست (würde altpers. *masta-* = *mad-ta-* lauten) entgegenstellt und in 𐭯𐭠𐭫𐭥 ‚alt' = neup. پیر. Das Suffix *-ūk* hatte ursprünglich diminutive Bedeutung, wie aus den Worten پسرو ‚Söhnchen', دخترو ‚Töchterchen', یارو ‚Freundchen', دیزو ‚eisernes Töpfchen' (VULLERS, *Gramm. pers.*, ed. II, p. 235) klar hervorgeht.

Neupersisch یاد. — Das neupersische Wort یاد ‚memoria' ist bisher nicht gedeutet worden. Seine Form im Pahlawi ist 𐭩𐭠𐭲, das gewöhnlich *ajjāt* oder *aijjād* gelesen wird. Ich lese das Pahlawi-Wort anders, nämlich *aijbāt* oder *ajbāt*, das für *abjāt* steht. — *abjāt* wäre mit dem in ἀβιάταχα μνήμονα (nach OPPERT, *Langue des Mèdes*, p. 229 ist das überlieferte ABIATAKA μνήμονα so zu corrigiren) vorkommenden Stamme ganz identisch. — Vgl. oben S. 67 das über یار Gesagte. یاد, 𐭩𐭠𐭲 dürfte auf *abi*+*jā* zurückgehen. In Betreff der Begriffs-Entwicklung ist altind. *adhi*+*i*, *awa*+*i* zu vergleichen.

Die Namen der vier Jahreszeiten im Armenischen. — Die Namen der vier Jahreszeiten lauten im Armenischen: Frühling, գարուն = awest. *(Zend-Pahl. Glossary) vaŋri*, altpers. *wāhara* (in *θura-wāhara*, Name eines Monats), neupers. بهار, griech. ἔαρ, lat. *vēr*, im Litauischen aber *vasara* ‚Sommer', altind. *vāsara-*, ved. ‚morgendlich, leuchtend', später ‚Morgen, Tag'. Vergl. dazu altsl. *vesna*, altind. *wasanta-*, ‚Frühling'. — 2. Sommer, ամառն = althochd. *sumar*. Vergl. dazu awest. *hama* ‚Sommer' (neupers. تابستان), dagegen altind. *samā* ‚Jahr', das auch im Armenischen als ամ wiederkehrt. Ganz abweichend griech. θέρος, latein. *aestas*, altsl. *lēto*, das auch ‚Jahr' bedeutet. — 3. Herbst,

աշուն = altsl. *jesenĭ* φθινόπωρον, goth. *asans (asani-)* ‚Ernte, Erntezeit', das man einerseits mit *asneis (asnja-)* ‚Taglöhner, Miethling', andererseits mit altind. *asi* = lat. *ensis* zusammenstellt. Darnach wäre աշուն — *asans* ‚Zeit der Arbeit, Zeit des Schnittes'. Ganz abweichend neupers. پائیز, griech. ὀπώρα, latein. *autumnus*. — 4. Winter, ձմեռն = awest. *zima-*, neupers. زم ‚Kälte, Frost' (= awest. *zjă*, Genit. *zimo* ‚Winter, Frost'), زمستان ‚Winter', altind. *hima-*, Mascul. ‚Kälte', Neutr. ‚Schnee', *himā-* ‚Winter', auch im Sinne von ‚Jahr' gebraucht, griech. χειμών, lat. *hiems*; altslav. *zima*, lit. *žëma*. Abweichend davon goth. *wintrus*, das auch im Sinne von ‚Jahr' gebraucht wird.

Der Stammbildung nach stimmen zusammen einerseits ամառն und ձմեռն = Genit. *amaṙ-an, dzmeṙ-an* (für *dzimeṙ-an*) und anderseits գարուն und աշուն = Genit. *garn-an, ašn-an*.

Armenisch աւազան. — Das Wort աւազան ‚Badewanne' identificirt LAGARDE (*Armenische Studien* S. 23, Nr. 289) mit dem neupers. *ābezan*. — Er meint damit آبزن, das VULLERS (*Lexicon Pers.-Lat.* I, 9ᵃ) folgendermassen definirt: ‚Vas vel solium ex aere similive materia factum, staturae hominis exaequans, vel minus, anteriore parte aperta, in quo medici corpus aegroti deponunt, capite per aperturam exeunte, ut aquis calidis medicatis utatur.' Das armenische Wort աւազան bedeutet mit dem Zusatze մկրտութեան in der Sprache der kirchlichen Liturgie ‚Taufbecken', welches nach der Vorschrift aus Stein gemacht sein soll (Canon ԺԹ der siebenten Synode von Dwin im Jahre 719: աւազանն մկրտութեան քարէղէն լիցի։)

So sehr die Identität der beiden Worte ابزن und աւազան auf den ersten Blick einleuchtet, so schwer ist der Uebergang des persischen Wortes, das aus dem Pahlawi stammen muss, da es sich schon in der Sprache der ältesten Literatur findet, in das Armenische zu erklären. — Nach dem Worte անապակ ‚rein, unvermischt' (besonders vom Weine gebraucht), eigentlich ‚wasser-los' = awest. *an-āp-*, Accus. *anāpęm*, das im Pahlawi zu 𐭠𐭯, im Neupersischen zu ناب geworden ist, möchte man die Pahlawiform des ابزن, nämlich 𐭠𐭱𐭯 im Armenischen als ապազան erwarten. — Es ist demnach das unzweifel-

haft aus dem Pahlawi stammende Wort աւազան ebenso schwer wie das Wort գերեզման (vgl. oben S. 187) auf die ihm zu Grunde liegende Pahlawi-Form zurückzuführen.

Armenisch բարկանամ. — բարկանամ ‚ich werde gereizt, gerathe in Zorn', բարկութիւն ‚Zorn, Leidenschaft' sind mit dem griech. φλέγω zusammenzustellen. Das griechische Wort wird ebenso wie das latein. *flamma* = *flag-ma* zur Bezeichnung der im Innern des Herzens lodernden Leidenschaft gebraucht.

Armenisch երէց. — S. Bugge hat in seinen *Beiträgen zur etymologischen Erklärung der armenischen Sprache,* Christiania 1889, S. 12 nachgewiesen, dass երէց dem lateinischen priscus = preiscus (priuscus) vgl. pristinus (prius-tinus) entspricht. Das Wort bedeutet bekanntlich ursprünglich ‚Erstgeborener, Aeltester' und dann ‚Priester'. — Es ist offenbar nichts anderes als eine genaue Uebersetzung des griechischen πρεσβύτερος, das im lateinischen ‚presbyter' und in unserem ‚Priester' dieselbe Begriffsentwicklung durchgemacht hat. Lagarde, der nicht weiss, dass das deutsche Wort ‚Priester' aus dem griechischen πρεσβύτερος hervorgegangen ist, bestimmt (*Armenische Studien* S. 50, Nr. 722) den Begriffs-Uebergang von ‚Erstgeborener, Aeltester' zu ‚Priester' auf die folgende Weise: ‚Die Grundbedeutung von երէց ist ‚Erstgeborener', dann ‚Aeltester', darauf = arab. شيخ, und so ‚Priester' im Sinne von arab. امام.'

Armenisch խոստովան. — խոստովան առնեմ oder խոստովան լինիմ ‚ich mache ein Bekenntniss' deckt sich mit den neupersischen Redensarten خستو ميشوم, خستو ميايم. — խոստովան = خستو scheint aus einem awest. *us-stawana-* hervorgegangen zu sein. Das χ im Anlaute ist unorganisch wie in խոսրով = خسرو, Pahlawi [illegible]. Aus dem Lehnworte խոստովան wurden im Armenischen abgeleitet: խոստ, խոստանամ, խոստովանեմ, խոստովանութիւն, խոստումն u. s. w.

Armenisch կալայ. — ունիմ ‚ich habe, besitze' bildet den Aorist կալայ. Die Wurzeln beider Formen sind bisher nicht klar gestellt worden. — կալայ dürfte man am besten an das lit. *galiu* ‚ich kann,

vermag' anknüpfen. — Damit stimmt ունիմ, das sicher eine Ableitung von դյն ‚Kraft, Stärke' ist, dessen Etymologie aber leider vor der Hand nicht enträthselt werden kann (etwa *awana-?*).

Armenisch կառափն. — Armenisch կառափն ‚Schädel, Cranium' ist wohl aus dem chald. קרקף (syr. ܩܪܩܦ mit *b* statt *p*) hervorgegangen. Demnach steht armen. կառափն für *karkaphn*. Mit dem griech. κάρα und seinen Verwandten kann կառափն nicht zusammenhängen, da es dann ս statt կ im Anlaute haben müsste. — Wegen des Ausfalles eines Consonanten in einem Fremdworte vgl. man մատուռն ‚Ort, wo die Ueberreste eines Märtyrers aufbewahrt werden' = μαρτύριον.

Armenisch կիր. — Armenisches կիր ‚Lehm' entspricht genau dem neupers. گل. Wurzelverwandt damit ist das altslav. *glina* πηλός, *argilla* (Mikl.). — Vielleicht gehört auch dazu latein. *līmus* ‚Schlamm' für *glīmus*.

Armenisch կրօն. — Armenisches կրօն, alt կրաւն, Stamm *krauni-* ‚Sitte, Lebensführung, Religion' wurde bisher nicht zu erklären versucht. — Ich leite es ab von der Wurzel awest. *garęw* = altind. *grbh*, *gr̥h* ‚angreifen, fassen' und stelle es lautlich zusammen mit կորիւն, das bekanntlich dem awest. *garęwa-* entspricht. In Betreff der Begriffsentwicklung vergleiche man awest. *waręna-* ‚Wahl', dann ‚Glaube', Pahlawi [illegible] und neupers. گرویدن.

Armenisch հասկ. — Armenisches հասկ ‚Aehre' mahnt unwillkürlich an Pahlawi [illegible] = neupers. خوشه, das *χōšah* gesprochen werden soll. Aber Pahlawi *χōšak* müsste im Armenischen խոշակ lauten. Und selbst bei der Aussprache von خوشه als *χϝašah* müssten wir im Armenischen քաշակ erwarten. Weder aus խոշակ noch aus քաշակ lässt sich հասկ ableiten.

Armenisch հարազատ. — Den zweiten Bestandtheil dieses zusammengesetzten Wortes hat Lagarde, *Armenische Studien* 15 = awest. *zāta-*, neupers. زاده richtig erkannt, dagegen ist ihm der erste Bestandtheil dunkel geblieben, da er es S. 176 = *x* + *zāta* setzt. Das Wort

հարազատ entspricht dem awestischen *haδo-zāta-* und ist sein ր = iran. *d* wie in խոյր, բուրաստան u. s. w. zu erklären.[1]

Armenisch հունձք. — Armenisches հունձք ‚Ernte' ist identisch mit dem altind. *puñja-* ‚Haufe, Masse'. ñ entspricht altindischem ń, wie in ձոր = *ńrajas-* (vgl. meine Armeniaca VI, S. 4, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe,* Bd. CXXII).

Armenisch հետկ. — Die Deutung des Wortes հետկ *(ḥusk)* ‚nachher, zuletzt' wurde bisher nicht versucht. — Es ist identisch mit dem awest. *paskāt* = altind. *paśćāt* ‚nachher'.

Armenisch սերտ. — Armenisch սերտ *(sert),* Stamm *serti-* ‚fest, stark, hart' ist bis auf das Suffix identisch mit dem griech. κρατύς und dem goth. *hardus,* das für *harδus* steht. — An einen Zusammenhang mit altind. *kratu-* = awest. *χratu-* = neup. خرد und die ind.-iran. Wurzel *kar* ‚machen' ist nicht zu denken, da, wie das Armenische zeigt, für κρατύς-*hardus* die Grundform *kartus* angenommen werden muss.

Eingeschobenes n im Armenischen. — Ich habe (Armeniaca VI, S. 5, *Sitzb. d. k. Akad. d. Wissensch. Hist.-phil. Classe,* Bd. CXXII) ունկն aus *ukn,* ebenso wie կրունկն aus կրումկն durch Einschiebung eines unorganischen *n* erklärt. — Die Einschiebung eines solchen unorganischen *n* kommt auch in Fremdwörtern vor, z. B.: թանգար ‚Kaufmann' = chald. תַּגָּרָא, arab. تَجَّار, մանգաղ ‚Sichel' = hebr. מַגָּל, chald. מַגָּלָא, syr. ܡܓܠܐ.

Nersēs Klajetshi Šnorḥali. — Թուղթ սեառն Ներսիսի կաթուղիկոսի առ տէր Աբգարէ պատրիարքն Հռոմայեց : (Ընդհանրական Թուղթք. Jeru-

[1] Ich benütze hier die Gelegenheit zu einer Richtigstellung. Lagarde (a. a. O. S. 20, Nr. 231, S. 85, Nr. 1255 und S. 203, Nr. 231) meint, ich hätte ein Wort արաւտի ‚durch Verlesung des ց zu ց' des Wortes արտաքսի erfunden. Dies ist nicht richtig. An der betreffenden Stelle steht nicht արաւտի (diese Form ist Lagardes eigene Erfindung), sondern արաւտկ, das offenbar ein Druckfehler für արաւտիկ ist.

salem 1871. S. 162): Զայսոսիկ ողջախոհութեան բոց որ 'ի մեզ փոքր նշուլիւք վառումն, բորբոքեաց աստուածային բանից ձեր հոգեւորական հոգմն, որպէս դարբնական բքովք դկայծակունս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն ենթակային իրի լինել պիտանացու. Es ist zu lesen: որպէս դարբնական փքովք դկայծակունս արծարծելով 'ի գործ պատրաստեն ենթակային իրի լինել պիտանացու.

Das neupersische Präfix بی (Nachtrag zu S. 255). In dem neupersischen Präfix بی stecken zwei ursprünglich ganz verschiedene Präfix-Elemente, nämlich awestisch: *apa-* und *wī-*. Im Pahlawi sind diese beiden Elemente von einander noch deutlich geschieden; für *apa* steht *apē*, für *wī* dagegen *wī*. Wir haben neup. بی‌گناه = Pahl. [illegible], dagegen neup. بیابان = Pahl. [illegible]. Das Wort بیابان ‚wasserloses Land, Wüste' = awest. *wī-āpa-* darf also nicht *bēābān*, sondern muss *biābān* gelesen werden.

Die Beeinflussung zweier lautähnlicher bedeutungsgleicher Elemente, wie sie in den iranischen Präfixen به, ب und بی vorliegt, scheint auch in anderen indogermanischen Sprachen vorzukommen. — So kann z. B. das Suffix der zweiten Person Singularis des altslavischen Verbums *-ši* weder aus *-si*, dem Suffixe des Activums, noch auch aus *-sai*, dem Suffixe des Mediums, den slavischen Lautgesetzen gemäss erklärt werden. Aus *-si* müsste nach den letzteren *-šj* entstehen, *-sai* müsste zu *-si* geworden sein. Das Suffix *-ši*, das sein *š* von *-šj* hat, dessen *i* dagegen auf *-si* zu beziehen ist, kann nur einer Verschmelzung der beiden Suffixe *-šj* und *-si*, respective *-si* und *-sai* seine Entstehung verdanken.

FRIEDRICH MÜLLER.

VIENNA

ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. V — Nro 4

VIENNA, 1891.
ALFRED HÖLDER.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

PARIS
ERNEST LEROUX.

NEW-YORK
B. WESTERMANN & Cie

BOMBAY
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

K. F. Koehler's Antiquarium

(gegründet 1847)

Leipzig 26 Universitätsstrasse 26 Leipzig

Specialgeschäft für Orientalische Literatur.

Kürzlich erschienen folgende Kataloge, welche auf directes Verlangen gern zu Diensten stehen.

508. Zeitschriften, Allgemeines. Handschriften-Kataloge, Bibliographie. Vergleichende Religionsphilosophie, -Geschichte und Systeme, Mythologie und Sagenkunde. Vergleichende Sprachwissenschaft. Arische Völker und Sprachen nebst den nicht-arischen Sprachen Indiens, Keltische Sprachen, Baskisch. 2066 Nummern.

509. Semitica und Hamitica: Sprachen, Literatur und Geschichte der semitischen Völker (mit Ausschluss der Hebräer), Aegyptens und des übrigen Afrika. 2231 Nummern.

510. Ural-altaische, malaiische und amerikanische Völker und Sprachen. Circa 1400 Nummern.

Ich offerire zu den beigesetzten Nettopreisen:

Apte, V. S., english-sanskrit dictionary. 4. Poona 1884. Leinwand. 541 S. M. 15.—

— **sanskrit-english dictionary.** Contain. appendices on sanskrit prosody, and important literary and geograph. names in the ancient history of India. 4. Poona 1890. Leinwand. 1024 S. M. 15.—
Berücksichtigt ausschliesslich die nachvedische Literatur.

Boehtlingk, O., Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. 7 Bände. 4. St. Petersburg 1879—1889. (M. 62.40.) M. 51.—

— und **Roth, Sanskrit-Wörterbuch.** 7 Bände. Gr. 4. St. Petersburg 1855—1875. Halbfranz. M. 136.—.

Borooah, Anund., higher sanskrit grammar. With copious illustrat. from standard sanskrit authors and references to latin and greek grammars. Calcutta 1879. VI und 296 S. M. 14.—

— **practical english-sanskrit dictionary.** 3 vols. Calcutta 1877—1881. Leinwand. Ueber 2000 Seiten. M. 75.—

Lanman, Ch. R., a statist. account of noun-inflection in the Veda. New Haven 1878. S.-A. 272 S. Vergriffen. M. 12.—

Vaidya, L. R., standard sanskrit-english dictionary, contain. append. on sanskrit prosody and names of noted mytholog. persons etc. 4. Bombay 1889. Halbfranz. XV, 889 S. M. 12.—

Williams, M., english-sanskrit dictionary. 4. London 1851. Leinwand. Vergriffen. M. 25.—

— **practical sanskrit grammar,** arranged with refer. to the classical languages of Europe. 4. ed. enlarged. Gr. 8. Oxford 1877. (M. 15.) Leinwand. M. 10.—

Bustani, Muhit-ul Muhit. 2 Bände. 4. Beirut 1870. Halbfranz. 2308 Doppelcolumnen. M. 60.—
Der Preis dieses wichtigen Werkes, welches vergriffen ist, wird sicher bald steigen.

Cardahi, G., Al-Lobab, seu dictionarium syro-arab. 2 voll. Lexikon-8. Beriti 1887—1891. 620 und 701 S. M. 60.—

Catafago, J., arabic-english and english-arabic dictionary. 2. ed., corr. and enlarged. London 1873. Leinwand. (Liv. St. 2. 2 Sh.) 1096 S. M. 24.—

Dozy, R., supplément aux dictionnaires arabes. 2 vols. Gr. 4. Leyde 1881. Halbmaroquin. (fl. 75.) Fast ausschliesslich den nachclass. arab. Schriftstellern der M.-A. entnommen. M. 160.—

Fîrûzâbâdi, al-Qâmûs. 4 Bände. 4. Bulak 1301—1303. Orientalische Halblederbände. Gute vocalisirte Ausgabe mit Randglossen. M. 70.—

Freytag, G. W., lexicon arabico-latinum. 4 tomi in 2 voll. 4. Halis 1830—1837. Halbleinw. M. 60.—

Kazimirski, A. de Biberstein, dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc. 2 vols. Paris 1860. (fr. 120.) Halbfranz. M. 70.—

Salmoné, H. A., arabic-english dictionary. (Comprising about 120.000 arabic words.) With an engl. index. 2 vols. London 1890. Halbfranz. M. 36.—

Wortabet, W. Th. and J. and H. Porter, arabic-english dictionary, with arabic grammar (52 pp.), appendix of arab. words peculiar to the egyptian dialect (20 pp.). Cairo 1888. Halbfranz. 700 S. M. 18.—
„The object of the work is to supply the want, long felt by many, of an accurate arabic-english dictionary which shall contain, within a moderate compass, the words most in use among classical writers, and which can be procured at a reasonable price."

Kritische Bearbeitung der Proverbien.

Mit einem Anhange über die Strophik des Ecclesiasticus.

Von

Dr. G. Bickell.

(Schluss.)

Worte der Weisen.

Einleitung des Redactors.

L'imráti hát oznäkha,	17	[לאמרתי] הט אונך
Uš'má' dib'ré chakhámim!		ושמע דברי חכמם
V'libb'khá tašít lid"ótaj!		ולבך תשת לדעתי
Ki ná'im, ki tišm'rémo.	18	כי נעם כי תשמרם
Bebiṭnekhá jikkónu,		בבטנך יכנו
Jachdáv 'al ṣéfatäkha;		יחדו על שפתיך
Lihjót b' Jah mibṭachäkha,	19	להית בי׳ מבטחך
K'khol, hóda'tikha hájjom!		[בכל] הודעתך היום
Af étmol kátabti-lakh,	20	אף אתמל כתבתי לך
Šilšóm b'mo'éçot v'dá'at;		שלשם במעצת ודעת
L'hodí'kha qóšṭ, im'ré 'mät,	21	להודיך קשט אמרי אמת
L'hašíb 'marím l'šo'läkha.		להשב אמרים לשאלך

---

17 a—b hat A die anzuhörenden Dinge nur in die umgekehrte Reihenfolge **gestellt**. Das Anfangswort oder der Anfangsstichos eines Gedichtes fehlt zuweilen, **weil** er roth oder verziert nachgetragen werden sollte und dies vergessen ward. So II Sam. XXII 3 (vgl. Ps. XVIII 2); Ps. XCI 1 ist am Anfang אשרי, Ps. CX 1 שב לי zu **ergänzen**, während אין אלהם vor Ps. XXXVI 2 wohl absichtlich weggelassen ist. **20 a 2** את הלא (A gibt הלא nicht wieder). Da die Negation לא zuweilen mit blossem ל **geschrieben** ward (vgl. Hab. I 12 c—d und CORNILL's Ezechiel 102), so bestand **vielleicht** der ganze Unterschied in der Verwechslung von ב mit ה. **20 a 3—4** = vulgärarab. *katabti-lak*. **21 b 2** + אמת (aus 21 a, gegen den stat. absolutus). **21 b 3** τοῖς προβαλλομένοις σοι; לשלחך.

Gegen Bedrückung Armer.

Al tigzol dál, ki dál hu';	22	אל תגזל דל כי דל הוא
V'al t'dákke' 'áni bášša'r!		ואל תדכא עני בשער
Ki Jáhvä járib ríbam,	23	כי י׳ יריב ריבם
V'qabá' et qób"ehém nafš.		וקבע את קבעיהם נפש

Gegen Umgang mit Jähzornigen.

Al títra' ét ba'lí af,	24	אל תתרע את בעל אף
V'et iš chemót lo' té'laf;		ואת איש חמת לא תאלף
Pen tábo' órechótav,	25	פן תבא ארחתו
V'laqáchta móqeš l'náfšakh!		ולקחת מוקש לנפשך

Gegen Bürgschaftleisten.

Al t'hí betóqe'é khaf,	26	אל תהי בתקעי כף
Be'órebím maššáot!		בערבים משאות
Im én lekhá lešállem,	27	אם אין לך לשלם
Jiqqách miškáb tachtäkha.		יקח משכב תחתיך

Brauchbarkeit.

Chazíta íš tebúna,	29	חזות איש [תבונה]
Mahir bemál'akhótav?		מהר במלאכתו
Lif'né m'lakhím jitjáççab,		לפני מלכם יתיצב
Bal lifené chašúkkim!		בל לפני חשכים

Bescheidenheit bei Tafel.

Tešéb lilchóm et móšel,	XXIII 1	תשב ללחם את משל
Bin túbin 'šér l'fanäkha;		בן תבן אשר לפניך
V'šamtá šakkín b'lo'äkha,	2	ושמת סכין בלעך
Im bá'al näfeš átta!		אם בעל נפש את

---

24 b 5 und **25 a 2** sind jetzt mit einander vertauscht, als ob der Umgang mit Jähzornigen nicht wegen seiner Gefährlichkeit, wie Jes. Sir. VIII 15—16 (Vulg. 18—19), sondern wegen Gefahr der Ansteckung widerrathen würde! In 24 b hat אלף die Bedeutung: sich anschliessen, befreundet sein; 25 a ist zu übersetzen: damit du ihm nicht in den Weg (in die Quere) kommest. **27 b 1** so A; in M vorher לכה (Dittographie). **27 b 2—3** τὸ στρῶμα τὸ ὑπὸ τὰς πλευράς σου; משכבך מתחתיך. **28** = XXIII 10 mit einer Glosse zu עלם, welche aus Deut. XIX 14 nach der dort in A erhaltenen Lesart entnommen ist. **29 d 1** + יתיצב. **XXIII 1 a 1** vorher כי. **1 b 2** M + את (aus dem Parallelstichos wiederholt). **3 a** aus 6 b wiederholt, wo es beim geizigen Gastgeber ganz am Platze ist, während man sich an der Hoftafel durch guten Appetit doch höchstens nur lächerlich macht.

Gegen Habgier.

Al tíga' léhe'ášer;	4	אל תגע להעשר
Mibbínat'khá ch'dal hát'ot!		מבנתך חדל התעת
Ki 'óšr ja'ṣä lo kh'náfajm,	5	כי עשר יעשה לו כנפים
K'našr já'uf háššamájim.		כנשר יעף השמים

Einladung beim Geizhals.

Al tílcham ét lachm rá' 'ajn,	6	אל תלחם את לחם רע עין
V'al tít'av l'máṭ'ammótav!		ואל תתאו למטעמתו
Ki kám v'šo'ér benáfšo,	7	כי כם ושער בנפשו
Ubíṣ'fatáv lo' khén hu'.		[ובשפתו לא] כן הא
Ekhól uš'té, jomár lakh;		אכל ושתה יאמר לך
V'libbó bal jíšlam 'immakh.		ולבו בל [ישלם] עמך
Pitt'khá, -khaltá, t'qiünna;	8 a	פתך אכלת תקאנה
Vehú' lachmí khezábim.	3 b	והא לחם כזבם

Redekünste vor Thoren nutzlos.

B'ozné khesíl al t'dábber!	9	באזני כסל אל תדבר
Ki jábuz l'ṣékhl millükha.		כי יבז לשכל מליך
V'šichátta l'ríq ''malükha,	8 b	ושחת [לרק עמלך]
D'baräkha hánne'ímim.		דבריך הנעמם

Witwen und Waisen.

Al tásseg g'búl almána,	10	אל תסג גבל אלמנה
V'biṣ'dé j'tomím al tábo'!		ובשדי יתמם אל תבא
Ki góalám chazáq hu';	11	כי גאלם חזק הא
Jaríb et ríbam íttakh.		ירב את רבם אתך

Vorbemerkung des Redactors.

Había l'músar líbbakh,	12	הבאה למסר לבך
V'ozn'khá leím're dá'at!		ואזנך לאמרי דעת

4b3 התעף. Uebersetze: sei klug genug, von dieser deiner Verirrung abzu-
hn! **5a1** vorher עיניך בו ואיננו (aus Iob VII 8). **5a2** עשה (nimmt das Subject weg).
2 = zurückhaltend (ܒܐܡܐ). Die Vergleichungspartikel ist hier nicht am Platze,
der Geizige ja wirklich berechnet. **3b** ist deutlich Parallelstichos zu 8a; in
koptisch-saidischen Uebersetzung folgt er auch auf 6. **8b** passt nach 9 wie
gegossen, während bei der jetzigen Reihenfolge erst willkürlich vorausgesetzt
rden muss, der Gast habe sich die Einladung beim Geizhals durch schöne Worte
ungen. **10a4** עלם (aus Deut. XIX 14).

Kinderzucht.

Al tímna' minna'r músar!	13	אל תמנע מנער מסר
Takkännu b'šébṭ, lo' jámut.		תכנו בשבט לא ימת
Attá bašébṭ takkännu,	14	את בשבט תכנו
Venáfšo miš'ol táççil.		ינשו משאל תצל

Vorbemerkung des Redactors.

B'ni, ím chakhám libbäkha,	15	בני אם חכם לבך
Jiṣmách libbí gam áni;		ישמח לבי גם אני
V'ta'lózna khilejótaj,	16	יתעלזן כליתי
B'dabbér ṣ'fatäkha méšarim.		בדבר שפתיך מישרים

Trost beim Glücke der Sünder.

Al t'qánne' báchaṭṭáim;	17	אל תקנא בחטאם
L'bokh b'jir'at Jáh kol hájjom!		לבך ביראת י כל היום
Ki ím tiçç'ränna, jéš -ch'rit,	18	כי אם [תצרנה] יש אחרת
V'tiqvát'kha lo' tikkáret.		ותקותך לא תכרת

Vorbemerkung des Redactors.

Šemá' attá, b'ni, vách'kham;	19	שמע את בני וחכם
V'aššér baddárk libbäkha!		ואשר בדרך לבך

Gegen Unmässigkeit.

Al t'hí besóbe' jájin,	20	אל תהי בסבאי יין
Bezóle' báṣar lámo!		בזללי בשר למו
Ki sóbe' v'zólel jéroš;	21	כי סבא וזלל ירש
U'q'rá'im tálbiš núma.		וקרעים תלבש נומה

Väterliche Mühe belohnt.

Š'ma' l' -bíkha, zä j'ladäkha;	22	שמע לאביך זה ילדך
V'al tábuz z'qán immékka!		ואל תבז כי זקן אמך
Ki gíl jagíl 'bi çáddiq;	24	כי גל יגל אבי צדק
V'joléd chakhám jiṣmách bo.		וילד חכם ישמח בו

---

13 b 1 vorher כי. **17 a 2** יקנא (durch das jetzt folgende לבך nothwendig geworden; vgl. XXIV 1. 19; III 31; Ps. XXXVII 1). **17 b 1** jetzt durch אם כי (aus 18 a) verdrängt und in 17 a verschlagen, mit Verlust seiner ursprünglichen Bedeutung: halte dich an die Furcht Jahve's = ⲙⲡⲥⲟⲙ. **22 b 3—4** כי זקנה אמך. Wer wird wohl seine Mutter verachten, weil sie alt geworden ist? Man brachte durch eine leichte Textveränderung die Mutter in den Vers hinein, wozu der Parallelis-

Nachtrag des Redactors.

Jiśmách abíkha v'immakh;	25	ישמח אבך ואמך
Vetágel jóladtäkha!		ותגל ילדתך

Vorbemerkung des Redactors.

Tená, beni, libb'khá li;	26	תנה בני לבך לי
V''enäkha dárk- tiççórna!		ועיניך דרכי תצרן

Gegen Unkeuschheit.

Šuchá 'amúqqa zóna,	27	שחה עמקה זנה
Ub'ér çará nokhrijja;		ובאר צרה נכריה
Af hí' kechätef tê'rob,	28	אף הא כחתף תארב
Uhóg'dim b'ádam tósif.		והבגדם באדם תוסף

Der Wein.

L'mi ój, l'mi 'bój, l'mi m'dánim;	29	למי אוי למי אבוי למי מדנם
L'mi śich, l'mi f'çá'im chinnam?		למי שח למי פצעם חנם
Lam'ách'rim 'ál hajjájin;	30	למאחרם על היין
Labbáim, láchqor mimsakh.		לבאם לחקר ממסך
Al tér' jajn, kí jit'áddam,	31	אל תרא יין כי יתאדם
Ki jitten bákkos 'éno!		כי יתן בכס עינו
Ach'rito k'náchaš jišśakh;	32	אחרתו כנחש ישך
Ukhéçif'óni jáfriš.		וכצפעני יפרש
'Enäkha jir'u zárot,	33	עיניך יראו זרת
V'libb'khá j'dabbér tahpúkhot;		ולבך ידבר תהפכת
V'hajíta k'šókheb b'léb jam,	34	והית כשכב בלב ים
Ukhéšokhén b'roš chíbbel.		וכשכן בראש חבל
Hikkúni, bál chaliti;	35	הכני בל חלתי
H'lamúni, bál jadá'ti.		הלמני בל ידעתי
Matáj aqíç mijjéni,		מתי אקץ [מייני]
Osif abáqešännu?		אוסף אבקשנו

---

us einzuladen schien. Die jetzige Lesart in 22 b wird von der Begründung in
nicht nur vollständig ignorirt, sondern sogar geradezu ausgeschlossen. **23** fehlt
ch in A. **24 a 1** war durch die Einschiebung von 23 unverständlich geworden
d gerieth daher vor 27. **29 b 5** + למי חכללת עינים (scherzhafter Zusatz mit Anielung auf Gen. XLIX 12). **31 b 4** + יתהלך במישרים (aus Cant. VII 9). **34 b 1** καὶ περ κυβερνήτης (indem ש als ט = ס aufgefasst ward); וכשכב (zu tautologisch).
e 3 wird durch das Suffix im Parallelstichos gefordert. **35 d 2** + עוד.

Der Böse nicht beneidenswerth.

Al t'qánne' b'án'še rá'a;	XXIV 1	אל תקנא באנשי רעה
V'al tít'av, lihjot ittam!		ואל תתאו להית אתם
Ki šód jehgü libbámo;	2	כי שד יהגה לבם
V''amál ṣif'téhem t'dább'ran.		ועמל שפתיהם תדברן

Nutzen der Weisheit.

B'chokhmá jibbánü bájit,	3	בחכמה יבנה בית
Ubit'buná jitkónan;		ובתבונה יתכונן
B'da't ch'dárim jimmaléu,	4	בדעת חדרים ימלאו
Kol hón jaqár vená'im.		כל הון יקר ונעם

Weisheit besser als Kraft.

Gebár chakhám ṭob mé'az,	5	גבר חכם [טב] מעז
V'iš dá'at méammiç koch.		ואש דעת מאמץ כח
Ki b'táchbulót milcháma;	6	כי בתחבלת מלחמה
Utéšu'á b'rob jó'eç.		ותשעה ברב יעץ

Gelassenheit.

Dammóta l' -víl, chakhámta;	7	דמת לאול חכמת
Hechrášta, l'tif'artákha.		[ה]תרשת לתפארתך
Ki chákham jóšeb méríb;		כי חכם ישב מרב
Bašá'ar lô' jiftách piv.		בשער לא יפתח פה

Heimtücke.

Haméchašéb leháre',	8	[ה]מחשב להרע
Lo bá'l m'zimmót jiqráu.		לו בעל מזמת יקראו
Zimmát evílim cháṭṭat;	9	זמת אולם חטאת
Veló'abát l'adám leç.		ותועבת לאדם לץ

XXIV 4a1 so A; M ובדעת. **5a4** ἰσχυροῦ; בעז. **6a2** so A; M + תעשה לך. Vgl. XX 18. **7a1** M רמת (paläographisch eigentlich keine Variante). Uebersetze: schweigst du einem Narren gegenüber, so zeigst du dich weise. Die Exegeten deuten den jetzigen Text: Korallen (d. h. schwer zu erreichen und deshalb nicht erstrebt) ist für den Narren die Weisheit! Uebrigens wird ד durch die alphabetische Anordnung von XXIV 1—9 gefordert. **7b—c** schon deshalb nothwendig, weil sonst die wahrhaft ungeheuerliche Behauptung herauskäme, der Narr thue im Thore den Mund nicht auf, wodurch er ja eben aufhören würde, ein Narr zu sein. **8a1** fordert das Al-

Gegen Schlaffwerden im Glücke.

Al tibṭach b'róḇ cheläkha;	10	[אל תבטח ברב חילך
V'jadäkha ál tirpäna!		וידך אל תרפין
B'jom ṭóba hitrappíta,		ביום טבה] התרפית
B'jom çára çár kochäkha.		ביום צרה צר כחך

Errettung von Todescandidaten.

Haççél l'quchím lanimávet;	11	הצל לקחם למות
V'maṭim laháreg im táchṣokh!		ומטם להרג אם תחשך
V'noçér nafš'khá, hu' jéda',	12	ונצר נפשך הא ידע
V'hešib l'adám kefó'lo.		והשב לאדם כפעלו

Einschaltung des Redactors.

Ekhól, beni, d'baš, ki ṭob;	13	אכל בני דבש כי טב
V'noft máloq 'al chikkäkha.		ונפת מתק על חכך
Ken dé'a lil'babäkha,	14	כן דעה ללבך
Vechókhma lénafšäkha.		וחכמה לנפשך

---

phabet den Artikel, welcher auch für den Sinn schwer zu entbehren ist und um so leichter ausfallen konnte, als das vorhergehende Wort in der alten Orthographie mit ה schloss. **9a2** ἄφρων; אולת.

10 will offenbar vor sorglosem Sichgehenlassen im Glücke warnen, so dass dem ביום צרה jedenfalls ביום טבה im Parallelstichos entsprach. Also: bist du schlaff geworden in der Zeit des Glückes, so ist deine Kraft beengt zur Zeit der Noth. Die gewöhnliche Erklärung ist ein Muster öder Tautologie, mit etwas Geistreichigkeit zurechtgestutzt. Vorher fehlte wohl ein ganzes Blatt, auf welchem die alphabetischen Vierzeiler zu Ende gingen. **12** vorher eine längere prosaische Glosse, welche den einfachen Gedanken, dass Gott das Thun aller Menschen, also auch des Lebensretters, beobachtet und belohnt, künstlich unklar macht. Für ונצר las der Glossator mit A ויצר und erklärte dies nach Anleitung von Prov. xxi 2; Ps. xciv 7. 9. 11. Vorher bemerkte er aber noch, das Folgende solle der Entschuldigung eines Gleichgiltigen begegnen, dass er nichts von der bevorstehenden Hinrichtung gewusst habe; also doch wohl die Allwissenheit des Herzensprüfers gegen eine unwahre Ausrede geltend machen. Insoweit der sehr unklare Gedankengang unserer Glosse überhaupt zu Tage tritt, wird also darin eine ganz specielle, ja individuelle Situation vorausgesetzt, was ihr allein schon das Urtheil spricht. **14b** folgt zuerst die Glosse אם כצאת zu 13a (aus XXV 16), dann XXIII 18 (zu XXIV 20a). Später ward wohl die erste Glosse irrig auf die Weisheit, statt auf den Honig, bezogen.

Der Gerechte nicht preisgegeben.

Al t'rnò ḥam've çaddiq;	15	אל תארב לנוה צדק
Vnul :miùdeì rìḇço!		ונ[ו]אל תשדד רבצו
Ki ṡiḇ' jippol çaddiq v'qam;	16	כי שבע יפל צדק וקם
Vr'ṡa'im jikkaṡ'lu b'rā'a.		ורשעים יכשלו ברעה

Gegen Schadenfreude.

Bin̲pōl -jiḇ'khā al tismach,	17	בנפל איבך אל תשמח
V'ḇ'ḵaṡṡ'lō -l jāgel libbakh;		ובכשלו אל יגל לבך
Pen jēr'ā Jāh v'ra' b'énav,	18	פן יראה י' ורע בעינו
V'heṡīḇ me'ālāv appo!		והשב מעלו אפו

Unglückliches Ende des Bösen.

Al ṫithar bammerē'im;	19	אל תתחר במרעים
Al ṫ'qanne' bāreṡā'im!		אל תקנא ברשעים
Ki lō' ṫihjā ach'rīt l'ra';	20	כי לא תהיה אחרת לרע
Ṿ'ner reṡā'im jid'akh.		[ו]נר רשעים ידעך

Für Gott und König.

J'rā' ēt Jahvä vamälekh;	21	ירא את י' ומלך
Im šonim ál til'drab!		עם שנם אל תתערב
Ki fit'om jāqum édam.	22	כי פתאם יקם אידם
V'ṡhā šinnotām mi jóde'?		ופד שנתם מי ידע

Nutzen strenger Erziehung.

'Im šomēr dābar méed;		Λόγον φυλασσόμενος υἱὸς ἀπωλείας ἐκτὸς ἔστα[ι·]
[illegible] jiqqachännu.		Δεχόμενος δὲ ἐδέξατο αὐτόν.
'Im lō' mu'quddām mejússar,		Υἱὸς οὐ προπεπαιδευμένος,
[illegible] mērā', pat' jóbed.		Τοῦ φυλάσσεσθαι ἀπὸ κακῶν, ἐξαπίνης ἀπολεῖται.

1a3 ב יהי (durch die vorhergehende Einschaltung des Redactors nahe gelegt, an welcher der Weisheitsschüler als Sohn angeredet war). **21a3** + בני (wahrscheinlich Zusatz des Redactors, welchem diese Anrede, abgesehen von Kap. 1–9 ausschliesslich angehört). **22b2** שגיהם. Uebersetze: ihres Wahnsinnes. **22d1** von Gott ausgesprochen. Die Lehre wird sich dessen, der sie angenommen hat, wieder annehmen. **22e** f nur in der koptisch-saidischen Uebersetzung erhalten: ⲛⲉⲧⲉ ⲡⲉⲓⲥⲱⲧⲡ ⲛⲥⲉ ⲁⲛ ⲙⲛⲉⲩⲥⲱⲡⲉ ⲛⲱⲟⲣⲡ ⲉⲧⲣⲉϥ ϩⲁⲣⲉϥ ⲉⲣⲟϥ ⲉⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ϩⲛⲁⲧⲁⲁⲩ ϫⲉ ⲛⲁⲩⲱⲛⲓ. Der Uebersetzer hat den causalen Charakter des Nebensatzes verkannt und diesen daher irrig mit dem Vorhergehenden, statt mit dem Folgenden, verbunden. Das Distichon war zu übersetzen: ein Sohn, der nicht zuvor gezogen worden ist, wird plötzlich zugrundegehn, weil er sich nicht vor Bösem hütet.

Verantwortlichkeit königlicher Gewalt.

Al t'dábber l'málk kol l' šón šaqr;
V'al tóçe' l'šóno kól šaqr!
Kî chárb l'šon málk v'lo' báṣar;
V'nittán b'jadáh jišláber.

B"oz áppah tišbor b'né -dam,
V"aç'mót 'našîm tegárem;
Vattiṣrefém ṣ'refát eš,
Meh'jót okhl lib'ne nášer.

Μηδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης βασιλεῖ λεγέσθω·
Καὶ οὐδὲν ψεῦδος ἀπὸ γλώσσης αὐτοῦ οὐ μὴ ἐξέλθῃ.
Μάχαιρα γὰρ γλῶσσα βασιλέως, καὶ οὐ σαρκίνη·
Ὃς δ'ἂν παραδοθῇ, συντριβήσεται.

Ἐὰν γὰρ ὀξυνθῇ ὁ θυμὸς αὐτοῦ, υἱοὺς ἀνθρώπων ἀναλίσκει,
Καὶ ὀστᾶ ἀνθρώπων κατατρώγει·
Καὶ συγκαίει ὥσπερ φλόξ,
Ὥστε ἄβρωτα εἶναι νεοσσοῖς ἀετῶν.

Anhang zu den Worten der Weisen. 23 גם אלה לחכמים

Gegen parteiische Justiz.

Makkír panîm bemišpaṭ, מכר פנם במשפט
Omér l'rašá': çaddíq -tta; 24 אמר לרשע צדק את
Himné, jiqq'búhu 'ámmim, [הנה] יקבה עמם
Vejiz'amúhu l'úmmim. [ו]יזעמה לאמם

Heilsame Zurechtweisung.

Ṣ'fatájm jišššáq iš jóser, 26 שפתים ישק [אש יסר]
Mešib d'barîm nekhóchim; משב דברם נכחם
Velámmokhíchim jin'am, 25 ולמוכחם ינעם
Va'álehém birkát ṭob. ועליהם ברכת טב

Haushalt.

Hakhén bachúç m'lakhtäkha, 27 הכן בחץ מלאכתך
Ve'áṭṭ'da báṣṣadä lakh; ועתדה בשדה לך
Achár tiqqách l'kha išša, אחר [תקח לך אשה]
Ubánitá beṭäkha! ובנת ביתך

---

22 1 ist γὰρ aus Said. und Syro-hexapl. aufzunehmen. **22** 1 haben alle Texte ausser Said. irrig σὺν νεύροις ἀνθρώπους statt υἱοὺς ἀνθρώπων. **23.** 1 הכר (aus XXVIII 21, woher auch der Zusatz בל טב am Ende des Stichos entnommen ist). **26** muss umgestellt und ergänzt werden, da 25 keinen Anschluss an 24 hat (Strafprediger bilden ja keinen Gegensatz zu parteiischen Richtern), und 26 sonst keinen klaren, greifbaren Sinn erhält. Der Spruch schildert die heilsame Wirkung wohlgemeinter Zurechtweisung, die man deshalb nicht als Kränkung, sondern als Zeichen wahrer Freundschaft, wie einen Kuss, hinnehmen solle. **25** b 1 + תבא (vgl. II Sam. XXII 7

Gegen Rachsucht.

Al t'hí 'ed chínnam b'ré'akh,	28	אל תהי עד חנם ברעך
V'hiftéta bi̯ç'faläkha!		והפתית בשפתיך
-L tomár: ka'šér 'aṣá li,	29	אל תאמר כאשר עשה לי
Ken áši̯b láiš k'fó'lo!		כן אשב לאש כפעלו

Rath für Bürgen.

-M 'arábta lére'äkha,	VI 1	אם ערבת לרעך
Taqá'ta l'zár kappäkha,		תקעת לזר כפך
Noqášta bi̯ç'fatäkha,	2	נוקשת בשפתיך
Nilkádta b'im're fikha.		נלכדת באמרי פך
"Şe zót efó' v'hinnáçel,	3	עשה זאת אפא והנצל
Ki bá'ta b'kháf re'äkha:		כי באת בכף רעך
Lekhá veál tarpänna,		לך ואל תרפנה
Veráhabá re'äkha!		ורהבה רעך
-L tittén šená l'enäkha,	4	אל תתן שנה לעיניך
Ul'núma l'ófappäkha!		ותנמה לעפעפיך
Hinnáçel kiç'bi mi̯ppach,	5	הנצל כצבי מפח
Ukh'çippor mi̯jjad jáquš!		וכצפור מיד יקש

Die fleissige Ameise.

Lekh él nemála, 'áçel;	6	לך אל נמלה עצל
Reé d'rakhäha vách'kham!		ראה דרכיה וחכם
Takhín beqáji̯ç láchmah;	8	תכן בקיץ לחמה
Ag'rá b'qaçír ma'kálah.		אגרה בקצר מאכלה

Folgen der Trägheit.

'Al ṣ'dé iš 'áçel 'ábart-,	XXIV 30	על שדה איש עצל עברתי
V"al kérem ádam ch'sár leb.		ועל כרם אדם חסר לב
Kullò qimm'ṣónim, ch'rúllim;	31	כלו קמשנם חרלם
Vegádr 'banáv nehrása.		וגדר אבנו נהרסה

---

mit Ps. XVIII 7). 27 wäre das Perfectum consecutivum ohne ein vorhergehendes Jussiv kaum zulässig.

28 ist die Rede von einem, der aus Rachsucht gegen seinen Nächsten Zeugniss ablegt oder überhaupt dessen Fehler unberufenerweise bekannt macht. **29 b 1** + אעשה לו. **VI 1 a 1** vorher בני, welches hier und 3 a wohl vom Redactor eingeschoben ist. **1 b 3** σὴν χεῖρα; כפיך (Handschlag geschieht nicht mit beiden Händen). **2 a 2** τὰ ἴδια χεῖλη (im Parallelstichos ist ῥήμασιν ἰδίου στόματος die ursprüngliche Lesart); באמרי פך. **3 c 2—3** μὴ ἐκλυόμενος; התרפס. Uebersetze das Distichon: mache

Vaéchzä -nókhi, -šit libb-;	32	ואהזה אנכי אשת לבי
Raít-, laqáchti músar:		ראת לקחתי מסר
'Ad mátaj, 'áçel, tiškab;	VI 9	עד מתי עצל תשכב
Matáj taqúm mišš'nátakh?		מתי תקם משנתך
Me'át šenót, m"at t'númot,	XXIV 33	מעט שנת מעט תנמת
M"at chibbuq jádajm liškab;	(VI 10)	מעט חבק ידים לשכב
V'ba' khím'hallékh rešäkha,	XXIV 34	ובא כמהלך רישך
Umáchsor'khá k'iš mágen.	(VI 11)	ומחסרך כאש מגן

Portrait des Ränkeschmiedes.

Adám b'lijjá'l, iš áven,	VI 12	אדם בליעל איש און
Holékh be'iqqešút pä;		הלך (ב)עקשת פה
Qoréç b"enáv, mal b'ráglav,	13	קרץ בעינו מל ברגלו
Morä beéçhe'otav.		מרה באצבעתו
Tahpúkhot b'líbbo chóreš;	14	תהפכת בלבו חרש
B'khol 'ét m'danim ješállech.		בכל עת מדנם ישלח
'Al kén pit'óm jabó' -do;	15	על כן פתאם יבא אידו
Pat' jiššabér v'en márpe'.		פתע ישבר ואין מרפא

Sieben gottverhasste Dinge.

Šeš hénna śáne' Jáhvä,	16	שש הנה שנא י"
Vešäba' tó"bat náfšo:		ושבע תועבת נפשו
'Enájm ramót, l'šon šáqer,	17	עינים רמת לשן שקר
V'jadájm šof'khót dam náqi.		וידים שפכת דם נקי
Leb chóreš máchš'bot áven,	18	לב חרש מחשבת און
Raglájm m'mah'rót larú'a;		רגלים ממהרת לרעה
Jafích k'zabím, 'ed šáqer,	19	יפח כזבם עד שקר
Um'šállech m'dánim bét -chim.		ומשלח מדנם בית אחם

---

dich auf, lass die Sache nicht liegen und bestürme deinen Nächsten (den indolenten Schuldner)! **5a 3** ἐκ βρόχων; מיד. **7** prosaische Glosse, welche den Eindruck des Beispiels eher abschwächt. Jedenfalls gehört sie nicht zur Sache; denn auch der Privatmann wird ja keineswegs durch die Obrigkeit, sondern nur durch das eigene Interesse zur Arbeit angehalten. **XXIV 31a 1** M vorher והנה עלה; in A scheint nichts zu entsprechen, da ἐὰν ἀφῇς αὐτόν wohl nur erklärender Zusatz ist. **31a 2** so A; M + כסו סנו. **VI 9** in der saidischen Uebersetzung auch nach XXIV 32. **VI 13a 3** טלל (gewöhnlich willkürlich und sinnstörend vom Fussscharren verstanden, wodurch sich ja der Heimtückische verrathen würde); טל = مَاشَى bezeichnet hier das heimliche Seitwärtsschieben des Fusses, um einen Anderen damit anzustossen und zur Verhöhnung oder Beschädigung eines Dritten aufzufordern. **14a 3** + רע, wodurch der Vers in drei Sätze zerfällt und der Parallelismus vollständig zerstört wird. **18b 2** so A; M + לרע (tautologisch).

Ezechianische Sammlung von Salomosprüchen.

XXV 1 גם אלה משלי שלמה אשר העתקו אנשי חזקיה מלך יהדה

K'bod 'Lóhim háster dábar; 2 ככד אלהם הסתר דבר
Ukh'bód m'lakhím ch'qor dábar. וכבד מלכם חקר דבר

Šamájm larúm v'arç lá'omq; 3 שמים לרם וארץ לעמק
Veléb m'lakhím en chéqer. ולב מלכם אין חקר

Hagó sigím mikkásef, 4 הנו סגם מכסף
Vajjéçe' l'çóref käli; ויצא לצרף כלי
Hagó rašá' lif'né malk, 5 הנו רשע לפני מלך
V'jikkón baççädeq kis'o. ויכן בצדק כסאו

Al títhaddár lif'né malk; 6 אל תתהדר לפני מלך
V'bim'qóm g'dolím al tá'mod! ובמקם גדלם אל תעמד
Ki ţób 'mor l'khá: "le hénna, 7 כי טב אמר לך עלה הנה
Mehášpil'khá lif'né rob. מהשפלך לפני רב

Ašér raú 'enäkha, אשר ראו עיניך
Al tóçe' lárob máher; 8 אל תצא לרב מהר
Pen má-tta'şä b'ach'rítah, פן מה תעשה באחרתה
B'hakhlím oth'khá re'äkha! בהכלם אתך רעך

Rib'khá rib ét re'äkha, 9 * רבך רב את רעך
Vesódi ácher ál t'gal; וסד אחר אל תגל
Pen jéchasséď'kha šóme', 10 פן יחסרך שמע
V'dibbátekhá lo' tášub! ודבתך לא תשב

Tappúch zahább'maşkít kasp, 11 תפח זהב במשכת כסף
Dabár dabúr 'al ófnav. דבר דבר על אפנו

XXV 7b 3 נרב (Synonym des falsch ausgesprochenen רב). Uebersetze: vor einer Menge = vor dem Publikum, öffentlich. Genau entspricht ἐνώπιον πάντων τῶν συναναχειμένων σοι Luc. XIV 10, wo unsere Stelle zugrunde liegt. 7c zieht Â mit Recht zum Folgenden, da es sonst nur einen sehr erkünstelten Sinn haben könnte, während es dem achten Verse seine wirkliche Bedeutung sichert, nämlich vor leichtsinnigem Ausplaudern der uns bekannt gewordenen, etwa bedenklichen, Angelegenheiten eines Freundes zu warnen (רב hat in 8a dieselbe Bedeutung wie in 7b). Nur so erklärt sich die rathlos verzweifelte Beschämung, welche eintritt, wenn man vom Freunde wegen solcher Schwätzereien zur Rede gestellt wird, aber keineswegs wegen Streitsucht oder auch gehässiger Nachrede gegen Feinde. 11a1 μᾶλον; תפחי.

Nazm záhab vách'li khátem,	12	נזם זהב וחלי כתם
D'bar chákham 'ál ozn šóma't.		דבר חכם על און שמעת
K'šalg b'chóm çir né'man l'šól-	13	כשלג בחם צר נאמן לשלחו
Venäfeš 'dónav jášib. [*chav,*		ונפש אדנו ישב
N'şiím v'ruch v'gäšem ájin,	14	נשאם ורח ונשם אין
Iš mithallél b'mattát šaqr.		איש מתהלל במתת שקר
B'ork áppajm j'fúttä qáçin;	15	בארך אפים יפתה קצין
V'lašón rakká tišbór garm.		ולשן רכה תשבר נרם
D'baš máça'tá, 'khol dájjakh,	16	דבש מצאת אכל דיך
Pen tişba' váhaqé'to!		פן תשבע והקאתו
Hoqár ragl'khá meré'akh,	17	הקר רגלך מרעך
Pen jişba"khá uş'néakh!		פן ישבעך ושנאך
Mappéç vechárb v'cheç šánun,	18	מפץ וחרב וחץ שנן
Iš 'ónä b'ré'o 'éd šaqr.		איש ענה ברעה עד שקר
Šen ró'a v'rágl mo'ádet,	19	שן רעה ורגל מערת
Mibţách bogéd b'jom çára.		מבטח בנד ביום צרה
Chomç 'ál paç', májm 'al náter,	20	חמץ על [פצע מים על] נתר
V'šar báššírim 'al léb ra'.		ושר בשרים על לב רע
Sas bábbagd v'ráqab bá'eç;		Ὥσπερ σὴς ἐν ἱματίῳ καὶ σκώληξ ξύλῳ,
V'mittúgat iš ro' libbo.		Οὕτως λύπη ἀνδρὸς βλάπτει καρδίαν.
-M ra'éb -jib'khá, ha'k'léhu;	21	אם רעב איבך האכלה
Veim çamé', hašqéhu!		ואם צמא השקה
Ki gächalím -tta chótä;	22	כי נחלם את חתה
Ve Jáhvä jéšallém lakh.		ויי ישלם לך

12b 1 λόγος; מוכח. Der Strafprediger als Ohrring ist ein gar zu groteskes Bild, dem man gern das Wort des Weisen substituirt. **13a 1** M כצנת שלג; A ὥσπερ ξύσος χιόνος = כצאת שלג. **13a 2** κατὰ καῦμα; בים. Das folgende קצר ist durch Dittographie aus צר entstanden. **16b 2** so A; M תשבענו. **17a 3** πρὸς σεαυτοῦ φίλον; מביה רעך. **19b 4** so A; M + טעדה בגר ביום קריה (Dittographie). **20a 3—5** ἔλκει ἀσύμφορον = מצעם ימעל. Dies ist mit anderer Worttrennung zu ergänzen, weil das tertium comparationis natürlich nicht die Unbrauchbarmachung, sondern die peinliche Einwirkung ist, Natron aber schon bei Zuguss von Wasser aufbraust, mithin die Erwähnung des Essigs nur für die Wunde, nicht für das Natron, Zweck und Sinn hat. **21a 3** ὁ ἐχθρός σου; שנאך (auch XXVI 24 ist der Feind in einen Hasser verwandelt worden, weil jener Ausdruck Gegenseitigkeit des Hasses anzudeuten schien, die man dem Weisheitsschüler nicht zuschreiben oder gestatten wollte). **21a 4** so A; M + לחם. **21b 3** so A; M + מים. **22a 4** + על ראשו (beruht auf Missverständniss des Sinnes;

Ruch çáfon t'chólel gášem,	23	רח צפן תחולל נשם
V'faním niz'ámim l'šón satr.		ופנם נועמם לשן סתר
Ṭob šäbet 'ál pinnát gag,	24	טב שבת על פנת נג
Meéšt m'donim v'bet cháber.		מאשת מדנם ובית חבר
Majm qárim 'ál nafš "jéfa,	25	מים קרם על נפש עיפה
Š'mu'á ṭobá mimmérchaq.		שמעה טבה ממרחק
Ma'ján nirpáṣ, m'qor mišchat,	26	מעין נרפש מקר משחת
Çaddiq maṭ líf'ne ráša'.		צדק מט לפני רשע
Akhól d'baš hárbot lô ṭob;	27	אכל דבש הרבת לא טב
Vechéqer k'bédim kábod.		וחקר כבדם כבד
'Ir péruçá, en chóma,	28	ער פרצה אין חמה
Iš, 'šér en má'çar l'rúcho.		אש אשר אין מעצר לרחו
K'šalg b'qájç ukh'máṭar b'qáçir,	XXVI 1	כשלג בקיץ וכמטר בקצר
Lo' ná'vä líkh'sil kábod.		לא נאוה לכסל כבד
K'çippór l'nud, kíd'ror lá'uf,	2	כצפר לנד כדרור לעף
Qil'lát chinnám lo' tábo'.		קללת חנם לא תבא
Šoṭ lássus, mäteg lách'mor;	3	שוט לסס מתג לחמר
Vešébeṭ l'gév kesílim.		ושבט לגו כסלם
Al tá'an k'síl k'ivvólto,	4	אל תען כסל כאולתו
Pen tišvä ló gam átta!		פן תשוה לו גם את
'Ané khesíl k'ivvólto,	5	ענה כסל כאולתו
Pen jihjä chákham b"énav!		פן יהיה חכם בעינו
Miqqáçä chámas šólä,	6	מקצה חמס שתה
Šolách d'barím bejád k'sil.		שלח דברם ביד כסל
Dillúj šoqájm nippissech,	7	דלי שקים מפסח
Umášal b'fí khesílim.		ומשל בפי כסלם
Kiç'rór abn bémargéma,	8	כצרר אבן במרגמה
Ken nóten líkh'sil kábod.		כן נתן לכסל כבד
Choch 'ála bidi šikkor,	9	חוח עלה ביד שכר
Umášal b'fí khesílim.		ומשל בפי כסלם

---

durch Feindesliebe sollen die Kohlen, der Brennstoff des Hasses, fortgeschaf werden; ein weit edlerer Gedanke, als die gewöhnliche Auslegung).

25 b 3 מארץ מרחק. **XXVI 1 b 1** vorher כן. **2 b 1** vorher כן. **6 a 1** + תלים (ein g radezu absurdes Bild, welches aber unbegreiflicherweise bei den Exegeten Glü gemacht hat; מקצה bedeutet schliesslich).

Rab mécholél kol 'ób'rim,	10	רב מחלל כל עברם
V'ṣokhér kesíl veškikkor.		ושכר כסל ושכר
Kekhäleb, šób 'al qéo,	11	ככלב שב על קאו
Kesíl šonä b'ivvólto.		כסל שנה באולתו
Raíta chákham b"énav;	12	ראת חכם בעינו
Tiqvá likh'síl mimménnu.		תקוה לכסל ממנו
Amár 'açél: šachl báddark;	13	אמר עצל שחל בדרך
Arí ben hárechóbot.		ארי בין הרחבת
Haddált tissób 'al çirah,	14	הדלת תסב על צרה
Ve'áçel 'ál mitṭáto.		ועצל על מטתו
'Açél, jadó baççállacht;	15	עצל ידו בצלחת
Nil'á lah'šibah él piv.		נלאה להשבה אל פו
Chakhám 'açél be'énav,	16	חכם עצל בעינו
Miššíb'a m'šibe ṭá'am.		משבעה משבי טעם
Machzíq b'ozné khalb 'óber,	17	מחזק באזני כלב עבר
Mit'ábber 'ál rib lō' lo.		מתעבר על רב לא לו
Kammítlahléh bammávet,	18	כמתלהלה במות
Hajjórä ziqqim, chiççim;		הירה זקם חצם
Ken íš, rimmá -t re'éhu,	19	כן אש רמה את רעה
V'amár: h'lo' m'ṣácheq áni?		ואמר הלא משחק אני
Beáfs 'eçím tikhbä eš;	20	באפס עצם תכבה אש
B'en nirgan jíštoq mádon.		באין נרגן ישתק מדן
Pacht l'güchalím v"eçím l'eš,	21	פחת לנחלם ועצם לאש
Veíš m'donim l'charchár rib.		ואש מדנם לחרחר רב
Dib'ré nirgán k'mitláh'mim;	22	דברי נרגן כמתלהמם
V'hem jár'du chád're báṭen.		והם ירדו חדרי בטן

10 a 4 jetzt an das Ende des zweiten Halbverses gerathen, wodurch ein mehrfach schiefer und sonderbar ausgedrückter Gedanke entsteht (der alles verwundende Schütze, die zwecklose Wiederholung desselben Particips und die Gleichstellung der Vorübergehenden mit Taugenichtsen ist wohl genug für einen Vers), während die Umstellung mit einem Schlage alles heilt. Uebersetze: Ein Schütze, der alle Vorübergehenden verwundet, ist, wer Thoren und Trinker dingt. **12 a 1** + שא. **15 a 1** vorher טמן. Nach A zu emendiren, wie XIX 24, wird hier durch den Parallelstichos widerraten. Die beiden Sprüche sind offenbar gegenseitig einander gleich gemacht worden. **17 a 4** so abzutrennen; von seinem Herrn lässt sich jeder Hund am Ohr fassen. **18 a 2** hat M jetzt am Ende des Verses in der Form ומת. Uebersetze: wie einer, der sich über den (durch ihn bewirkten) Tod verwundert, während er doch Brandgeschosse, Pfeile abschiesst. **21 a 1** Infin. von נפח; M פחם.

Kasp sigim m'çéppä 'ál charṣ,	23	כסף סגם מצפה על חרש
Ṣ'fatájim ch'láqim v'léb ra'.		שפתים חלקם ולב רע
Biṣ'fátav jinnakhér -jeb;	24	בשפתו ינכר איב
Ub'qirbo jášit mirma.		ובקרבו ישת מרמה
Ki j'chánnen, ál ta'mén bo!	25	כי יחנן אל תאמן בו
Ki šáb' to'ébot b'libbo.		כי שבע תועבת בלבו
Kosä ṣin'á b'maššáon,	26	כסה שנאה במשאן
T'gullä ra'áto b'qáhal.		תגלה רעתו בקהל
Korä šacht l'ré', bah jíppol;	27	כרה שחת [לרע] בה יפל
V'golél abn, élav tášub.		וגלל אבן אלו תשב
L'šon šäqer jíṣna' dákkav;	28	לשן שקר ישנא דכו
V'fä chálaq já'ṣä midchä.		ופה חלק יעשה מדחה
Al tithallél b'jom móchar!	XXVII 1	אל תתהלל ביום מחר
Ki lô' tedá', ma-jjéled.		כי לא תדע מה ילד
J'hallél'kha zár v'lo' fikha;	2	יהללך זר ולא פך
Nokhri veál ṣ'fatäkha!		נכרי ואל שפתיך
Kobd äben v'néṭel háchol;	3	כבד אבן ונטל החל
V'kha's 'víl kabéd mišš'néhem.		וכעס אול כבד משניהם
Akhz'ríjjut chéma v'šáṭp af;	4	אכזרית חמה ושטף אף
V'mi já'mod líf'ne qín'a?		ומי יעמד לפני קנאה
Ṭobá tokháchat m'gúlla,	5	טבה תוכחת מגלה
Meáhba mésuttáret.		מאהבה מסתרת
Ne'mánim píç''e óheb,	6	נאמנם פצעי אהב
Minníd'bat n'šiqot ṣóne'.		מנדבת נשקת שנא
Nafš ṣ'bé'a tábus nófet;	7	נפש שבעה תבס נפת
V'nafš r''éba, kól mar mátoq.		ונפש רעבה כל מר מתק
K'çippór nodádt min qinnah,	8	כצפר נדדת מן קנה
Ken iš nodéd mimm'qómo.		כן אש נדד ממקמו
Šamn úqeṭórt j'sammách leb:	9	שמן וקטרת ישמח לב
V'mitqár''a mé'eçót nafš.		ומתקרעה מעצת נפש

---

23 b 2 λεῖα; חלקם. **24 a 3** ἐχθρός; שנא. Vgl. zu XXV 21. **25 a 2** + קולו. **26 a** ὁ κρύπτων; תכסה. **XXVII 1 b 5** + יום (fehlt in der Peschita, vielleicht auf Grund einer alexandrinischen Lesart). **6 b 1** ἢ ἑκούσια; תעתרת. **9 b** stellt nach der Worttrennung in A dem heiteren Lebensgenusse gut die Selbstquälerei des Sorgenvollen gegenüber, während M einen hypersentimentalen und affectirt ausgedrückten Satz liefert, dessen Suffix sich auf nichts zurückbezieht.

Re''khá v'ré' -bíkha -l tá'zob!	10	רעך ורע אבך אל תעזב
V'bet ách tabó' b'jom édakh.		ובית אח תבא ביום אידך
Chakhám, b'ni, v'ṣámmach líbbi,	11	חכם בני ושמח לבי
V'ašíba chór'fi dábar!		ואשבה חרפי דבר
'Arúm raá ra', nistar;	12	ערם ראה רע נסתר
P'tajím 'ab'rú, ne'nášu.		פתים עברו נענשו
Qach bigdo, kí 'aráb zar;	13	קח בגדו כי ערב זר
B''ad nókhrijjá chab'léhu!		בעד נכריה חבלה
M'barékh re'ó b'qol gádol,	14	מברך רעה בקל גדל
Qelála téchašéb lo.		קללה תחשב לו
Dalp tóred b'jómi ságrir;	15	דלף טרד ביום סגרר
Veéšt m'doním niššváta.		ואשת מדנים נשותה
Ç'fonijja çáchat rúchot;	16	צפניה צחת רוח
V'temán j'manít jiqráu.		ותמן ימנת יקרא

---

10 b übersetze: so kannst du am Tage deines Unglückes in das Haus eines Bruders gehn (nämlich zu jenem bewährten Freunde deiner Familie, der dich brüderlich aufnehmen wird). Durch die Veränderung des zweiten Wortes in אחך, sowie durch die Einschiebung von אל vor תבא, hat der Spruch eine seinem ursprünglichen Sinne ganz fremde, in dieser Schärfe unbegründete und speciell unsemitische, Pointe gegen leibliche Brüder erhalten. Eine ähnliche Sentenz am Schlusse des Verses ist vielleicht aus dem hebräischen Originale der im Buche Tobit benutzten Achîqar-Geschichte eingeschoben, wo sie in der syrischen Uebersetzung lautet ܠܐ ܬܫܕܘ ܠܚܒܪܟ ܒܥܕܢ ܕܥܡܝܩ ܠܟ ܠܐ ܬܫܕܘ (stimmt mit φίλος in A gegen שכן in M). **13 b 1** so A; M ובעד. **14 a 4** + בבקר השכם (A hat wenigstens das zweite Wort noch nicht). **15 b 3** muss bedeuten: bleibt sich immer gleich, ist stets lästig und unerträglich, nicht nur an Regentagen, wie die Traufe. M נשתה; A ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου = מביתה (fand also jedenfalls noch kein ו zwischen ת und ה). **16 a 2—3** σκληρὸς ἄνεμος (vgl. Sir. XLIII 22, bzhgw. 20, wo dem Uebersetzer um 130 v. Chr. unsere Stelle nach A vorgeschwebt zu haben scheint); צפן רוח. Das von A nach Jer. IV 11 missverstandene צח entspricht genau dem Prädicat ἀνέμων αἰθριώτατος, welches Josephus dem Nordwinde gibt. **16 b 1** M ושמן; A ὀνόματι δὲ = ושמו. **16 b 2** ἐπιδέξιος; ימנו. Der Spruch ist also zu übersetzen: Der Nordwind ist zwar der heiterste unter den Winden; aber der (heisse und beschwerliche) Südwind hat seinen Namen von rechts (glückbringend). Die moralische Anwendung nach Is. XXXII 5. Gewöhnlich wird der Vers übersetzt: Welche sie (die in 15 erwähnte Xanthippe) verbergen (wollen), der (!) verbirgt Wind, und Oel begegnet seiner rechten Hand. Man geht eben praktisch oft von dem Grundsatze aus, dass der Gedankenausdruck in biblischen Büchern nicht an die sonst selbstverständlichen Gesetze der Deutlichkeit und Angemessenheit gebunden sei.

Barzäl bebárzäl júchad;	17	ברזל בברזל יחד
V'iš jéchad p'né re'éhu.		יאש יחד פני רעהו
Śam t'éna jókhal pirjah;	18	שם תאנה יאכל פריה
V'šomér 'donáv jekhúbbad.		ושמר אדנו יכבד
K'mo háppanim lappánim,	19	כמו הפנם לפנם
Ken lêb haádam l'ádam.		כן לב האדם לאדם
Š'ol v' -báddo lô' tiṣbá'na;	20	שאל ואבדה לא תשבען
V'ené -dam lô' tiṣbá'na.		ועיני אדם לא תשבען
Tô''bát Jah 'óçä 'énav;		Βδέλυγμα Κυρίῳ στηρίζων ὀφθαλμόν·
Ukh'sílim 'ázze lášon.		Καὶ οἱ ἀπαίδευτοι ἀκρατεῖς γλώσσῃ.
Maçréf l'khasp v'khúr lezáhab;	21	מצרף לכסף וכור לזהב
Veiš lefí mahlálo.		ואש לפי מהללו
Leb ráša' jébaqqéš ra';		Καρδία ἀνόμου ἐκζητεῖ κακά·
V'leb jášar j'šácher dá'at.		Καρδία δὲ εὐθὺς ζητεῖ γνῶσιν.
-M tikhtóš 'vil b'tókh harífot,	22	אם תכתש אויל בתוך הריפת
Ba''li lo' tásir -vválto.		בעלי לא תסר אולתו
Jadô' tedá' p'ne çónakh;	23	ידע תדע פני צאנך
Šit libbekhá la''dárim!		שת לבך לעדרים
Kî lô' le'ólam chósen;	24	כי לא לעלם חסן
V''im chájil nézer l'dôr dor?		אם (וחיל) מזר לדר דר
Galá chaçír v'nir'á daš';	25	גלה חצר ונראה דשא
Vené'e'fu 'iṣ'bot hárim.		ואספי עשבת הרים
Kebáṣim lil'bušäkha,	26	כבשים ללבשך
Um'chir ṣadä 'attúdim;		ומחיר שדה עתדים
V''de ch'léb 'izzim l'lachmäkha,	27	ודי חלב עזים ללחמך
V'chajjim leni''rotäkha.		וחיים לנערתך
Nasú, v'en ródef, ráša';	XXVIII 1	נסי אין רדף רשע
Veçáddiq kikh'fir jibṭach.		וצדיק ככפיר יבטח
B'fas' árç rabbím ṣaräha;	2	בפשע ארץ רבים שריה
B'adám mebín jid'ákhun.		ובאדם מבין ידעכן
G'bar róš ve'oséq dállim,	3	גבר רש יעשק דלים
Maṭár sochéf v'en láchem.		מטר סחף ואין לחם

---

18 a 1 ὃς φυτεύει: יטע. **19 a 1** ὥσπερ: כמו. **20 b 2** ראיה. **22 a 3** so A (denn ἐν μέσῳ = בתך beweist, dass συνεδρίου nicht מכתש, sondern ריפת vertritt; ἀπώλειαν also = מכלי, vgl. יללי, ילל); M את יאיל מכתש. **22 b 3** so A; M + מכלי. Uebersetze: so wirst du auch mit der Mörserkeule seine Narrheit nicht austreiben. **27 a 4** so A; M + יהיה ביתך. **XXVIII 1 b 1** δίκαιος δὲ: וצדיק. **2 b 3** so A; M + ישר (Dittographie).

'Oz'bé torá j'hal'lú raš';	4	עזבי תורה יהללו רשע
V'šom'räha jitgarú bam.		ושמריה יתגרו בם
-N'še rá' lo' j'bínu mišpaṭ;	5	אנשי רע לא יבנו משפט
Um'báq'še Jáh j'binú khol.		ומבקשי ה׳ יבנו כל
Ṭob rášˇ, holékh betúmmo,	6	טב רש הלך בתמו
Me'iqqeš d'rákhajm 'ášir.		מעקש דרכים עשר
Noçér torá ben mébin;	7	נצר תורה בן מבן
V'ro'ä zol'lim jakhlím -biv.		ורעה זללם יכלם אבו
Marbä honó b'našk v'tárbit,	8	מרבה הונו בנשך ותרבית
L'chonén dallím jiqb'çännu.		לחנן דלם יקבצנו
Mesír -zno miš'mo' tóra,	9	מסר אזנו משמע תורה
Gam t'fillató to'éba.		גם תפלתו תועבה
Mašgä j'šarím bedárk ra',	10	משגה ישרם בדרך רע
Biščhutó hu' jippol.		בשחתו הא יפל
Temímim jinchalú ṭob;		תממם ינחלו טב
Ur'šá'im lo' j'boúhu.		[ורשעם לא יבאה]
Chakhám b''enáv iš 'ášir;	11	חכם בעינו אש עשר
Vedál mebín jachq'ränmu.		ודל מבן יחקרנו
Ba''lóç çaddiqim tif'art;	12	בעלץ צדקם תפארת
Ub'qím r'ša'ím j'chuppáṣ -dam.		ובקם רשעם יחפש אדם
M'khassä f'ša'áv lo' jáçlich;	13	מכסה פשעו לא יצלח
Unódä v''ózeb j'rúcham.		ומודה ועוב ירחם
Aš'ré -dam m'fáched támid!	14	אשרי אדם מפחד תמד
V'maqšä libbó jippól b'ra'.		ומקשה לבו יפל ברע
Arí nohém v'dob šóqeq,	15	ארי נהם ודב שקק
Mošél rašá' 'al 'ám dal.		משל רשע על עם דל
Ch'sar t'búnot ráb ma'šáqqot;	16	חסר תבנת רב מעשקת
Ṣoné' baç' já'rikh jámim.		שנא בצע יארך ימם
Adám, 'ašúq b'dam náfeš,	17	אדם עשק בדם נפש
'Ad bór janús, -l jitm'khú bo!		עד בר ינם אל יתמכו בו

---

4 b 1 ושכרי תורה. **6 b 2** so A; M + והא. **10 c 1** so A nach der ursprünglichen
sart (οἱ ἄμωμοι διελοῦνται ἀγαθά); M תממם. **10 d** οἱ δὲ ἄνομοι οὐκ εἰσελεύσονται εἰς
ά. **12 a 2** + רבה. **16 a 1** vorher נגד (zerstört die Construction und macht die miss-
ie Annahme einer Anrede nothwendig). Uebersetze: unverständig ist ein Er-
sser. **16 a 3** so A; M ורב.

Holékh tamím jivváše';	18	הלך תמם יושע
V'ne'qáš d'rakhájm jippól b'šacht.		ונעקש דרכים יפל בשחת
'Obéd -d'mató jiṣbá' lachm;	19	עבד אדמתו ישבע לחם
M'raddéf reqím jiṣbá' riš.		מרדף ריקם ישבע רש
Iš 'múnot ráb berákhot;	20	אש אמנת רב ברכת
V'aç l'há'šir lô' jinnáqā.		ואץ להעשר לא ינקה
Hakkér p'ne r'šá'im lô' ṭob;	21	הכר פני רשעם לא טב
V''al pát lachm jifša' gáber.		ועל פת לחם יפשע גבר
Nibhál lahón iš rá' 'ajn;	22	נבהל להון אש רע עין
V'lo' jéda' chásr j'boānnu.		ולא ידע חסר יבאנו
Mokhích adám chen jimça',	23	מוכח אדם חן ימצא
Mimmáchliq lášon ách'rav.		ממחלק לשן אחרו
Gozél -biv v'ómer: én paš',	24	גזל אבו ואמר אין פשע
Chabér hu' l'iši máschit.		חבר הא לאש משחת
R'chab nāfeš j'gárā mádon;	25	רחב נפש יגרה מדן
V'boṭéch 'al Jáhvā j'dúšan.		ובטח על י' ידשן
Boṭéch belíbbo, hú' kh'sil;	26	בטח בלבו הא כסל
V'holékh b'chokhmá jimmáleṭ.		והלך בחכמה ימלט
Notén laráš, en máchsor;	27	נתן לרש אין מחסר
V'ma'lím 'enáv, rab m'érot.		ומעלם עינו רב מארת
B'qum r'šá'im jissatér -dam;	28	בקם רשעם יסתר אדם
B'ob'dám jirbú çaddiqim.		באבדם ירבו צדקם
Iš tókhachót, maqšā 'orp,	XXIX 1	אש תוכחת מקשה ערף
Pat' jiššabér v'en márpe'.		פתע ישבר ואין מרפא
Bir'bót çadq jiṣmach há'am;	2	ברבת צדק ישמח העם
V'bim'šól raš' jéanách 'am.		ובמשל רשע ואנח עם
Iš -héb chokhmá j'ṣammách -biv;	3	אש אהב חכמה ישמח אבי
V'ro'ā zonót j'abbéd hon.		ורעה זנת ואבד הון

18 b 4 M באדה; fehlt in A, doch haben einige Handschriften εἰς κακά und setzt vielleicht die Peschita mit ܒܓܘܡܪܐ eine Lesart in A voraus, welche בשחת wiedergibt. 21 a 2—3 so nach der ursprünglichen, in Said. und Syrohex. widergespiegelten, alexandr. Lesart ὃς αἰσχύνεται πρόσωπα ἀδίκων; in M פנם. Vgl. XVIII 5. 22 b 2 + כי. Vielleicht ist zu übersetzen: aber unversehens wird Mangel über ihn kommen. 23 b 3 steht jetzt nach אדם, in M als אדרי, während A אדרי oder אדרי voraussetzt, jedenfalls also noch ' als letzten Consonanten gefunden hat. Uebersetze: als wer hinter ihm her (bei allem seinen Thun und Lassen servil) schmeichelt. 24 a 2 + ואמר (Dittogr.). 26 b 2 so A (vgl. den Parallelstichos); M + הא. XXIX 2 a 2 צדק

Malk b'mišpaṭ já'mid áreṣ;	4	מלך במשפט יעמד ארץ
Veiš t'rumót jehr'sänna.		ואש תרמת יהרסנה
G'bar, máchliq 'ál re'éhu,	5	גבר מחלק על רעהו
Rašt póreṣ 'ál pe'ámav.		רשת פרש על פעמו
Befúša' íš ra' móqeš;	6	בפשע איש רע מוקש
V'çaddíq jarúç veṣámech.		וצדק ירץ ושמח
Jodé' çaddíq din dállim;	7	ידע צדק דן דלים
Rašá' lo' jábin dá'at.		רשע לא יבן דעת
-N'še láçon j'fichu qirja;	8	אנשי לצון יפחו קריה
Vachákhamím j'šibú af.		וחכמם ישבו אף
Iš chákham mišpaṭ ét 'vil,	9	איש חכם נשפט את אול
V'ragáz v'ṣacháq, v'en náchat.		ורגז ושחק ואין נחת
An'šé damím jiṣn'ú tam;	10	אנשי דמם ישנאו תם
Višárim j'báq'šu n'fšo.		וישרים יבקשו נפשו
Kol rúcho jéhoçí' kh'sil;	11	כל רחו יוצא כסל
V'chakhám b'achór jachṣ'khänna.		וחכם באחר יחשכנה
Mošél maqšíb 'al d'bár šaqr,	12	משל מקשב על דבר שקר
Kol m'šáreṭáv rešá'im.		כל משרתו רשעם
Raš v'íš t'khakhím nifgášu;	13	רש ואש תככם נפגשו
Meír 'ené š'nehém Jah.		מאר עיני שניהם י׳
Malk šófeṭ bé'müt dállim,	14	מלך שפט באמת דלים
Kis'éhu lá'ad jikkon.		כסאה לעד יכן
Šebṭ v'tókhacht jitten chókhma;	15	שבט ותוכחת יתן חכמה
V'na'r m'šúllach mébiš immo.		ונער משלח מבש אמו
Bir'bót r'ša'ím jirbä paš';	16	ברבת רשעם ירבה פשע
V'çaddíq b'mappáltam jir'ä.		וצדק במפלתם יראה
Jassér bin'khá, vinichakh,	17	יסר בנך וינחך
V'jittén ma'dánnim l'náfšakh.		ויתן מערנם לנפשך
B'en cházon jippará' 'am;	18	באין חזן יפרע עם
Vešómer tóra, áš'rav!		ושמר תורה אשרו

---

6 b 2 יהן. **9 a 4—5** M את אש אול; A ἔθνη. **10 b 3** verhält sich zu נִפְחָם, wie Os. XIII 1 zu אָשַׁם; die jetzige Vocalisation würde das Gegentheil des beabsichtigten Sinnes ausdrücken. **11 b 3** ταμιεύεται; ישבחנה (passt schlecht zu באחר). **16 b 1** ת. **16 b 3** יראו. **17** steht störend zwischen zwei inhaltlich mit einander verwandten Stücken; die ursprüngliche Stelle des Verses war also vielleicht hinter XXVIII 17, wo ihn A ebenfalls hat. **20 a 1** + אש.

Bid'bárim lô' jusár 'abd;	19	בדברים לא יסר עבד
Gam kí jabín, v'en má'nä.		[גם] כי יבן יאן מענה
Chazíta áç bid'bárav,	20	חזת אך בדברו
Tiqvá likh'síl mimménnu.		תקוה לכסל ממנו
M'fannéq minnô'ar 'ábdo,	21	מפנק מנער עבדו
V'ach'ríto jíhjä mánon.		ואחרתי יהיה מנן
Iš áf jegárä mádon;	22	אש אף יגרה מדן
Ubá'l chemá rab páša'.		ובעל חמה רב פשע
Ga'vát -dam tášpilännu;	23	גאות אדם תשפלנו
Uš'fál ruch jítmokh kábod.		ושפל רח יתמך כבד
Choléq 'im gánnab k'gánnab;	24	חלק עם גנב [כגנב
Ṣam g'néba ṣóne' náfšo.		שם גנבה] שנא נפשו
Cherdát -dam jítten móqeš;	25	חרדת אדם יתן מוקש
Ubóṭech b' Jáhvä j'ṣúggab.		ובטח בי' ישגב
Rabbím m'baq'šim p'ne móšel;	26	רבם מבקשם פני משל
Umíj Jahvä mišpáṭ iš.		ומי' משפט אש
To''bát çaddíqim iš 'avl;	27	תועבת צדקם אש עול
V'to''bát rašá' j'šar dárekh.		ותועבת רשע ישר דרך

24a 4—b 2 durch Homöoteleuton ausgefallen. **24b 4** folgt jetzt eine aus Lev. v 1 ungeschickt entnommene Glosse. Denn die Schlechtigkeit des Compagnons beim Diebstahle besteht doch nicht gerade darin, dass er den Dieb nicht anzeigt, sondern dass er eben stehlen hilft; seine Anzeige müsste ja eine Selbstanzeige sein. Der Spruch erklärt jede, auch indirecte, Betheiligung am Diebstahle, namentlich das hehlerische Aufbewahren des Gestohlenen, für ebenso schlecht wie jenen selbst. Aehnliche Beziehungen auf den Pentateuch sind nachgetragen in II Sam. xii 6 (aber noch nicht in A, wo richtig ἑπταπλασίονα statt ארבעתים); Os. xii 4—5. 13—14 (den Zusammenhang unterbrechende, nur äusserlich an das Wort Jakob in 3 angeschlossene, Zusätze); Mich. vi 4—5 (wo nur כי ממצרים פדתך למען דעת צדקת י' ursprünglich).

Sprüche Agur's. XXX 1 דברי אגר בן יקה המשל

Gott.

Neím hagg'bár, l'otó El:		נאם הגבר לאתו אל
Laíti El v'lo' úkhal.		לאתי אל ו[לא] אכל
Ki bá'r anókhi méiš,	2	כי בער אנכי מאש
Veló' binát adám li;		ולא בנת אדם לי
Veló' lamádti chókhma,	3	ולא למדתי חכמה
V'dá'at q'dóšim éda'.		ודעת קדשם אדע
Mi 'ólä šámajm v'jóred;	4	מי עלה שמים וירד
Mi ósef rúch bechófnav?		מי אסף רח בחפנו
Mi çórer májm baṣṣímla;		מי צרר מים בשמלה
Mi qómeç kól af'sé arç?		מי קמץ כל אפסי ארץ
V'edr'šéhu 'ál El: má-šš'mo;		[ואדישה על אל] מה שמו
V'ma-šším banáv, ki téda'!		ומה שם בנו כי תדע

Polemik gegen Agur.

Kol ímrat 'Lóh çerúfa;	5	כל אמרת אלה צרופה
Magén hu' láchosím bo.		מגן הא לחסם בו

XXX 1. 5 M המשא; A scheint ב statt א gefunden zu haben. **1a 3** fehlt in A; M לאתי. Aber הגבר kann so, weil absolut nichtssagend, nicht allein stehn, sondern erfordert eine nähere Bestimmung, entweder durch eine Participialconstruction, wie Num. XXIV 3. 15, oder durch einen Relativsatz, wie II Sam. XXIII 1 und hier. Uebersetze: Ausspruch des Mannes, der sich um Gott abgemüht (den Kopf zerbrochen) hat: ich habe mich um Gott abgemüht und es nicht vermocht. **4a** zwingt die Reihenfolge der Verba zur Annahme eines menschlichen Subjectes. Gen. XXVIII 12 bildet keine Gegeninstanz, da dort nicht von einer einmaligen, sondern von wiederholten Ortsveränderungen die Rede ist. Auch würde die Beziehung der Fragen auf Gott, statt auf den competenten Theologen, eine ganz zwecklose Fragestellung ergeben, nämlich unter Voraussetzung des correctesten Theismus nach dem blossen Namen Gottes fragen. **4d 2** ἐκράτησε; הקם (würde an den Theologen die maasslos übertriebene Anforderung stellen, dass er die Welt sogar geschaffen haben solle, wenn die Lesart nicht vielmehr aus der falschen Voraussetzung entstanden wäre, Gott sei der hier Erfragte). **4f 3** auch von A als Plural aufgefasst.

Al tósef 'ál debárav,	6	אל תוסף על דברו
Pen jókhich b'khá v'nikhzábta!		פן יוכח בך ונכזבת
Štajm šáalt- méitt'khá, Jah;	7	שתים שאלת מאתך [י׳]
-L timná' mimménni, b'ṭárm -mut!		אל תמנע ממני בטרם אמת
Šav' údebár giddúfim,	8	שוא ודבר [נדפם
V'khazáb harchéq mimménni!		וכזב הרחק ממני
Reš vá'ošr ál tittén li,		רש ועשר אל תתן לי
Haṭrifen- lächem chúqqi;		הטרפני לחם חקי
Pen éṣba' vékhichášti,	9	פן אשבע וכחשתי
Veámarti: mi Jáhvä;		ואמרתי מי י׳
V'fen ivvaréš v'gunnábti,		ופן אורש וגנבתי
V'tafáṣti šém Elóhaj!		ותפשתי שם אלהי
Al tálšen 'ábd el 'dónav,	10	אל תלשן עבד אל אדנו
Pen j'qálleḥ'khá v'ašámta!		פן יקללך ואשמת
Dor rá' abív jeqállel,	11	דר [רע] אבו יקלל
Veét immó lo' j'bárekh;		ואת אמו לא יברך
Dor rá', ṭahór be'énav,	12	דר [רע] מדר בעינו
V'miççóaṭó lo' rúchaç.		ומצאתו לא רחץ
Dor rá', ma rámu 'énav,	13	דר [רע] מה רמו עינו
V''af'appav jinnaṣéu!		ועפעפו ינשאו
Dor rá', charábot šinnav,	14	דר [רע] חרבת שנו
Umá'kalót m'tall''ótav;		ומאכלת מתלעתו
Le'kól ''nijjim meáreç,		לאכל עניים מארץ
Veéljonim meádam.		ואביונים מאדם

Viererlei Unersättliches.

Šalóš hen lo' tiṣbá'na;	15	שלש הן לא תשבען
Arbá' lo' ámerú hon.		ארבע לא אמרו הון
La'áluqá šte bánot:		לעלקה שתי בנת
Hab, háb, šeól varácham.	16	הב הב שאל ורחם
Arç lo' ṣebé'a májim;		ארץ לא שבעה מים
Veéš lo' ómerá hon.		ואש לא אמרה הון

---

7 a 4 ist die ausdrückliche Anrufung Gottes schwer zu entbehren, da vor her Agur angeredet war. 8 a—b ist der Parallelismus durch den Ausfall im Tex vollständig zerstört. Nach moderner Ausdrucksweise liesse sich hier שוא am beste durch Frivolität, כזב durch Negation übersetzen. 9 c 3 ist zu übersetzen: und mic verführen liesse. 11—14 ist die arge Libertinerbrut wohl als Nominativ zu fasse da man beim Vocativ in 13 das Suffix der zweiten statt der dritten Person er warten würde. Also: eine arge (uns Duldern und Armen nur allzuwohl bekannte Sippschaft flucht ihrem Vater. 15 c 1—16 a 2 jetzt gegen die Analogie vor 15 ver

Polemik gegen Agur.

'Ajn, til'ag léṣebát ab,	17	עין תלעג לשיבת אב
Vetábuz léziqnát em,		ותבז לזקנת אם
Jiqq'rúha 'ór'be náchal,		יקרה ערבי נחל
Vejókhelúha b'né našr.		ויאכלה בני נשר

Viererlei Unbegreifliches.

Š'lošá hem nifl'u mímmenn-,	18	שלשה הם נפלאו ממני
Veárba'á lo' j'dá'tim:		וארבעה לא ידעתם
Dark hánnašr báššamájim,	19	דרך הנשר בשמים
Vedärekh náchaš 'lé çur;		ודרך נחש עלי צר
Dark ónijjá beléb jam,		דרך אניה בלב ים
Vedärekh güber b'álma.		ודרך גבר בעלמה

Zusatz eines Späteren.

Akh'lá umách'ta piha;	20	אכלה ומחת פה
V'am'rá: lo' fá'alt- áven.		ואמרה לא פעלת און

Vier Unerträgliche.

Tacht šáloš rág'za áreç,	21	תחת שלש רגזה ארץ
V'tacht árba' lo' tukhál ṣ'et:		ותחת ארבע לא תכל שאת
Tacht ébed, ki jitmállakh,	22	תחת עבד כי יתמלך
V'nabál, ki jiṣba' láchem;		ונבל כי ישבע לחם
Tacht ṣ'núa, ki tibbá'el,	23	תחת שנאה כי תבעל
V'šifchá, ki tíraš g'bírtah.		ושפחה כי תרש גברתה

Vier kluge Kleine.

Arbá'a hém q'tannéi arç,	24	ארבעה הם קטני ארץ
Vehém ch'khamím m'chukkámim:		והם חכמם מחכמם

---

tzt, während die beiden folgenden Worte an ihrer ursprünglichen Stelle geblieben nd. **16a 4** so wahrscheinlich noch A; M ועצי רחם.

17a 3 fordern Parallelismus, Rhythmus und Poesie die Ergänzung. **17b 2** ῥας; ליקח (während hier doch gar nicht von Ungehorsam, sondern von theoretischer ietätlosigkeit gegen die Eltern als solche die Rede ist). **20** vorher die Glosse כן דרך אשה בנא. **22a 4** ימלך (das Hithpael hier in affectativer Bedeutung). **22b 1** t bei Agur nicht der Gottlose, sondern der Dummkopf; vgl. 32, wo das Verbum ummdreistigkeit bezeichnet. **24—28** wohl nicht von Agur, sondern nachträgliches

Hannémalim 'am lô' 'az,	25	[illegible]
V'jakhinu b'qájiç láchmam;		[illegible]
Šefánnim 'ám lo' 'áçum,	26	[illegible]
V'jaṣímu b'sāla' bétam;		[illegible]
Melúkha én laárbā,	27	[illegible]
Vejéçe' chóçeç kúllo;		[illegible]
Ṣ'mamít b'jadájim t'tippeṣ,	28	[illegible]
Vehí' behékh'le mālekh.		[illegible]

Vier stattlich Einherschreitende.

Š'lošá hem méṭibé ça'd,	29	[illegible]
V'arbá'a méṭibé lakht:		[illegible]
Lajš gibbor bábbehéma,	30	[illegible]
Velô' jašúb mipp'né khol;		[illegible]
Zarzír motnájm o tájiš,	31	[illegible]
Umālekh qám le'ámmo.		[illegible]

Viererlei Herausgepresstes.

-M nabálta béhitnáṣṣe',	32	[illegible]
Veím zamm'ta, jád l'fā!		[illegible]
Kī miç šalg joçi' májim,	33	[illegible]
V'miç chálab joçi' chém'a:		[illegible]
Umiçi áf joçi' dam,		[illegible]
Umiç appájm joçi' rib.		[illegible]

Gegenstück zum folgenden Spruche, wie das Fehlen der Dreizahl, des sechszeiligen Strophenschemas und jedes Beitrages zu der eigenthümlichen Weltanschauung der übrigen Agursprüche nahelegt. Denn auch 29—31 wird Loyalität gegen den heidnischen König, 32—33 Streben nach Schmerzlosigkeit, statt nach Befriedigung der Eitelkeit oder überhaupt positivem Glücke, empfohlen. **28 a 3** ist die zweite Person.

31 b 2—3 M [illegible]; A [illegible] = [illegible]. Uebersetze: der sich zum Schutze seines Volkes (in den Kampf) aufmacht. Man beachte, dass 29 lauter majestätisch Einherschreitende angekündigt werden: es versteht sich also von selbst, dass auch der König in Bewegung gedacht ist, gegen die Feinde des Volkes marschirend. A. Geiger's Beziehung des Spruches auf Alkimos scheitert schon daran, dass dem Siraciden das Spruchbuch vorlag: auch würde Agur den Alkimos nicht gepriesen haben (der Hohn ist willkürlich hineingedeutelt). **32** bedeutet: lass sogar berechtigte, um wie viel mehr dummdreiste, Ansprüche auf Beachtung und Anerkennung auf sich beruhen, um dir das höhere Gut äusserer Ungeplacktheit und inneren Friedens zu bewahren!

Mahnworte einer Königin-Mutter.

XXXI 1 דברי מלך משל אשר יסרתו אמו

Ma-bb'rí, umá-bbar bíṭni,	2	מה ברי ומה בר בטני
Umä, berí nedáraj?		ומה בר נדרי
-L tittén l'naším cheläkha,	3	אל תתן לנשם חילך
D'rakhäkha l'móchot m'lákhin!		דרכיך למחת מלכן
Al lám'lakhím š'to jájin,	4	אל למלכם שתו יין
Ul'rózením: e šékhar;		ולרזנם אי שכר
Pen jíštä v'jíškach m'chúqqaq,	5	פן ישתה וישכח מחקק
Višánnä dín b'ne 'óni!		וישנה דן בני עני
Tenú šekhár leóbed,	6	תנו שכר לאבד
Vejájin l'máre náfeš!		ויין למרי נפש
Jištä vejíškach réšo,	7	ישתה וישכח רשו
Va''málo ló' jizkór 'od!		ועמלו לא יזכר עוד
P'tach píkha léalmána,	8	פתח פך לאלמ[נה]
Elé din kól bené ch'lof!		אל דן כל בני חלף
P'tach píkha úš'foṭ çädeq,	9	פתח פך [ו]שפט צדק
Vedín 'aní veébjon!		ודן עני ואבין

Lob der tüchtigen Hausfrau.

Ešt chájl mi jímçaänna?	10	אשת חיל מי ימצא[נה]
V'rachóq mipp'nínim míkhrah.		ורחק מפנים מכרה
Baṭách bah líbbi bá'lah;	11	בטח בה לב בעלה
V'šalál lo' jéchsar íttah.		ושלל לא יחסר [אתה]

XXXI 1. 1 + למאל (erst aus dem corrumpirten Text in 4 a hierher übertragener rmeintlicher Königsname, aber schon durch das Fehlen des Artikels vor מלך ge-:htet). Uebersetze: Worte (Lebensregeln) für einen König; ein Spruch, womit ihn ine Mutter unterwies. **1.3** משא. **4 a 2** + למאל אל למלכם (das erste Wort Dittographie, e man später für einen Königsnamen im Vocativ hielt und daher die beiden fol-nden danach wiederholte). **5 b 2** so A; M + כל. **8 a 3** wäre stumm ein höchst son-rbarer Ausdruck für den Hilflosen, dem man um so gewisser die Witwe substituiren ıss, als auch בני חלף die hinterlassenen oder verlassenen Waisen, nicht aber die ıhne des Dahinschwindens sind. **11 b 4** in demselben Sinne wie Gen. xxxix 6.

G'maláthu ṭób velô' ra',	12	גמלתה טב ולא רע
Bekhól jemé chajjäha;		כל ימי חייה
Dar'šá çemár ufištim,	13	דרשה צמר ופשתם
Vattá'aṣ b'chéfç kappäha.		ותעש בחפץ כפיה
Haj'tá ko'nijjat sócher,	14	היתה כאניות סחר
Mimmérchaq tábi' láchmah;		ממרחק תבא לחמה
Vattítten ṭäref l'bétah,	15	ותתן טרף לביתה
Vechóq lenâ'roläha.		וחק לנערתה
Zam'má ṣadä, tiqq'chéhu;	16	זממה שדה ותקחה
Mipp'rí khappäha n'ṭá' karm.		מפרי כפיה נטע כרם
Chag'rá be'óz motnäha,	17	חגרה בעז מתניה
Vatt'ámmeç z'rô'otäha.		ותאמץ זרעתה
Ṭa'má, ki ṭób p'ri sáchrah;	18	טעמה כי טב [פרי] סחרה
Lo' jikhbä bállajl nérah.		לא יכבה בליל נרה
Jadäha šill'cha b'khišor;	19	ידיה שלחה בכשר
V'khappäha táni'khu fálekh.		וכפיה תמכו פלך
Kappáh par'ṣá lä'áni;	20	כפה פרשה לעני
V'jadáh šill'chá laébjon.		וידה שלחה לאבין
Lo' tira' l'bétah miššalg;	21	לא תרא לביתה משלג
Ki khól betáh l'buš šánim.		כי כל ביתה לבש שנם
Marbáddim 'áṣetá lah;	22	מרבדם עשת לה
Šeš v'árgamán lebúšah.		שש וארגמן לבשה
Nodá' baš'árim bá'lah,	23	נודע בשערם בעלה
B'šibtó 'im ziq'ne áreç.		בשבתו עם זקני ארץ
Sadín 'aṣ'tá vattímkor;	24	סדן עשת ותמכר
Vach'gór nat'ná lakk'ná'ni.		וחגר נתנה לכנעני
'Oz véhadár lebúšah;	25	עז והדר לבשה
Vattiṣchaq l'jómi móchar.		ותשחק ליום מחר
Potécha fíha b'chókhma,	26	פתחה פה בחכמה
V'torát chasd 'ál lešónah;		ותורת חסד על לשנה
Çofíjja h'likhot bétah,	27	צפיה הלכת ביתה
Veláchm 'açlút lo' tókhel.		ולחם עצלת לא תאכל

---

15 a 1 vorher ותקם בעוד לילה. **16 a 3** M ותקחה. Uebersetze: ihn zu erwerben. **20 b 1** καρπὸν δέ; וידיה (der Plural unangemessen, da hier von Wohlthätigkeit die Rede ist). **25 b 3** אחרן. **26 a 2** jetzt am Anfange des Stichos. Dass תהלל als Participium aufzufassen ist, wird durch צפיה in 27 bestätigt. A hat in den meisten Textzeugen den ganzen 26. Vers vor 25, um פ nach dem Muster von Ps. x, Thr. II—IV. Nah. I 2—10 (und ursprünglich auch Ps. xxxiv) vor ע zu bringen; auf 27 folgt aber dann noch einmal 26a und der Anfang von 26b (während 26b zugleich in einem

Qam há'lah váj'haḷ'lüha,	28	קם בעלה ויהללה
Banäha váj'aśś'rúha:		בניה ויאשרה
Rabbót banót 'aṣú chajl;	29	רבת בנת עשו חיל
V'att 'álit 'ál kullána.		ואת עלת על כלן
Šaqr háchen v'hábl hajjófi;	30	שקר החן והבל היפי
-Ša jir'at Jáh tithállal.		אשה יראת י׳ תתהלל
T'nu lúh mipp'rí jadäha;	31	תנו לה מפרי ידיה
J'haḷ'lúha báśśe'árim!		יהללה בשערם

Zusatze der LXX nach III 16 vorkommt). Der Rest von 26b ward nämlich später weggelassen, um eine falsche Verbindung mit 28a herzustellen. Clemens Alex. hat 26 hinter 27, die apostol. Constitutionen sowohl dort, als auch an der masoretischen Stelle. Der Wortlaut, wie er sich hinter 27 findet, ist der ursprüngliche. In Said. folgen aufeinander 25a. 27ba. 25b. 26. 25a. 28.

28b jetzt nach סך im Parallelstichos, welches infolge dessen als Plural aufgefasst ward. **30b 3** so A; M + הוא. **31b 1** יהללה. **31b 2** M + מעשיה; A statt dessen + ὁ ἀνὴρ αὐτῆς = בעלה. Uebersetze: in den Thoren soll man sie preisen!

Nachzutragen:

II 12a 1 und **16a 1** ist להצילך beizubehalten (dieselbe Ellipse wie I 2; XIX 8). **S. 90, Z. 1 v. u.** חסיך. **VI 22a 1** ותורה (D. H. MÜLLER). **S. 198, Z. 15 v. u.** *Vejés.* **XXIII 35 c—d** tilge die Anmerkungen und emendire nach A מתי יהיה בקר אקץ ואוסף אבקש ניתני = πότε ὄρθρος ἔσται, ἵνα ἐλθὼν ζητήσω μεθ' ὧν συνελεύσομαι. Unter נועדי sind Mitglieder von Trinkgesellschaften zu verstehn, welche sich zu Picnics (قِبْلَة, ܩܒܠܐ = συμβολή, vgl. XXIII 20 in LXX, Jes. Sir. XVIII 33) verabreden. **XXV 20a** tilge die Note und lies mit A חמץ על חַבָּרָה נתר (Essig auf eine Wunde geträufelt) = ὥσπερ ὄξος ἔλκει ἀσύμφορον, οὕτως προσπεσόν; das aramaisirende נתר kann nicht Natron bedeuten, da dessen Aufbrausen bei Zuguss von Essig nur Zorn, aber nicht die hier gemeinte Empfindung symbolisiren kann. Wo in aller Welt braust denn ein Trauernder auf, wenn man ihn aufzuheitern sucht?

Der Anhang über Ecclesiasticus wird im nächsten Hefte erscheinen. Hier sei noch angekündigt, dass ich eine kritische Herstellung des Iobdialogs fast druckfertig habe. Das ursprüngliche Gedicht besteht durchgängig aus vierzeiligen (nur in der Rede Jahve's achtzeiligen) Strophen und hatte diese Reihenfolge: III 1—XXIV 4; XXIV 9. 25; XXV 1—3; XXVI 5—14; XXV 4—6; XXVI 1—2. 4; XXVII 2. 4—6. 11—12; XXVIII 1—14. 21. 20. 22—28; XXVII 7—10. 14—23; XXIX 1—XXX 2; XXX 8—XXXI 37; XXXVIII 1—2; XLI 2—3; XXXVIII 3—29; XXXVII 18; XXXVIII 30—XXXIX 30; XL 2. 8—14. 3—5: XLII 2. 3b—c. 5—6. Auch die Elihureden, sowie die Beschreibung des Nilpferdes und Krokodiles, sind tetrastichisch, dagegen die Einschaltungen in den Kapiteln 24 und 30 tristichisch.

Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections.

by

H. H. Dhruva, B. A., LL. B.

I.

This copper plate is in possession of Gosain Nârâyaṇa Bhârati Yaśovanta Bhârati at Pâṭaṇ (Aṇhilvâḍ). The grant is dated V. S. 1030 Bhâdrapada śudi 5, Monday. King Mûlarâja directs it to the Brahmans and other inhabitants of Pâladjvagrâma in the Gambhûtâ Vishaya. One plough of land is granted by it after bathing on the occasion of the last solar eclipse to Vachchakâchârya (वच्छकाचार्य). No further particulars about the donee or the land granted are given, as is done in other copper plates. The officers were Lekhaka Kela and Dûtaka Mahâsândhivigrahika Śri-Jaya. The grant seems to be written on one plate (?).

II.

There is another copper plate of king Mûlarâja dated V. S. 1051 Mâgha śudi 15, and issued from Aṇahilapâṭaka. While in the grant of 1030 he is simply called समस्तराजावलीसमलंकृतमहाराजाधिराजश्रीमूलराजः, he is here परमभट्टारकमहाराजाधिराजपरमेश्वरश्रीमूलराजदेवः. In Dr. Bühler's Grant, No. 1, of V. S. 1043 Mâgha vadi 15 Sunday, he is simply चौलुक्यान्ववो महाराजाधिराजश्रीमूलराजः. Hence the present grant testifies to a further advance made by the monarch. He addresses his orders to the Brahmans and other people in the village of Varaṇaka belonging to the Satyapura[1] Maṇḍala. There was a lunar

[1] This is the modern Sâchor, which now belongs to Marwâḍ. [G. B.]

eclipse at the above date.[1] And the grant is made to Śrî-Dîrghâchârya, son of Śrî-Durlabhâchârya, conversant with all the sciences and a mine of *Tapas* who had emigrated from Kanyakubja, and was presented with the village of Varaṇaka abovementioned. The boundaries of the village are given in the usual manner. The grant was written by Śrî-Kâñchana, a Kâyastha, perhaps the same that wrote the grant of V. S. 1043. Dûta is Mahattama *(Mehetâ)* Śrî-Śivarâja.

Thus these two grants give the further termini of the reign of the first Soḷamkî king of Gujarât. And the three together show the position of the monarch and the principal officers that held office under him. All the three grants were made on occasions of eclipses.

[1] This eclipse may be either that of Jan. 30, 994 or that of Jan. 19, 995. The former, No. 3399 of Oppolzer's Canon, fell on the Julian day 2084 146, and in Vikrama Saṁvat 1051 (current) Mâgha śudi 15 likewise fell on the Julian day 2084 146. The same remarks apply, if the year of the date is taken as expired. Both the eclipse and the full moon of Mâgha fell on the Julian day 2084 500. Both eclipses were visible in India [G. B.].

A further Note on the Mingai or Bower[1] MS.

By

G. Bühler.

Since I wrote my Note, *ante* p. 103 ff., on the important Sanskrit MS., obtained by Lieut. Bower from the subterraneous city of Mingai, two articles on the same subject by Dr. R. F. Rudolf Hörnle have appeared in the publications of the Bengal Asiatic Society. The first is contained in the *Proceedings* for April 1891, and the second in the *Journal*, Vol. LX, Part I, No. 2, 1891.[2] The two papers give a full and clear account of the contents of the volume, of the several kinds of handwriting which it shows, and of Dr. Hörnle's opinions regarding the age of the MS., which, as well as his transcript of fol. 3 on the Plate, published in Nov. 1890, very closely agree with my own. I think it due to Dr. Hörnle to say that I fully reciprocate the sentiments, expressed by him in the second article,[3] and to state how glad I have been to find, that our independent researches have led us to almost identical conclusions. I believe also that the readers of this Journal will be grateful, if I give to them a brief abstract of Dr. Hörnle's most valuable discoveries of new facts and of his able discussion of the age of the MS.

---

[1] Dr. Hörnle calls the MS. according to its discoverer, and I shall follow him in future, as I think that the Sanskritists ought to acknowledge their obligations to Lieut. Bower.

[2] Copies of both articles I owe to the kindness of Dr. Hörnle. The first was sent in return for a proof of my note. They came to hands one during, and the other after my return from, my vacation tour in September.

[3] *Jour. Beng. As. Soc.*, Vol. LX, Pl. I, p. 80.

The MS. consists, as Dr. HÖRNLE has found on a detailed examination, of five parts. The largest (A), which fills 31 fols, contains a medical Compendium in sixteen chapters, bearing according to Dr. HÖRNLE the title *Nâvanîtaka*. It is to this part that the fol. 9, partly transcribed in my former note, belongs. Dr. HÖRNLE has given in his first paper (*Proc.* p. 3 f.) the introductory verses, which enumerate the titles of the chapters, two prescriptions in four verses, a specimen from the fourth chapter, as well as the colophons of chapters 1—4 and 8 and the beginning of some others. It is now perfectly evident that the compilation was made entirely for practical purposes and that it is a kind of recipe-book. In the first verse occurs the most valuable statement that the author will write a work,

prâk praṇîtair maharshîṇâṁ yogamukhyaiḥ samanvitam |

"endowed with, i. e. setting forth, the best prescriptions, formerly taught by the great sages". It is in keeping with this statement that the book receives in the colophon of the eighth chapter the epithet *nânâchâryamata* "embodying the opinions of various teachers". And we may now look to this portion of the Bower MS. for help in the difficult question as to the age of the medical Saṁhitâs. I must add that Professor VON ROTH in some remarks, which he kindly sent me on my first note, gave it as his opinion, that, if the MS. was really as ancient, as I thought, it would be necessary to push back the dates of the medical Saṁhitâs, because the prescriptions, transcribed by me, agreed in a remarkable manner with those of Charaka and other ancient authors. Professor VON ROTH's statement of fact confirms my remark, *ante* p. 109, note 4, which quotes the Ashṭâṅgahṛidaya, and his further suggestion is well worthy of careful consideration. The colophons, deciphered by Dr. HÖRNLE, unfortunately do not name the author of the treatise. It, therefore, cannot be decided, who he was. The same remark applies to the question, to which creed he belonged. For the Maṅgala or salutation, which is *namas tathâgatebhyaḥ* 'Glory to the Buddhas!' proves, as Dr. HÖRNLE pertinently remarks (*Proc.* p. 2, note), strictly nothing but that the copyist

of the MS. was a Buddhist, because "the form of salutation varies according to the creed of the writer of a MS." Everybody who is conversant with MSS. will endorse the correctness of this assertion. With respect to the title *Nâvanîtaka*, which occurs in the second line[1] of the first verse:—

vakshyeham siddhasaṁkarshaṁ nâmnâ vai nâvanîtakam ||

I would point out that it may be explained by the occurrence of the simile of "the churning of the Śâstras". With this, it is easily intelligible how a work, produced by making extracts from those of earlier writers, might be called "something resembling fresh butter", or, as we should say, "the cream". And it is interesting to note that the simple word *navanîta* is still used occasionally in the same sense by vernacular authors from the Dekhan. Paraśurâm Pant Goḍboḷe, who compiled a book of selections from Marâṭhî poets for the Bombay Educational Department (5th edition, Bombay 1864) calls it *Navanîta athavâ Marâṭhî kavitâṁche veche* "The Cream or Selections from Marâṭhî poetry". Further, Professor KUHN has kindly pointed out to me the title of a Vedânta poem in Tamil[2] which is called *Kaivalyanavanîta* "the Cream of the Kaivalya-doctrine". Possibly, however, the line given above may have to be translated,

"I will propound the anthology, called Siddhasaṁkarsha, i. e. extracts of established maxims," and *nâvanîtaka* may have to be taken as an appellative.

The second part (B), fols 5, contains detached Ślokas to which very curious technical names like *śâpaṭa, mâlî, bahula* etc. and numbers, expressed by letter-figures, are attached. The numbers, affixed to each class, are varied by a kind of permutation. Thus among the *śâpaṭas*, the first is marked 443, the second 434 and the third 344. Dr. HÖRNLE says that these Ślokas give proverbial sayings, and the specimens which he has transcribed and translated (*Proc.* p. 6—7) certainly may be interpreted in this way. But, as the Maṅ-

[1] The first has been given above.

[2] Edited in Ch. GRAUL's *Bibliotheca Tamulica*, vol. II, Leipzig and London 1855.

gala of this section contains chiefly invocations of deities, belonging to Śaivism, e. g. Nandi, Rudra (twice) Îśvara, Śiva and Shashṭhî, I think it not impossible that the verses may be in reality Tântrik. The Tântra religion, as is well known, has been mixed with Buddhism in rather early times.

The third part (C), four fols, "contains the story of how a charm against snake-bite was given by Buddha to Ânanda, while he was staying in Jetavana". It is to this portion that the first specimen belongs, which has been transcribed and translated *ante* p. 106—108. Dr. HÖRNLE's transcript (*Proc.* p. 7 f.) agrees, as already mentioned, with mine except with respect to the quantities of a few vowels, further in the beginning of l. 2, where he omits *kta* before *me*, and in line 5, where he correctly omits the *me* before *saṁhârakena*, which I have put in by mistake. His translation on the other hand differs not inconsiderably in the beginning. Dr. MORRIS, Academy of August 29, 1891, p. 179, has also offered some objections to my interpretation of the first lines. Finally, Dr. STEIN has given, below p. 343, some new information regarding the geographical question, connected with the first verse.

Before saying any more on the subject I should like to see the text of the whole section.

The fourth part (D), six fols, which (*Jour. loc. cit.*, p. 80) "is preserved in a rather unsatisfactory condition, appears to contain a similar collection of proverbial sayings as the second portion, B". The fifth portion (E), five fols, contains the commencement of another medical treatise, and is probably a fragment of a larger work. In addition there appear to be some detached leaves, quite unconnected with one another and with those of the larger portions.

As regards the writing, Dr. HÖRNLE (*Jour. loc. cit.*, p. 80—81) distinguishes three different styles, (1) that of A and E, (2) that of B, a fine ornamental writing and (3) the archaic looking hand of C and D. He adds, however, that there is a difference between the letters in C and D, those of D being written in a more hurried and slovenly manner. Both are, however probably due to the same scribe, as they

differ "more in the manner than in the character". The published specimens on Plates I and III *(sic)*, attached to the *Proceedings* of April 1891, will allow the student to judge already now for himself of the correctness of most of these statements. Proofs of two other plates, which Dr. Hörnle has kindly sent to me of late, permit me to say that his descriptions and divisions appear to me quite correct.

Dr. Hörnle's discussion of the age of the MS. (*Jour. l. c.*, p. 81—92) is most able and his arguments for assigning it, at the latest, to the fifth century are of great weight. He first proves that all the three varieties of handwriting show the characteristics of the Western variety of the Northern class of alphabets, the test letters being respectively the forms of *ma* and *sha*. For the Southern alphabets have the looped *ma*, which looks like the figure 8, and the Northern ones the nearly square, slightly indented so-called Gupta *ma*. Again, the Western variety of the Northern alphabets has a *sha*, looking like a Roman *U* with a crossbar through the middle, while its Eastern branch has a *sa* with a loop instead of a hook on the left, the real dental *sa* being exactly alike. In both respects the Bower MS. sides with the North-Western alphabet, and it is, therefore, evident that the variations which the latter underwent in course of time, can alone be used to determine its age.

For this purpose the letter *ya* is most important, which in the parts B, C and D has throughout the ancient tripartite form, and in A and E partly this and partly the bipartite modern form as well as a transitional one with a loop (see also *ante* p. 104). The modern bipartite form of *ya* is a characteristic of the Śâradâ alphabet, still current in Kashmir and the adjacent Hill-states, which alphabet itself is a development of the older North-Western or Gupta alphabet. The oldest document in Śâradâ characters is the Horiuzi palm leaf MS., which according to the Appendix to *Anecdota Oxoniensia*, Vol. I, Pt. III, cannot date later than the first half of the sixth century A. D. This MS. shows throughout the modern bipartite *ya*. From the facts regarding the shape of the *ya* in the Bower MS., already stated, it follows that this MS. is not written in the Śâradâ alphabet, but, as

it in other respects agrees with the Śâradâ characters, in the more ancient Gupta alphabet. The locality, where it was written must be the extreme North-West of India, but this must have happened at a period antecedent to the elaboration of the Śâradâ form of the North-Western alphabet.

When this event took place, may be shown with the help of the older inscriptions. But, before turning to the latter it must be premised that the development of cursive forms in manuscript writing invariably precedes their introduction into the more conservative epigraphic documents on stone and copper, and that the North-Western alphabet was the first in India, which discarded the use of the ancient tripartite form of *ya*. The second proposition is established by the fact that the tripartite form survived at least in the epigraphic documents of Nepâl, which show the North-Eastern characters, until the ninth century, and in the South-Indian alphabets until the twelfth century. Hence it appears that "the invention, so to speak, of the cursive form of *ya* took place in the North-West of India, some where with in the area in which the North-Western alphabet was current".

As regards the inscriptions, their examination proves that no dated or datable inscription of North-India, written in the North-Western alphabet after 600 A. D., shows any use of the old tripartite *ya*. The Lakka Mandal Praśasti of about 600 A. D., the Madhuban grant of Harsha of 631 A. D.,[1] the Aphsaḍ and Shâhpur inscription of Âdityasena of about 672 A. D.,[2] the Deo Bârnâk inscription of Jîvita Gupta of about 725, and the Sârnâth inscription of Prakaṭâditya from the seventh century A. D., show only the cursive bipartite form. The Nepalese inscriptions, written in North-Western characters, such as those of 688, 748, 750, 751 and 758 A. D., likewise show exclusively the use of the cursive *ya*. The Bodh Gayâ inscription of Mahânâman of 588 A. D., likewise discards the use of the tripartite *ya*, and substitutes the intermediate looped form. The

[1] For the first two inscriptions, see *Epigraphia Indica*, Vol. I.

[2] For this and the next two inscriptions, see Mr. FLEET's, Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

result, obtained from the inscriptions, is further confirmed by the Tibetan tradition regarding the introduction of the North-Western alphabet into Tibet. This is said to have taken place, after the sage Samboṭa, who resided in Magadha from A. D. 630—650, returned to his native country. The so-called Wartu alphabet, which he brought back, shows the cursive form of *ya*. The above result is also confirmed by the fact that the Horiuzi palm leaf MS., which belongs to the sixth century, has only the bipartite cursive form, and that the next oldest MSS., Cambridge Nos. 1049 and 1702, which are dated Saṁ 252, have it likewise. Their date may probably referred, not as has been thought hitherto, to the Harsha but to the Gupta era. The conclusion to be drawn from these facts is that "the Bower MS. cannot have been written later than 600 A. D., or even than the middle of the sixth century".

But there are indications in the Bower MS. which, together with an examination of the use of the cursive and transitional forms of *ya* in the Gupta inscriptions, make it possible to fix its date somewhat more accurately. The cursive bipartite form of *ya* occurs once in the syllable *yo* in Vishṇuvardhana's Bijayagaḍh[1] inscription of A. D. 371 and several times in Hastin's Majhgawan grant of A. D. 510 in the syllables *yo* and *ye*. The transitional looped form is more frequent. It occurs in Skandagupta's grant A. D. 465, in Jayanâtha's Karitalai grant of A. D. 493, in Jayanâtha's Khoh grant of A. D. 496, and in five later inscriptions of the Gupta period. In all these inscriptions the transitional form is likewise used only in the syllables *yo* and *ye*. And while in these syllables the transitional form occurs occasionally, but not regularly, the tripartite form is found regularly in all other syllables.

From these facts it appears that the period of transition for the letter *ya* in inscriptions extends from about 370 to 540 A. D., or, if the single case in the Bijayagaḍh inscription is omitted, from 470 to 540 A. D. Bearing in mind the general proposition that the epigra-

[1] For this and the following inscriptions see Mr. Fleet's Vol. III of the *Corpus Inscr. Ind.*

phic alphabets are more conservative than those used for literary purposes and that modifications of letters appear in the former only after they have been well established in the latter, the period of transition for the *ya* in manuscripts must have begun and terminated earlier, perhaps by 50 or even by 100 years. The practical rules regarding the determination of the age of MSS., which may be deduced from these facts, are:

(1) that a MS., showing the exclusive use of the modern bipartite form of *ya* must date from after 550 A. D. or perhaps 500 A. D.;

(2) that a MS., showing the more or less exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 550 or 500 A. D.;

(3) that a MS., showing the exclusive use of the old tripartite form of *ya* must date from before 450 A. D.

And the correctness of the first rule is proved by the Horiuzi MS., which, as shown by the tradition regarding its history, must date, at the latest, between 520—577 A. D. If the facts connected with the three forms of *ya*, which appear in the main portions, A and E of the Bower MS. are examined in detail, it appears:[1]

(1) that the old tripartite form is used *always* in the syllables, *ya, yâ, yi, yî, yu* and *yû;*

(2) that in the syllables *ye, yai, yo* and *yau* the tripartite form is used 84 times, the looped transitional form 233 times and the modern bipartite form 16 times.

This result of the examination of the Bower MS. fully agrees with the previous one of the Gupta inscriptions except in the one point that the former shows a much more frequent use of the cursive forms than the latter. This is, however, no reason for placing the MS. later than the inscriptions, because, as already pointed out, the use of cursive forms in MSS. always precedes their introduction into epigraphic documents. The Bower MS. must be placed in the transitional period for the letter *ya*, i. e. between 400—500 A. D. And the main portion may be assigned to the end of that period,

---

[1] *Journal, l. c.*, p. 95.

say about 475 A. D., while the parts C and D may be placed in its beginning about 425 or even earlier.

This is merely a meagre abstract of Dr. HÖRNLE's able and elaborate argumentation, which I recommend to all Indian epigraphists for most careful study. It seems to me by for the most important contribution to Indian palaeography, which has appeared of late, and I trust, that I have done justice to its author and have succeeded in putting forward all the essential points. As regards my own views regarding Dr. HÖRNLE's final result, I can say that I do not believe that his assertions regarding the lower limit for the Bower MS. will have to be modified. I fully agree with him that no part of the MS. can have been written later than 500 A. D. With respect to the remoter limit, I do not feel equally certain. It seems to me not improbable that detailed investigations regarding the use of some other test letters, especially *sa* (which Dr. HÖRNLE very properly recommends) and new finds of inscriptions, dating between 180—350 A. D. will compel us to push it further back. Thanks to Mr. FLEET's important volume on the inscriptions of the Guptas, we have abundant materials for the palaeography of the period from about 350—500. The new Mathurâ inscriptions in the *Epigraphia Indica*, taken together with Sir A. CUNNINGHAM's earlier publications in the *Arch. Surv. Rep.*, Vols III and XX, throw a great deal of light on the period from about 150 B. C. to 180 A. D. But, there is a nasty gap of about 170 years, for which, if the generally prevalent views regarding the age of the Kushanas are correct, we possess hardly any epigraphic documents from Northern and Central India. Until this gap is filled up, I shall feel misgivings regarding all definite theories on the earlier history of the Indian alphabets and of their single letters.

December 6, 1891.

Julius Euting's Sinaïtische Inschriften.

Von

J. Karabacek.

Es ist nicht meine Absicht das vorliegende, mit Unterstützung der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften herausgegebene Werk[1] auf seinen inschriftlichen Gehalt und Werth zu prüfen. Jede Gabe, welche Euting's Namen trägt, wird von vornherein willkommen geheissen. So wurde es ja seit vielen Jahren gehalten, indem seine epigraphischen und kalligraphischen Publicationen stets mit Ja und Amen begrüsst wurden; es bildete sich hieraus gewissermassen ein Gewohnheitsrecht für den unerschrockenen Forscher, dessen liebenswürdig-einnehmender Persönlichkeit alle Sympathien zufliegen. Aber *sunt certi denique fines*, wie Horaz sagt. Dies wird mein Freund Dr. Euting mir zu bemerken gestatten, angesichts zweier Spässe, welche er in das vorliegende Werk aufgenommen hat.

Zum Schlusse der Einleitung, S. XII, schreibt er: ‚Was ich bei der vorliegenden Veröffentlichung am meisten beklage, ist der Umstand, dass es mir nicht gelungen ist, meinen Freund Prof. Dr. Karabacek in Wien zur Stiftung einer Columne ältester arabischer Schriftformen aus den Papyrussen *(sic!)* der Sammlungen des Erzherzogs Rainer zu vermögen; meine Uebersicht der Schriftformen hätte dadurch nicht nur eine Zierde, sondern überhaupt einen ganz anderen Werth bekommen.' Dementsprechend trägt auf der Schrift-

[1] Berlin 1891. Mit 40 autographirten Tafeln und 92 Seiten Text, 4°.

tafel 39 eine leere Columne an der Spitze die dreizeilige Ueberschrift: ‚Neshkî, Pap. Erzh. Rainer, nach KARABACEK.'

Es ist natürlich Geschmackssache, in der Reihe von zehn Schriftcolumnen mit einer leeren, gleichviel aus welcher Absicht, zu prunken; die Nothwendigkeit leuchtet nicht ein. Denn, wenn es dem Verf. um die ‚ältesten arabischen Schriftformen' zu thun war, konnte er fremder Beihülfe entrathen und seine, für die erwarteten Verbindungsglieder reservirte Columne mit solchen ‚ältesten' Schriftformen ausfüllen. Dazu wäre allerdings aber die Kenntniss des bereits veröffentlichten Schriftenmaterials erforderlich gewesen. Doch davon später. Auch die Schlussworte der Einleitung hängen zweifellos mit einer gewissen Geschmacksrichtung zusammen. Ich will diese nicht näher definiren, denn mir scheint die Frage der Berechtigung wichtiger zu sein.

In Folge eines meinerseits mündlich gegebenen Versprechens ersuchte mich EUTING mittelst Schreibens vom 2. Nov. 1889 und Postkarten vom 18. u. 25. Nov. desselb. Jahres für seine semitische Schrifttafel um den ‚Auszug' gewisser ältester arabischer Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer. Meine Bereitwilligkeit zu dieser Arbeit dürfte ich in Beantwortung der Zuschriften wohl auch brieflich ausgedrückt haben. Thatsächlich wurde die Arbeit von mir begonnen. Leider musste ich sie im Drange von Geschäften, deren Erledigung mir wichtiger und dringender erscheinen musste, liegen lassen. Aus gleicher Ursache geriethen ja auch die eigenen Publicationen und die der *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer* ins Stocken. Auch durfte ich annehmen, dass es mit EUTING's semitischer Schrifttafel keine allzugrosse Eile habe, denn nachdem er in der citirten Postkarte vom 18. Nov. 1889 schrieb: ‚Ende dieser Woche bin ich genöthigt, meine Schrifttafel abzuschliessen', erhielt ich von ihm ein Jahr später einen vom 20. October 1890 datirten Brief, worin er mich kurz an mein ‚altes' Versprechen erinnerte. Inzwischen und darnach handelte es sich aber für mich um die bauliche und künstlerische Umgestaltung der Räumlichkeiten der Papyrus-Sammlung, sowie um die Anordnung einer

Ausstellung von nahezu 1500 Urkunden zur öffentlichen Besichtigung, wovon die Auswahl, Lesung und Beschreibung von 900 arabischen Documenten aus acht Jahrhunderten mir zufiel. Davon hatte EUTING vielleicht keine Kenntniss; er hätte aber wohl, behufs Einholung der Erfüllung meines Versprechens, ohne Scheu bis zum 18. August 1891, von welchem Tage die Vollendung seiner Schrifttafel mit der leeren Columne datirt ist, noch gar manche Mahnschreiben an mich ergehen lassen können — wenn nicht jene ‚Einleitung' schon vom März 1891 datirt gewesen wäre! Jedenfalls hatte EUTING keinen Grund zu schreiben, dass es ihm nicht gelungen sei, mich zur Stiftung jener Columne zu vermögen. Ich muss daher constatiren, dass mein hochverehrter Freund, der doch an zahlreichen, in dem vorliegenden Werke von ihm veröffentlichten nabatäischen Inschriften, die dieselben fast ganz ausfüllende Formel זכיר – בטב Μνησθῇ — ἐν ἀγαθῷ stets richtig mit ‚Gedacht werde (des N. N.) in Gutem!' übersetzte, dieselbe dennoch einmal missverstanden und in der Einleitung einer falschen Lesart sich schuldig gemacht hat.

Eine gute Seite hat indess, wohl wider Erwarten des Verfassers, die Sache doch für mich gehabt. Das früher erwähnte Gewohnheitsrecht abrogirend, liess ich mich die Mühe nicht verdriessen, Text und Tafeln einer kritischen Durchsicht zu unterziehen. Die gewonnenen Resultate erlaube ich mir, soferne sie innerhalb meines Arbeitsgebietes liegen, im Folgenden darzubieten.

In der mehrfach erwähnten Einleitung erörtert EUTING unter Anderem auch die Frage nach den Urhebern der Felsinschriften der Sinaïhalbinsel. Ohne auf die verschiedenen, seit Kosmas Indikopleustes[1] hierüber gangbaren Meinungen näher einzugehen, wende ich mich zur neuesten, von EUTING aufgestellten Hypothese, nach welcher jene Urheber eine Classe von Menschen waren, die zufolge ihres Bildungsganges oder Berufes geläufig schreiben konnten und ‚die eine Veranlassung hatten, alle Theile des Gebirges, auch die verzweifeltsten Sackgassen desselben aufzusuchen'. Es waren dies

[1] S. BURCKHARDT's *Reisen* II, 1071 f.

nach seiner Meinung Kaufleute, Karawanenschreiber u. dgl., die mi ihren ruhe- und futterbedürftigen Kameelen auf eine sorglose Vacan sich dahin begeben haben.[1] Wer im Spätsommer 1889 auf dem VII Internationalen Orientalisten-Congresse zu Christiania den Verfasse diese Hypothese mündlich vertreten zu hören die Gelegenheit hatt bei dem werden die mit der Treffsicherheit dieses kühnen Reisende vorgebrachten Erfahrungsgründe nicht ohne Eindruck geblieben sein Dasselbe gilt auch von den Worten in der Einleitung. Dass abe der Beweis für die Urheberschaft in einigen der von ihm veröffent lichten Inschriften gelegen sei, hat EUTING nicht erkannt. Es sind die die Nummern 99, 333, 522, 577 und 581. Drei davon sind arabisch zwei nabatäisch; die ersteren blieben ganz und gar unentziffert die letzteren wurden irrig interpretirt. Ich beginne zunächst mit der längsten arabischen Text, Tafel 32, Nr. 581, welchen ich folgender massen lese:

يا ربّ ارحم عبيدك الحاكَايَيْن	1. O Herr! erbarme dich deiner Die ner, der beiden Erzähler
علىّ والياس ابْنَى عبّاس	2. 'Alî und Iljâs, der beiden Söhn des 'Abbâs
وحكم بن عمّار	3. und des Hakam, Sohnes des 'Am mâr.
يا رَبّ ارحم عبيدك الحكاة	4. O Herr! erbarme dich deiner Die ner, der Erzähler
غنم واسحٰق ابْنَى حكم	5. Ghanam und Ishâḳ, der beide Söhne des Hakam,
بن عمّار وارحم يا ربّ وَالِدَ	6. Sohnes des 'Ammâr, und erbarm dich, o Herr! ihrer
يْهما وما وَلَدَا وجميع اهل	7. Eltern und derer, welche sie Beid gezeugt haben und sämmtlicher
الحاضرين والسمّاعين [و]السيّدة امّ	8. Anwesenden und Zuhörer, sowi der Herrin Mutter

[1] PALMER, *Schauplatz* etc., p. 148 äussert sich hierüber: ‚So finden wir eb sowohl sinaïtische als griechische Inschriften nicht nur an den bedeutendsten Ve kehrswegen, sondern überall wo Schatten, Wasser oder Weideland die Mensch zusammenführte.'

9. des Maula Nafi' (?) und der Gesammtheit der Muslimen,

10. o Herr der Welten!

Sachlich ist zu bemerken, dass diese Inschrift in der *Description de l'Égypte*, Pl. 57 unter Nr. 73 und Nr. 56 in zwei Theile getrennt, abgebildet ist, welch' letzteren Umstand EUTING S. 75 übersehen hat. Der erste Theil Nr. 56, hier nach EUTING Z. 1—3, gibt einen sachgemässen Abschnitt. Im Zusammenhange mit dem Folgenden betrachtet, ist die Vermuthung berechtigt, dass beide Inschriftentheile nicht gleichzeitig, sondern in verschiedenen Jahren entstanden sind, für welches Vorkommniss EUTING S. XII Beispiele an nabatäischen Inschriften beibringt. Die Copie in der *Descr. de l'Égypte* ist wohl nicht so kalligraphisch, wie die EUTING'sche, aber an manchen Stellen vollkommener und klarer. Ohne die erstere, wäre jeder Entzifferungsversuch an Z. 7—9 der EUTING'schen Abschrift gescheitert. Man muss beide Copien einander gegenüber halten, um zu sehen, wie sich EUTING verschrieben hat. Auch fehlen in der EUTING'schen Copie, Zeile 3, 5, 9 die Copula و und Zeile 7 das Elif in اهل. Es ist freilich an und für sich eine bewundernswerthe Leistung, am 23. März von Kairo aus die Reise nach der Sinaïhalbinsel anzutreten, um dort in den Winkeln zerklüfteter Gebirgsthäler ‚ohne Stifletten' herumzuklettern, dabei 700 Inschriften abzuschreiben und mit dieser Beute schon am 9. April desselben Jahres heimzukehren. Ob aber derlei im Fluge gewonnenen ‚Abschriften' anderen, vielleicht minder rasch arbeitenden Copirverfahren puncto Verlässlichkeit vorzuziehen seien, das ist eine andere Frage.

Bezüglich meiner Lesung wäre kurz Folgendes zu bemerken. Die Formel ارحم ist aus den arabischen Grabinschriften sattsam bekannt, s. M. LANCI, *Trattato delle sepolcrali iscrizioni*, Tav. IV, V, VI a, VII etc. Selbstverständlich ist es, dass das n. pr. عبّاس Z. 2 ebensogut auch عيّاش u. a. gelesen werden könnte; ferner, dass عمّار Z. 3 trotzdem es da wie عفاب aussieht, doch wohl kaum anders zu deuten sein dürfte, vgl. Z. 6. — Wunschformeln in Verbindung mit والديهما und جميع المسلمين sind inschriftlich bezeugt, s. NIEBUHR, *Beschr. von*

Arabien, Tab. IX, d—e: السيّدة — J. 540 H. ولجميع المسلمين ولوالديهما Z. 8 ist appellativisch, nicht als Nom. pr. zu fassen. Statt نفيع Z. 9 könnte, da die Stelle zerstört ist, auch سبيع, شفيع, رافع gelesen werden; das folgende المولى sieht in der französischen Copie eher wie الحمول ‚der Träger' aus. Wegen der Schlussformel siehe LASCI, *l. c.*, Tav. XII u. a. a. O.

Ueber das Alter dieser Inschrift hüllt sich EUTING ebenfalls in Schweigen. Hierüber abzuurtheilen fällt umso schwerer, als der Verfasser, S. VIII der Einleitung, von seinen Abschriften selber sagt, dass sie ‚wohl ziemlich genau die Form der einzelnen Buchstaben wiedergeben'. Für die epigraphische Beurtheilung einer Inschrift, in die ja vor Allem die Zeitbestimmung einzubeziehen ist, wird eine blos ziemlich genaue Wiedergabe der Buchstabenformen stets als ein nur mangelhafter Behelf gelten können. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich trotzdem die Meinung ausspreche, dass gewisse Buchstabenformen, z. B. das charakteristische dreieckige *Mîm*, die Inschrift in das IV. Jahrhundert d. H. (= 10. Jahrhdt. n. Chr.) verweisen. Eine Datirung aus dem Jahre 264 d. H. (= 877/8 n. Chr.) erkenne ich noch an der Copie der sinaïtischen Felsinschrift in der *Descr. de l'Égypte*, Pl. 57, Nr. 49.

Tafel 32, Nr. 577 ist zu lesen:

يا ربّ ارحم عبد[ك] الحاكى اصطفنس بن بولس

‚O Herr! erbarme dich deines Dieners, des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Also ein christlicher Geschichtenerzähler. Wenn der Ausfall des ك in عبد nicht angenommen wird, lautet die Inschrift:

‚O Herr! erbarme dich des Dieners des Erzählers Stefanos, Sohnes des Paulos.'

Ich entscheide mich für die erstere Lesung auf Grund der Copie bei LEPSIUS, Bl. 19, Nr. 123. Στέφανος, arab. اصطفنس oder اصطفن in den Papyrus Erzherzog Rainer; ebendort auch بولس Παῦλος oder بوله, kopt. ⲡⲁⲩⲗⲁ. Beide Namen ungemein häufig. Ein

ΣΤΕΦΑΝΟΣ kommt in Nr. 56, ein ΠΑΥΛΟΣ in Nr. 508 vor, und zwar letzterer, sowie unser Stephanos, Sohn des Paulos Nr. 577 an den Felswänden des Wâdi Mukátteb, vielleicht also Vater und Sohn.

Tafel 18, Nr. 333. Von EUTING, S. 44 wegen des davorstehenden Kreuzes kurz so beschrieben: ‚arabisch (-christlich?)'. Ich lese:

† يا ربّ ارحم منا المُكالم

‚† O Herr, erbarme dich des Unterhalters Mina.'

Die von EUTING daneben copirte, jedenfalls aber daneben veröffentlichte Inschrift Nr. 334 bietet den alleinstehenden Namen MINA in lateinischer Schreibung für † MHNA (s. LEPSIUS, Bl. 18, Nr. 107 und Bl. 20, Nr. 148), von kopt. ⲙⲏⲛⲁ, Μηνᾶς, arab. مينا, seltener مينه (*Mitth. aus der Samml. d. Papyrus Erzh. Rainer,* II/III, p. 171) und منا oder منى aus den falschen Schreibungen متا und متى arabischer Historiker. Vielleicht ist hier ein Buchstabe, in der Inschrift ein Zacken ausgefallen. Offenbar ein und derselbe Mann.

In dieselbe Reihe gehört endlich die Inschrift bei LEPSIUS, Bl. 20, Nr. 155, welche, soweit sie lesbar erhalten ist, folgenden Text bietet:

يا] ربّ اغفر وارحم لعبيدك	1. O Herr! Verzeih' und sei barmherzig deinen Dienern
الحكاة سعيد بن عثمن وخلف	2. den Erzählern Sa'îd, Sohne des 'Osmân und Chalaf
ونصر ابْنَى سعيد بن عثمن بن /////	3. und Nasr, den beiden Söhnen des Sa'îd, Sohnes des 'Osmân, Sohnes des /////

Nachdem das Vorkommen des Titels الحاكى, plur. الحكاة ‚Erzähler von Geschichten, Märchen, Anekdoten etc.' und dadurch das verwandte المكالم, wie ich glaube, genügend festgestellt ist, wird sich nun auf einfache Weise auch die Lesung des zweifelhaften Wortes der beiden nabatäischen Inschriften 99 und 522 ergeben.

In ersterer liest EUTING S. 17, Z. 1:

למרכרו ואלו *dem Registranten (?) Wâ'ilu*

Dass מדכרו mit ל als Präposition die vorausgestellte Apposition zu Wâ'ilu ist und appellativische Bedeutung hat, ist ebenso wenig zu bezweifeln, als dass in Folge des ו ein Arabismus vorliegt; nur kann nicht مُذَكِّر gelesen, noch weniger aber so gedeutet werden, wie EUTING vermuthet: der Registerführer bei einer Handelskarawane hat wohl niemals so geheissen. Es ist vielmehr n. ag. III مُذَاكِر ‚Recitirer, Erzähler von Geschichten, Anekdoten' (DOZY, *Suppl.* I, 487; مُذَاكَرَة el-'Iḳd, III, ١٣٨) zu lesen, also:

למדכרו ואלו *dem Erzähler Wâ'ilu.*

Damit ist auch die Inschrift Nr. 522 erledigt.

Die Thatsache des wiederholten Vorkommens von ‚Erzählern' in unseren Inschriften, bringt Licht und Aufklärung in die Frage ihrer Entstehung. Es können in der That, wie EUTING vermuthet, Karawanen-Angehörige die Urheber gewesen sein, unter denen bekanntermassen eben die Rhapsoden, Erzähler und Recitatoren niemals fehlten. Vielleicht aber haben wir mit gewisser Einschränkung der EUTING'schen Hypothese als Urheber dieser Inschriften hie und da auch die Beduinen der Sinaï-Halbinsel anzusehen, welche ihre Sommerzeltlager in den triftenreichen, wasserspendenden Gebirgsthälern aufschlugen, allwo sich bestimmte, den einzelnen Stämmen zugehörige Weideplätze befanden (PALMER, *Schauplatz* u. s. w., p. 62), die jedoch, wenn aus Armuth zeltlos, einfach die Felsenklüfte aufzusuchen pflegten, um darin gegen Hitze und Regen Schutz zu finden (NIEBUHR, *Reisebeschr.* I, 233). Jedes ihrer Lager bildete eine kleine Gemeinde, ‚in welcher (um mit HARIRI-RÜCKERT, 1875, p. 213 zu sprechen) als Ehrenlichter, strahlten Redner und Dichter'. Dass da der ‚Erzähler von Profession' auch nicht fehlen durfte, ist gewiss: es war dies eben der الحاكى unserer Inschriften, welchen die syrischen Beduinen dialectisch الحكوتى nennen (*ZDMG.*, XXII, 112). Damit stimmt überraschend, was wir von den diese Inschriften zuweilen begleitenden Thiersculpturen zu sehen bekommen haben. Der vortreffliche BURKHARDT (*Reisen* II, 824) schreibt darüber: ‚Man findet blos Thiere dargestellt, welche in diesen Bergen einheimisch sind,

z. B. Kameele, wilde und zahme Ziegen und Gazellen, besonders aber die beiden ersten, und ich hatte Gelegenheit, im Laufe meiner Reise zu bemerken, dass die jetzigen Beduinen am Sinaï die Gewohnheit haben, die Figuren von Ziegen auf Felsen und Grotten einzugraben.'

Wie eingangs bemerkt, beabsichtige ich nicht, hier auf die dargebotenen Inschriftentexte des Nähern einzugehen, obwohl es mich zweifellos dünkt, dass die Lesungen, beziehungsweise die Feststellung der zahlreichen Eigennamen an gar manchen Stellen einer Ueberprüfung bedürfen. Dies gilt nicht allein von der nabatäischen, sondern auch von der griechischen inschriftlichen Ueberlieferung derselben. Um nur ein paar Beispiele herauszugreifen, muss die Gleichstellung von AMEOC † (Nr. 342) mit עמיו *'Umajju* Bedenken erregen. Eher dürfte man dabei an das kopt. n. pr. ⲁⲙⲉ denken.[1] Kopten kamen eben von Aegypten aus — gleich wie Dr. EUTING — in die sinaïtische Halbinsel, sowohl einzeln, als zu hunderten in Pilgerkarawanen (BURKHARDT, *l. c.* II, 888), um die geheiligten Stätten zu besuchen, an welchen ja auch der wunderthätige ägyptische Mönch Onuphrios gewirkt hat und als Heiliger verehrt wurde (BURKHARDT II, 905). Schon früher begegneten wir dem Kopten MINA. Ein Kopte war natürlich auch der in Nr. 59 genannte ONΔΦP[I]OΣ, Onuphrios, arab. ونافر (*Mitth. Papyrus Erzh. Rainer,* II/III, 164), sodann ABABIC (Nr. 57), mag er nun (nach arabischer Schreibung) ABA BIC[οιος] = ابا بشاى oder ABA BIC[A] = ⲁⲃⲁ ⲃⲏⲥⲁ, Ἀββα Βησᾶς oder sonst wie geheissen haben. Beide Namen sind ungemein häufig.

Der in Nr. 253 erwähnte Araber

XAAIOCZEΔOY

welchen EUTING Χάλιος Ζέδου deutet, dürfte sich meines Erachtens weniger befremdend als

XAAI[Δ]OC ZEΔOY

---

[1] Auch das im letzten Buchstaben zerstörte MOYH// (Nr. 337) lässt kopt. ⲙⲟⲩⲥⲉ, Μούη, arab. موية (*Mitth. Pap. Erzh. Rainer,* II/III, 174, Anm. 2) vermuthen. Ein gemeiner Name.

zu erkennen geben. Einen خالد بن زيد erwähnt zufälligerweise die Geschichte. Dieser Mann, ein Anṣarî, machte in der Stiftungsepoche des Islâm die Schlacht von Badr mit. Er war im Jahre 40 H. Statthalter des 'Alî in Medîna, von wo er vor einem anrückenden Heere des Mu'âwijja nach el-Kûfa zu 'Alî entfloh. Er starb im J. 52 H. (Ibn el-Athîr, XIII, s. v.). — Auch gegen die Gleichstellung von ΑΛCOPΕΟC (Nr. 328) mit شُرَيْح möchte ich Einsprache erheben. Was für Σορεος Wadd. 2510 zulässig erscheint, kann nicht für Αλσορεις gelten, da شريح nicht den Artikel hat. Ich denke eher an die Nisbe الشُّرَيْحِيّ, Muscht. 260.

Nun zur semitischen Schrifttafel.

Als ich den Anwurf in der Einleitung las und darauf die Schrifttafel betrachtete, konnte ich mein Erstaunen nicht unterdrücken. Man muss sich allen Ernstes fragen: zu was dieser muthwillige Streich? Schöner und ehrenwerther wäre es gewesen, wenn Dr. Euting, auf eigenen Füssen stehend, in seiner ‚grossen' Schrifttafel die von ihm ohnehin genug schmal gedachte Columnen-Lücke zwischen 568—750 n. Chr. selber ausgefüllt hätte, anstatt den ‚bösen' Willen eines Andern vor diese Lücke zu schieben.

Nun sehe ich mich gezwungen, den Scherz ein klein wenig zu beleuchten.

Nach den beiden Columnen mit den Schriftproben von Zebed 512 n. Chr. (Schreibfehler: v. Chr.!) und Harrân 568 n. Chr. hätten alle jene charakteristischen Buchstabenformen Platz finden sollen, welche dem sog. ‚Kûfî' zu Grunde liegen. Ich sage: dem sogenannten Kûfî, denn auch Euting erklärt wie Alle alles für kûfische Beute, was steif und eckig aussieht. Und doch enthalten diese sämmtlichen Zierschriften, welche gemeinhin und fälschlich für ‚Kûfî' erklärt werden, gar viele Arten, denen verschiedene cursivische Gattungen zu Grunde liegen!

Dies nach dem bisher publicirten handschriftlichen und epigraphischen Materiale kritisch festzustellen, hätte Dr. Euting nicht unterlassen sollen. Er hätte daraus leicht die gewünschten ältesten arabischen Schriftformen ausziehen können. Die statt dessen von ihm

gebotenen beiden Columnen ‚Neskhî' und ‚Kûfî' beweisen, dass er hiezu die Eignung nicht besass. Die erstere stützt sich nur allein auf den allbekannten Papyrus-Pass vom J. 133 H. (= 750 Chr.) in *Paleogr. Soc. Or. S.*, Pl. 5, die letztere bietet bunt durcheinander gewürfelte Buchstabenformen unsicherer Provenienz unter falschem Sammelnamen; beide Columnen enthalten Auslassungen und arge, von ungenauer Arbeit zeugende Verstösse, welche wohl hätten vermieden werden können, wenn EUTING z. B. den zweiten Papyrus-Pass von 133 H. (= 751 Chr.) in SILVESTRE's *Paléogr. univ.*, 1e part., pl. 1, nr. 1 nicht übersehen hätte.

Es würde die von ihm gebotene ‚Final'-Form des *Kêf* entfallen sein. Er versteht, wie es scheint, darunter auch den nach keiner Seite hin verbundenen Zug, wenigstens lässt seine Copie keinen Anschluss von rechts her erkennen. Natürlich, denn seine Vorlage musste es ihm zweifelhaft lassen, ob in dem Doppelnamen فلسك وفافر ein finales oder ein unverbundenes *Kêf* stehe, zumal die entscheidende Stelle durch ein Loch im Papyrus zerstört ist und ihm ausserdem meine Lesung des so lange unentziffert gebliebenen koptischen Doppelnamens وفافر قليبك Kallipeche Venafer entgangen zu sein scheint. Der zweite Pass hätte hierüber Gewissheit gebracht, indem dort der von den verschiedenen Herausgebern seit DE SACY gleichfalls verkannte Doppelname قليبك سمبا Samba Kallipeche dasselbe *Kêf* bietet und zugleich lehrt, nach welcher Norm EUTING dessen Anschluss von rechts hätte ausführen müssen, nachdem von ihm der gleiche Vorgang an عبد الملك derselben Zeile ignorirt worden ist.

Ich kann natürlich diese Schriftcolumne hier nicht Buchstab für Buchstab durchnehmen; es genügt aber wohl ein nur flüchtiger Anblick um ihre Mängel recht deutlich in die Augen springen zu lassen. Es fällt beispielsweise sofort das Verkennen der alten hochaufstrebenden Form des Initial-*'Aîn* auf, welche sich in der maghribinischen Schrift als Ableger der mekkanischen Mutterschrift bis heute erhalten hat; dazu kommt das gänzliche Fehlen der wichtigen geschlossenen Medialform des *'Aîn*, weil EUTING ersichtlich den

Medialformen keine Bedeutung beilegt, u. dgl. m. Ueberhaupt muss das durchgehende Missverhältniss der schriftgesetzlich normirten Buchstabengrössen zu einander insbesondere gerügt werden. Man versuche nur mittelst diesen von EUTING ausgezogenen alphabetischen Formen, getreu nach denselben, den Text des Passes wieder herzustellen, und man wird über die Monstrosität des Productes erstaunt sein: gewiss, der arme Kopte Kallipeche Venafer würde mit solch einem Dokumente in der Hand, an der Grenze als Passfälscher angehalten worden sein.

Was soll ich mit EUTING's ‚Kûfî'-Columne beginnen? Wollte man sie gebührend besprechen, müsste der hier zugemessene Raum weit überschritten werden. Vielleicht lässt es sich mit einigen Stichproben abthun. Gleich die erste, nach rechts geneigte, mehr oder weniger gekrümmte Form des ersten Buchstaben des Alphabets ist nicht kûfisch, sondern mekkanisch oder medînensisch, d. h. nordarabischer Ductus. So darf sie bezeichnet werden, trotzdem ihre Fortpflanzung ausserhalb der Halbinsel feststeht. Dies müsste auch für den Nicht-Palaeographen erkennbar gewesen sein, falls er überhaupt nur die geschriebene Ueberlieferung (Fihrist el-'ulûm, ed. FLÜGEL, p. 7) gekannt hätte. Der Uebergang zur senkrechten Form ist jedoch, wenn auch nicht ausschliesslich, kûfisches Kriterium. Wo liess aber EUTING die ‚kûfische' Finalform des *Elif*? Man findet in seiner Schrifttafel keine Spur davon. Kûfisch wäre ja die von der Grundlinie senkrecht aufsteigende Form; die unter die Basis auslaufende *Elif*-Form, welche er aus seinem Passe von 750 Chr., aus dem zweiten Passe von 751 Chr., ferner aus den beiden von LOTH, *Ztschr. DMG.*, XXXIV, S. 685 ff., Taf. I und II, publicirten Faijûmer Papyrus und verschiedenen epigraphischen Denkmälern hätte ersehen können, würde ihm den Charakter einer ursprünglichen arabischen Form geboten haben, nach welcher seine leere Schriftcolumne so sehnsüchtig (vielleicht gelangweilt) gähnt und welche in Nr. 595 der Columne seiner nabatäischen ‚Uebergangsformen' ihm so prächtig sich darbietet.[1]

[1] Der oben erwähnte LOTH'sche Faijûmer Papyrus, Taf. I bietet, wie ich nun ersehe, in seiner Unterschrift die von dem Herausgeber nicht verstandene griechische Doppeldatirung ρο0 = 179 H.

Gehen wir weiter. EUTING unterscheidet zwei isolirte kûfische Formen des ع und خ: die erste ohne, die zweite mit bekannter, höckeriger Anschwellung der Grundlinien! Das *Hê* als Initial- und Medialform ist ganz unmöglich ‚kûfisch'. Es ist sicher, dass die Kûfaner, wie die Damascener, Baṣrenser, 'Irâḳaner u. s. w. ihre breiten, schweren korânischen Zierschriften mit dem Kalam (nicht mit dem Pinsel!) im Zuge schrieben. Wer nun weiss, wie der Kalam dabei geführt wurde — und dafür liefern gewisse Handschriften untrügliche Proben — der muss über die Verirrung betreten sein, in welcher sich jene beiden angeblich kûfischen *Hê*-Formen uns darbieten. Der obere Theil der Schlinge ist an ihnen geradezu schriftwidrig eingefallen. Erstaunen erregt ferner die isolirte Form des *Wâw*. Niemals hat es eine solche gegeben: es liegt ihr einfach eine grobe Verwechslung mit der isolirten *Fê*-Form zu Grunde. Die gekreuzte Mediale der ح-Formen fehlt bei EUTING; sie scheint nach seiner Ansicht wohl nicht ‚kûfisch' zu sein.

Ich unterlasse es, hier des weitern noch über derlei Missverständnisse zu sprechen. EUTING ist augenscheinlich nicht im Klaren über den constitutiven Charakter gewisser ältester Formen des arabischen Alphabetes, die ihm aus allgemein zugänglichen Vorlagen bekannt sein müssen. Dahin gehören in erster Linie die drei Höhenbuchstaben ا, ط und ل, anderer, wie م, ن und ه zu geschweigen. Der erste, ا, drückt, je nach seiner Formgebung dem Schriftzuge (خطّ) die Signatur auf. Kurz, das *Elif* ist der significanteste Buchstabe des arabischen Alphabetes. Er kann mehr oder weniger hoch aufstreben, mehr oder weniger nach der einen oder andern Seite sich neigen oder senkrecht aufsteigen, endlich eine gerade oder gekrümmte Körperform aufweisen. Wie seine älteste Form beschaffen war, ist früher schon angedeutet worden. Im *Fihrist* l. c. steht es klar und deutlich mit Beziehung auf diesen Standard-Buchstaben: فامّا (الخطّ) المكّىّ والمدنىّ ففى الغاته تعويج الى يمنة اليد ..... وفى شكله انضجاع يسير ‚Was den mekkanischen und medinensischen Schriftzug anlangt, so ist in den *Elif's* desselben eine Krümmung zur rechten Seite der Hand ..... und in seinem Schriftkörper eine leichte Neigung zur

Seite bemerkbar.' Dass diese Ueberlieferung auf Wahrheit beruht, geht nicht allein aus den Papyrus Erzherzog Rainer hervor. 121 Folioblätter eines der meiner Ansicht nach bisher ältesten Pergamen-Korâne im British Museum, Orient. 2165, woraus eine Seite mit 21 Zeilen auf pl. LIX der *Paleogr. Soc. O. S.* in Lichtdruck veröffentlicht worden ist, hätten EUTING auf die rechte Fährte weisen können. Allein er hat ebensowenig, wie der Herausgeber W. WRIGHT die Bedeutung dieses Schriftdenkmals erkannt. Es gehört sicher in den Anfang des zweiten oder in das Ende des ersten Jahrhunderts d. H. und bietet den nordarabischen Schriftzug. Dies steht, wie ich meine, ausser Zweifel.[1] Die unter die Grundlinie auslaufende Finalform des *Elif* ist in ihrem Charakter fast vollkommen verwischt, was auf eine frühzeitige Entwickelung der aus der Grundlinie emporsteigenden Finalform des *Elif* schliessen lässt. Auch deutet der Gesammtcharakter des Schriftzuges auf die Abzweigung المائل hin. Weitere Beispiele hätte EUTING in dem LOTH'schen Faijûmer Papyrus-Brief Nr. II finden können, welcher älter ist, als der Herausgeber annimmt.

Was hier von dem constitutiven Schriftcharakter des *Elif* gesagt wurde, gilt auch von den beiden anderen vorhin genannten Buchstaben ط und ل. Die Neigung des *Thâ* nach rechts hat sich als Erbtheil aus der mekkanischen Mutterschrift bis heute in dem maghribinischen Ductus erhalten. Bezüglich des *Lâm* wäre zu bemerken, dass seine Neigung nach rechts nur in der vorhin genannten Abzweigung المائل begründet ist. Die mekkanische Mutterschrift bot allerdings auch ein geneigtes *Lâm*, aber links hin, sobald es als

[1] Eine Bestätigung für diese Annahme liegt gleichzeitig in der Recension dieses Korântextes. Z. 7 (Sûre XXVI, V. 217) der oben citirten Tafel, liest man فتوكّل على العزيز الرحيم, worüber Ad-Dânî († 444 H.) in seinem el-Muḳni' (Handschr. der k. k. Hofbibl. in Wien, A. F. 413 h, fol. 40 a) folgendermassen sich auslässt: وفى الشعرآء فى مصاحف اهل المدينة والشام فَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيْزِ الرَّحِيْمِ وفى سائر المصاحف وَتَوَكَّلْ بالواو بالفآء, In der Sûre 'die Dichter' (XXVI) heisst es (V. 217) in den medinensischen und syrischen Manuscripten فتوكّل على العزيز الرحيم mit dem ف, in den anderen Manuscripten وتوكّل mit dem و.' Vgl. auch NÖLDEKE, *Gesch. d. Qorân's*, 241. Dass oben an einen syrischen Schriftzug nicht gedacht werden kann, liegt auf der Hand.

Initiale und zwar am häufigsten in Nachfolgerschaft des *Elif* auftrat. Beispiele bietet hiefür Papyrus Loth II in Z. 7 كالذى, 8 لكم[1], 15 الغسطاط u. s. w., und Verso in المستقيم (S. 691). Von all' dem ist natürlich in EUTING's Schriftcolumnen nichts zu finden, trotzdem diese constitutiven Merkmale in der Columne von Harrân 568 n. Chr. unmittelbar vorausgehen, sich dort also greifbar von selbst darbieten!

Wir werden daher, um zum Schlusse zu kommen, nur mit Misstrauen dem Verfahren EUTING's begegnen, nach welchem derselbe in einer speciellen Columne auserwählte nabatäische Schriftzeichen als ‚nabatäische Uebergangsformen zum Arabischen' zusammenstellt. Eingedenk seines Geständnisses von der ziemlich genauen Wiedergabe der Buchstabenformen, wird auch darnach der Werth des Gebotenen zu bemessen sein. Gerade bei den fast ausnahmlos undatirten sinaïtischen Inschriften wird es sich dem Epigraphiker der Zukunft um den Versuch handeln müssen, auf Grund gewisser constitutiver Merkmale nach Möglichkeit eine chronologische Ordnung in das Inschriftenchaos zu bringen. Diese Merkmale, nach dem Vorgange EUTING's verwischen, heisst aber so viel als à la Sisyphus Felsinschriften copiren, die Vereitelung des obersten epigraphischen Zweckes.

Was heisst nun Uebergangsform? Willkür in der Auswahl. Wer bürgt dafür, dass EUTING's Uebergangsformen eines vermeintlich letzteren Jahrhunderts nicht aus dem ersten Säculum datiren? Steht die sogenannte Uebergangsform des ע Nr. 323 *a* nicht genau so in der Schriftcolumne von 9 v. Chr. — 79 n. Chr.? Anderer nicht zu gedenken. Wo ist das Kriterium, welches hier den Altersunterschied zwischen steifer, eckiger Zierschrift und flüchtiger Cursive, welche natürlich auch gleichzeitig sein können, aufzustellen ermöglicht? Und die nabatäischen Sinaï-Schriftformen zeigen durchwegs den innewohnenden Charakter einer entwickelten Cursive, deren hohes Alter, trotz des Abbruches in Folge epigraphischer Formgebung, nicht bestritten werden kann. Wenn also Zeitdaten mangeln, wird die intuitive Schriftforschung auf Grund technischer Erscheinungen den

[1] Das folgende ثمام ist von dem Herausgeber in ثمار verlesen und dementsprechend falsch übersetzt worden.

graphischen Entwicklungsgang zurück verfolgen müssen. Hiefür gibt es natürlich abstracte palaeographische Regeln, welche der Anlage einer semitischen Schrifttafel nach Euting's Plane hätten zu Grunde gelegt werden müssen. Es hätte also, wenn man schon mit Euting unberechtigt von der historischen Ueberlieferung absehen wollte, der Versuch der Zurückleitung der arabischen Schriftformen zu den verwandten nabatäischen Formen der Sinaïhalbinsel gemacht werden sollen. Da hätte es sich ergeben, dass entgegen seiner gänzlichen Hintansetzung der arabischen Medialformen, gerade diese für die Feststellung der sog. Uebergangsformen im Nabatäischen oft von höchster Wichtigkeit und significanter Bedeutung seien. Nicht also, um nur ein Beispiel zu geben, jene Formen des ר, welche seine Uebergangscolumne darbietet, durften hier zuerst in Betracht kommen; denn sie haben ihre constructive Ursprünglichkeit vollkommen eingebüsst. Die verschliffenen Schlingen, so rundlich cursiv sie auch aussehen mögen, sind secundäre Erscheinungen und auch im Arabischen nicht ursprünglich. Da hätte Euting nun wiederum in die gähnende Columne wohl die richtigen arabischen Formen aus bekannten Vorlagen einsetzen können, wenn er ihre Geltung aus seinen nabatäischen Vorbildern erkannt haben würde.

Ich bin zu Ende. Indem die Schrifttafel selbstverständlich noch ein weites Feld für eine kritische Discussion offen lässt, muss ich doch nach den bisherigen Darlegungen mein Bedauern darüber aussprechen, dass mein Freund Dr. Euting, dessen heiterer Lebensanschauung und liebenswürdigem, collegialem Charakter ich innig zugethan bin, mich durch seinen unbedachten Scherz so sehr herausgefordert hat. Nicht gleich bedauern möchte ich jetzt aber das wahrhaftig nicht beabsichtigte, von Euting öffentlich gerügte Versäumniss eines privatim angesuchten Gefälligkeitsdienstes. Er vergebe mir das Geständniss, dass ich die ältesten Buchstabenformen aus den Papyrus Erzherzog Rainer für seinen tabellarischen Scherz, welcher sie der Gefahr so grosser Missverständnisse ausgesetzt haben würde, nunmehr denn doch für zu gut halte.

Die Partikel 是 *ši* in Lao-tsï's *Taò-tek-kīng.*

Von

Franz Kühnert.

Die Lehre von den Beziehungen der chinesischen Worte untereinander im Verhältniss zum Satzganzen lässt sich von einem doppelten Gesichtspunkte aus betrachten. Einmal handelt es sich darum, den Lernenden möglichst rasch in die ihm ungewohnte chinesische Denk- und Ausdrucksweise einzuführen, das andere Mal darum, die Denkweise selbst, wie sie sich dem Geiste des Chinesen darstellt, zu ergründen. Im ersteren Falle liegt das Hauptgewicht darin, möglichst auf Grund des dem Lernenden anerzogenen und geläufigen Gedankenausdruckes eine Brücke zu schaffen, die ihm das Ueberschreiten der trennenden Kluft der beiden Ausdrucksformen nach Thunlichkeit ermöglicht. Die Pfeiler und Streben zu dieser Brücke werden den grammatischen Formen entlehnt, welche dem Schüler geläufig sind, soweit dies ohne allzustarke Vergewaltigung der fremden Auffassungsweise gestattet ist. Dies ist der Weg, den v. d. Gabelentz in richtiger Würdigung und mit ausserordentlichem Erfolge in seinen Grammatiken eingeschlagen hat, indem er die chinesischen Worte nach ihren Grundbedeutungen, also ihren unmittelbaren Begriffsbezeichnungen, den uns geläufigen Wortkategorien zutheilt, nach ihrer jeweiligen Geltung im Satzganzen aber, entsprechend unseren Redetheilen und Formen, als andere Wortarten fungiren lässt.

Im andern Falle jedoch ruht der Schwerpunkt darin, dass man von unseren grammatischen Formen, insoferne dieselben ein Hinzugedachtes sind, völlig abstrahirend, das Beziehungsverhältniss, wie es

sich dem Geiste des Eingebornen darstellt, aufsucht und erläuter Dieses Weges hat man sich, sollte ich meinen, zu bedienen, falls di Untersuchung den Gebrauch von einzelnen Worten oder die Syn nymik verwandter Redewendungen zum Gegenstande hat.

Einen kleinen Versuch im letzteren Sinne zu wagen, ist de Zweck des folgenden Aufsatzes.

Zunächst ist festzuhalten, dass das chinesische Schriftzeiche und in weiterer Folge der demselben zukommende Lautcomplex fü den Eingebornen nichts mehr und nichts weniger als eine einfach sinnliche Bezeichnung des Begriffes an sich ist. 大 *tá* z. B. dien für den Begriff des Gross-seins, ohne dass dabei irgendwie an da Substantivum Grösse, oder das Adjectivum gross, das Adverb seh oder das Zeitwort vergrössern gedacht ist.

Man wird vielleicht fragen, mit welchem Rechte diese Au fassungsweise, die mehr oder weniger von der bisherigen abweich gemacht werden könne?

Als Antwort hierauf diene ein Beispiel:

Chinesen, welche deutsch lernten, wurde in der ersten Unte richtsstunde gesagt, dass 我 *ngò* ‚ich', 你 *nì* ‚du', 不 *put* ‚nicht 好 *haò* ‚gut' bedeute. In der nächsten Stunde richtete jeder der selben an den Lehrer beim Beginne die deutschen Worte: ‚Du gut ich nicht gut.'[1] Was wollten diese Worte sagen, die so befremden klangen? Erst die, mit Rücksicht auf das Gelehrte, vom Lehre vorgenommene getreue Umsetzung in chinesische Worte zeigte ihm was mit dieser wiederholten Anrede gemeint sei. 你好我不好 *nì haò ngò put haò* = ‚Befindest du dich wohl, ich befinde mich nicht wohl, bin nicht zufrieden.' — Braucht es hiezu noch eine weiteren Commentares? Die Chinesen glaubten eben, dass auch im Deutschen die Worte ebenso wie die chinesischen Zeichen und Laut complexe nur die Begriffe an sich darstellen, keineswegs aber schon in ihrer Form einen Hinweis auf die logische Beziehung der im Ur theile (also wenn man will Satze) in Verbindung gebrachten Begriffe

[1] Es ist dies kein fingirtes Beispiel, sondern thatsächliches Ereigniss, den ich die vorgeführte Auffassungsweise verdanke.

haben. Sie fassten daher das deutsche ‚gut' ebenso auf wie das chinesische *haò*, d. h. schlechtweg als sinnliche Bezeichnung vom Begriffe des ‚Guten' und nicht als Ausdrucksweise für das Gute als eine gewisse Charaktereigenschaft, die man Jemandem zu oder abspricht.

Es ist sonach festzustellen: Was ist der durch *ši* 是 bezeichnete Begriff nach der Gebrauchsweise Lao-tsï's im *Taò-tek-king*.

v. d. Gabelentz sagt in seiner Grammatik (§. 479): ‚Als Grundbedeutung von *ši* 是 wird die demonstrative anzusehen sein: dieser, diese, dies, jedoch weniger auf den Ort als auf die Beschaffenheit hinweisend, ähnlich unserem alten sothaner, und gleich diesem immer auf ein früher Genanntes bezüglich (nie = ‚folgendes'). Hieran reiht sich zunächst die copulative. Gewöhnlich folgen Subject und Prädicat unmittelbar aufeinander: A, B. Hiezu verhält sich: A dies (ist) B, ähnlich wie französisch A est B zu A c'est B. Letzteres ist nachdrücklicher, entschiedener behauptend. Die weiteren Bedeutungen von 是 *ši*: wirklich, richtig, recht liegen nun nahe und hier dürfte 實 *šit* einmünden.'

In Lao-tsï's *Taò-tek-king* findet sich *ši* im Capitel: xxi, xxii, xxiv, xxxi, liii.

In den Verbindungen:

是故 *ši-kù* im Capitel: xliv.

是謂 *ši-wéi* im Capitel: vi, x, xiii, xiv, xxvii, xxx, xxxvi, li, lii, liii, lv, lvi, lix, lxv, lxviii, lxix, lxxiv, lxxviii.

是以 *ši-ì* im Capitel: ii, iii, vii, xii, xxii, xxvi, xxvii, xxix, xxxiv, xxxviii, xxxix, xliii, xlvii, li, lviii, lxiii, lxiv, lxvi, lxx, lxxi, lxxii, lxxiii, lxxv, lxxvi, lxxvii, lxxviii, lxxix.

Während also die Verbindung *ši-kú* nur einmal vorkommt, erscheint *ši* sechsmal, *ši-wéi* 26, *ši-ì* aber 39mal in den lxxxi Capiteln des *Taò-tek-king*.

Betrachtet man zunächt die am häufigsten erscheinende Verbindung *ši-ì* 是以.

Man setzt gewöhnlich: 故 *kú* = ‚daher, darum', 是故 *ši-kú* = ‚deshalb, darum'; 是以 *ši-ì* = ‚daher darum', so dass diese

drei Ausdrücke Synonyma sind, die anzei
hergehende Gedanke die Ursache oder der
die Wirkung oder Folge dieses Grundes se

Zunächst fällt auf, dass Lao-tsï in de
dann anwendet, wenn im Nachsatz ein dire
Subject erscheint. Der überwiegenden M
聖人 *šing-žîn.*

Die Fälle, wo der Text ein persönlich
bar aufweist, sind: Cap. II, 84; XXXVIII, 5,
LXXI, 13, 25; LXXII, 23.

Cap. XXXVIII heisst es: 上德不
德不失德、是以無德。

德 *tek* die moralische Vortrefflichke
immer eine Persönlichkeit als Subject vor
dieser zwingenden Nothwendigkeit im obig
keit nicht auch als grammatisches Subject

Der Gedanke vorstehenden Citates ist
ragenden moralischen Vortrefflichkeit ist,
zur Schau; wer also so beschaffen ist, da
nicht prunkt, bei dem ist eben diese Tug
solcher Haltung, mithin ist er tugendhaft.
geordneten moralischen Vortrefflichkeit wol
gelten. Gerade diese Beschaffenheit, nicht ur
ist nur dann der bewegende Grund zu eine
man die Tugend noch nicht besitzt.

Es drückt also 是以 *ši-ì* in diesem S
Beschaffenheit', wobei gleichzeitig der Vo
oder unmittelbar einwirkenden Grund gibt.

In Cap. LXVI, 42, liegt nur eine der
des grammatischen Subjectes vor, weil das
聖人 *šing-žîn* ausdrücklich aufgeführt wa

Zu LXVI, 56 nimmt ST. JULIEN 天下
Subject indem er sagt: ‚Aussi tout l'empire
man aber auch das nicht, so müsste dann

persönliches Subject haben, weil das grammatische Subject unterdrückt wäre (Gab., *Gram.*, §. 268). Es treffen also diese beiden Fälle mit jenen zusammen, wo das persönliche Subject thatsächlich auch als grammatisches Subject erscheint.

Die Constructionsweise in lxxi, 13, 15 steht in gewisser Beziehung zu jener im Cap. xxxviii. Hier heisst es:

知不知上、不知知病、夫惟病病、是以不病。聖人不病、以其病病、是以不病。

Der hierin zum Ausdruck kommende Gedanke ist: Wer als Wissender sich für unwissend hält, ist im Vollbesitze der Tugend; wer als Unwissender sich für wissend hält, leidet Mangel an Tugend. Nun nur wer sich über Mangel an Tugend kränkt, der leidet um dessentwillen nicht Mangel an Tugend. Der Weise leidet keinen Mangel an Tugend. Weil er sich eben über einen Mangel an Tugend kränken möchte, um dessentwillen leidet er nicht Mangel an Tugend.

Auch hier weist *shi-i* auf eine zuvorgenannte Beschaffenheit als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund.

Die nunmehr zu betrachtende Stelle des Cap. lxxii: 夫惟不厭、是以不厭。 erfordert zu ihrem Verständniss eine Berücksichtigung des Vorhergehenden und Nachfolgenden. Der vorausgesandte Gedanke ist: Wenn das Volk das Furchtbare (Majestät) nicht fürchtet, so wird das Allerfurchtbarste es erreichen. Man fühle sich nicht beengt in dem, worin man wohnt; man werde dessen nicht überdrüssig, worin man lebt. — Die aus obigem Satze gezogene Consequenz: Der Weise kennt sich selbst, aber er drängt sich nicht selbst vor; er liebt sich selbst, er stellt sich aber nicht als kostbar hin. Daher entfernt er jenes und acceptirt dieses.

Nach dem Gesagten dürfte der Sinn des Satzes sein: Nun nur wer selbst nicht Ueberdruss an irgend einer Sache empfindet, verursacht um dessentwillen auch keinen Ekel.[1] — Wenigstens wird so das Consequens auch thatsächlich das, was es sein soll. Der Weise wird nicht überdrüssig sich selbst zu studiren; die Folge davon ist,

[1] Nennen wir doch selbst einen Menschen, dem nichts recht ist, einen, der uns zuwider ist.

dass er sich nicht überhebt und brüstet, wodurch er sonst Ekel e regen würde.

Dass auch hier die im Vordersatze genannte Beschaffenheit de bewegende und unmittelbar einwirkende Grund ist für die Folgerun des Nachsatzes, dürfte wohl keinem weitern Zweifel begegnen.

Cap. II, 80 schreibt Lao-tsï: 夫惟不居、是以不去。

Zunächst fällt auf, dass hier ebenso wie in Cap. LXXI, LXXII de Vordersatz mit 夫惟 eingeleitet wird. Setzt man diese drei Fäll des Vergleiches wegen untereinander:

夫惟病病、是以不病
夫惟不厭、是以不厭
夫惟不居、是以不去

so tritt die Constructionsweise des Nachsatzes sofort hervor. Sehe wir zunächst den letzten Satz an. Lao-tsï schickt demselben folgende Gedanken vor: Sein Verdienst ist vollkommen und doch setzt er sic in demselben nicht fest. Nur deshalb, weil er sich in seinem Ver dienste nicht festsetzt, gibt er dasselbe auch nicht preis, schliess Lao-tsï in obigem Satze. Das heisst wohl: sein Verdienst steht auf de Stufe der Vollkommenheit, doch brüstet er sich dessen nicht, eb weil er auf der Stufe der Vollkommenheit steht. Würde er sich seine Verdienstes halber erhaben denken über die Andern, so hätte e schon dasselbe verloren, er hätte sich desselben begeben.

Es drückt also die Construction 夫惟 X, 是以不 Y aus: Nun nur weil (die Beschaffenheit) X (ist), daher kann (wegen Be thätigung der Beschaffenheit X) das Y nicht bestehen.

Hier tritt der Hinweis *ši-i*'s auf die im Vordersatze genannte Beschaffenheit, als bewegenden oder unmittelbar einwirkenden Grund, wohl am deutlichsten zu Tage.

Ist das persönliche Subject auch als grammatisches Subject vor handen, dann erscheint die vorgesetzte Beschaffenheit mehr als be wegender Grund zu einer genannten Handlungsweise.

So im Capitel II, wo Lao-tsï erörtert, dass das Setzen gewisse Begriffe gleichzeitig auch das Setzen ihrer Negation bedingt. Sobald

z. B. der Begriff des Schönen gegeben ist, hat man auch den Begriff des Nichtschönen, des Hässlichen. Das Sein bedingt das Nichtsein, die Schwierigkeit, die Leichtigkeit etc. Hieran anknüpfend folgert er:

是以聖人處無爲之事、行不言之教。

Der Weise verweilt in den Bethätigungen des Thätigkeitslosen, er bethätigt die Lehre des Nichtredens, d. h. der Weise ist thätig auch in unwichtigen Dingen; er lehrt, aber nicht mit Worten. Hier liegt der Connex mit dem Vorhergehenden nahe. Weil das Setzen des Positiven ein Setzen des Negativen nach sich zieht und umgekehrt, so richtet der Weise sein Augenmerk auf das Setzen der Negation, darum bekundet er einen Eifer auch in Handlungen, die keiner hervorragenden Thätigkeit oder Anstrengung bedürfen; er lehrt durch das Beispiel, weil dasselbe die Lehre durch Worte nach sich zieht.

Es gibt demnach die wechselweise Beziehung zwischen dem Setzen des Positiven und Negativen in diesem Falle das Motiv ab für die Handlungsweise des Gelehrten oder Heiligen.

Wenn man den Weisen nicht erhebt, verhindert man das Volk darüber zu streiten, sagt Lao-tsï im dritten Capitel. Schätzt man schwer zu erlangende Güter nicht hoch, dann hat das Volk auch keine Veranlassung zum Diebstahl. Beachtet man nicht das Reizende, dann wird auch das Volk im Herzen nicht lüstern werden. Die praktische Consequenz, die Meister Lao-tsï daraus ziehen lässt, leitet er mit *šï-ì* ein und sagt: Dieses Sosein anwendend (= *šï-ì*) lässt der Weise seine Leitung darin bestehen, sein Herz leer zu machen (von bösen Lüsten), sein Gemüth (wörtl. Eingeweide) zu erfüllen (mit den Schönheiten der Tugend), seinen Willen zu beugen, seinen Organismus (wörtl. Knochen) zu stählen (gegen sinnliche Reize).

Eine weitere Nutzanwendung, welche der Weise nach Cap. vii ableitet, wie *šï-ì* anzeigt, besteht darin: Der Weise sieht, dass Himmel und Erde lang dauernd sind. Das aber, vermöge dessen Himmel und Erde lang dauernd sind, ist, dass sie nicht sich selbst leben. Im Letzteren liegt sonach die Ursache für eine lange Dauer. Als praktische Anwendung dieser Eigenschaft ergibt sich hieraus nach Lao-tsï:

Der Weise setzt sein Selbst hintan und dabei tritt sein Selbst in den Vordergrund, er entäussert sich seines Selbst und doch wird dieses dadurch erhalten. Ist es nicht deshalb, dass er keinen Egoismus hat?

Es kann hier nicht die Absicht sein, alle einzelnen Fälle zu betrachten, würde doch dadurch dieser Artikel all zu umfangreich; überdies werden die vorgeführten genügen zur Erhärtung der Thatsache, dass Lao-tsï's Gebrauch von *šï-ì* bei einem nachfolgenden persönlichen Subject auf eine praktische Nutzanwendung weist.

Einen weiteren Einblick liefern jene Fälle, wo *šï-ì* mit *kú* eines späteren Satzes in Wechselbeziehung tritt, wie in den Cap. XII, XXII, XXVII, XXXIV, XXXIX, LI, LXIII u. s. w.

Die Verschiedenheit der Sinneseindrücke, besagt Cap. XII, macht die Sinne selbst stumpf und führt sie auf Abwege, d. h. sie bewirkt, dass der sinnliche Eindruck kein verlässliches Kriterium bildet für das Wesen des Objectes, welches ihn hervorruft. Aus dieser Eigenthümlichkeit zieht der Weise die Nutzanwendung, sich mit dem Inneren (wörtl. Eingeweide) und nicht mit dem Aeussern abzugeben. Diese Nutzanwendung nun ist die Ursache, dass er jenes (d. i. den äusseren Schein) abweist und nur dieses (d. i. den innern Werth) gelten lässt.

Man hat hier die Wechselbeziehung und den Unterschied von *šï-ì* und *kú* treffend charakterisirt. 是以聖人爲腹不爲目、故去彼取此。 Schematisch liegt sonach die Construction vor: A, *šï-ì* B, *kú* C, worin A, B, C Sätze oder Satztheile repräsentiren. Dies besagt, aus der in A ausgedrückten Beschaffenheit leitet das persönliche Subject die Nutzanwendung B ab, durch welche es nothwendiger Weise die Wirkung C erzielen muss. Hier hat somit *kú* etwas von der Wirkung des lateinischen *ergo*; *šï-ì* eine Analogie zu dem lateinischen *ideo, proinde.*

Aehnliche Verhältnisse weist das Cap. XXII auf.

Auf Grund des im Eingang dieses Capitels Vorgeführten wird gesagt: 是以聖人抱一、爲天下式、不自見故明、不自是故彰、.....

‚Solches anwendend, befleisst sich der Weise der Einheit und wird zum Modell für die Welt. Er macht sich nicht bemerkbar, und bewirkt dadurch, dass er glänzt; er hält sich nicht selbst für correct, und bewirkt dadurch, dass er geschmückt erscheint; . . . . . .‘

Bedarf es hiezu noch eines weiteren Commentars, um die Wirkung von *ši-ì* und *kú* zu erkennen als dieser Umschreibung hier für ‚daher‘?

Treffender noch stellen sich die Verhältnisse im Capitel xxvii. Nachdem verschiedene Eigenschaften angeführt, wie: Wer den Weg (der Tugend oder des Tao) zu wandeln versteht, weicht nicht von diesem Pfade ab; wer zu sprechen versteht, begeht keine Fehler und dergl. fährt Lao-tsï fort:

是以聖人常善救人、故無棄人、常善救物、故無棄物。

Hier liegt mit Rücksicht auf das Vorausgesandte der Gedanke vor: Wer in irgend Etwas bewandert ist, begeht keine Verstösse gegen dasselbe. Diese Relation auf den Weisen oder Heiligen angewandt ergibt: Weise oder heilig ist nur, wer in der Tugend oder dem Tao bewandert ist, sich darauf versteht und dieselben auch ausübt. Die Bethätigung der Tugend fordert aber, dass man sich der Menschen und Creaturen annimmt. Wer also in Wirklichkeit tugendhaft, der kann unbedingt niemals die Menschen oder Creaturen preisgeben. *Ši-ì* weist sonach hier auf die durch einzelne Beispiele erörterte Eigenschaft, dass derjenige, welcher sich auf eine Sache versteht, niemals Fehler in dieser Richtung begeht; deutet aber auch gleichzeitig darauf hin, dass der Weise diese Eigenschaft praktisch bethätigt, indem er, welcher die Tugend vollkommen in sich aufgenommen hat, beständig auf die Rettung seiner Mitmenschen bedacht ist. Dies schliesst ferner als zwingende Nothwendigkeit in sich: Niemals die Menschen preiszugeben.

Nun ist gerade diese als zwingende Nothwendigkeit resultirende Folgerung im Texte mit *kú* eingeleitet. Kann man demnach noch zweifeln, dass hier Lao-tsï *kú* im Sinne des lateinischen *ergo* gebrauchte. Auch die übrigen hieher gehörigen Capitel weisen diese Verhältnisse auf für 是以 *ši-ì* und 故 *kú*.

Es ergibt sich sonach die Thatsache:

Ist die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit oder Eigenschaft, so gebraucht der alte Meister in diesem Falle als einleitendes Hülfswort für die Folgerung 是以 *šï-ì*. Ist hingegen die Folgerung eine unabweisbare Nothwendigkeit des Vorangeführten schlechtweg, dann bedient er sich des Hülfswortes 故 *kú* zur Einleitung der Folgerung.

Wie verhält sich nun im *Taò-tek-king* 是故 *šï-kú* zu 故 *kú* und 是以 *šï-ì*?

Da für diese Frage nur ein Fall zur Entscheidung vorliegt, ist eine vollständige Sicherstellung nicht mit absoluter Gewissheit zu erlangen. Immerhin aber dürfte das Verhältniss in Etwas aufgehellt werden.

Im Capitel XLIV lesen wir:

名與身孰親、身與貨孰多、得與失孰病、是故甚愛必大費、多藏必厚亡、知足不辱、知止不殆、可以長久。

‚Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? Was ist uns mehr, unser Selbst oder unsere Güter? Was verursacht mehr Bekümmerniss, zu erlangen oder zu verlieren? Daher wird derjenige sicherlich grosse Qualen haben, welchen nach vielem gelüstet; derjenige schwere Verluste, welcher viel für sich auf die Seite gebracht hat; der keine Schande, welcher sich zu genügen weiss; der keine Gefahr, welcher sich zu halten versteht, er kann lange bestehen.‘

Hier zeigt das ausdrücklich aufgeführte *pit* 必 schon an sich auf eine objective Nothwendigkeit. Jedoch *pit* = ‚sicherlich‘ wird auch da gebraucht, wo wir ein Futurum setzen (GAB., §. 1227).

Beachtet man ferner, dass Lao-tsï nur in zwei Fällen *pit* anwendet, in zwei andern nicht, so wird man sofort erkennen, dass *pit* keinesfalls gegen eine bereits durch *kú* ausgedrückte Nothwendigkeit spricht.

Warum gebraucht nun Lao-tsï in diesen beiden Fällen *pit*, wo doch, nach dem Früheren, die zwingende Nothwendigkeit schon durch *kú* ausgedrückt ist?

Die Beantwortung ist sehr leicht, nämlich: derjenige welcher sich zu genügen weiss und sich nicht übernimmt, von dem wird jeder durch Erfahrung feststellen, dass er keine Schande erlebt; ebenso von demjenigen, der sich zu halten versteht und in keine Gefahr begibt, dass er in keine Gefahr kommt. Hier widerstreitet der Augenschein durchaus nicht der thatsächlich vorhandenen und zwingenden Nothwendigkeit. Nicht so in den beiden andern Fällen. Sorgen und Gewissensqualen brauchen sich nicht auch nach aussen zu manifestiren, ebensowenig wie Verluste an verborgenen Gütern (z. B. Capitalien). Die Naturnothwendigkeit ist sicher hier vorhanden. Weil sie aber nicht unter allen Umständen in die Augen springt, darum gebraucht Lao-tsï *pit*, um auszudrücken: die zwingende Nothwendigkeit, welche durch *kú* bezeichnet ist, ist sicher vorhanden, wenn sie auch nicht sinnfällig sein oder werden sollte. Um die Wirkung des *šï-kú* in diesem Capitel klar zu erkennen, ist vor Allem zu berücksichtigen, dass dasselbe mit einer Frage beginnt.

Was geht uns näher, unser Name oder unser Selbst? etc. Lao-tsï beantwortet diese Fragen nicht direct; trotzdem gibt der Text die Antwort auf dieselben. Den Menschen im allgemeinen nämlich liegt ihr Name oder Ruf ebenso am Herzen wie ihr eigenes Ich, ihr Ich gilt ihnen gleichviel wie ihre materiellen Güter, die Sorge Etwas zu erlangen und die Furcht dies zu verlieren halten sich für sie die Wage. Weil dem so ist, so folgt mit zwingender Nothwendigkeit daraus, dass derjenige, welcher vielen Gelüsten huldigt, vielen Verdruss und viele Beschwerlichkeit zu ertragen hat; dass derjenige, dessen ganze Sorge darauf gerichtet ist, möglichst viel für sich bei Seite zu schaffen, nothwendig viele Bekümmernisse wegen etwaiger Verluste des Erworbenen haben wird.

Dem Weisen hingegen erscheint sein Ich, vom Standpunkte der Vernunft und Tugend aus, werthvoller als sein Ruf, ihm ist es gleichgiltig, ob ihn die Welt für einen Weisen hält oder nicht, wenn er es nur seinem innern Werthe nach wirklich ist. Glücksgüter stehen für ihn gegen die persönliche Würde zurück; denn er weiss, dass nicht der Besitz einen Maassstab für die Geltung des Menschen abgibt,

sondern der Seelenadel, welcher durch den Wandel und Handel nach Tugend und Vernunft erlangt wird. Da dem nun so ist, wird er nothwendigerweise sich stets zu genügen wissen, nie seinen eigenen Werth überschätzen und sich übernehmen, und darum auch nie an seinem Rufe Schaden leiden. Verluste an materiellen Gütern können seine Stellung unter den Menschen nicht beeinflussen; denn nicht der Besitz ist es, dem er sein Ansehen verdankt, sondern sein Wandel nach Tugend und Vernunft. Indem er infolge seiner Eigenschaften stets Maass zu halten versteht, entgeht er auch jeder Gefahr und jedem Schaden, denn er lässt sich nie auf Wagnisse ein, weil diese seinem innern Werth von Nachtheil sein könnten.

是故 *ši-kú* leistet also hier ein Doppeltes. Zunächst leitet es die Folgerung ein, dann weist es aber auch darauf, dass aus dieser Folgerung gleichzeitig die Beantwortung der einleitenden Fragen zu formen ist, welche Beantwortung den logischen Vordersatz zu dieser Folgerung bildet. Ist hier in der logischen Reihenfolge das Mittelglied (der Grund für die Folge) sohin als leicht erkennbar nicht textlich aufgeführt, so muss in dem einleitenden *ši-kú* ein Hinweis auf diese Reconstruirung des unmittelbaren logischen Vordersatzes gelegen sein. *Ši-kú* muss demnach ausdrücken: ‚das So-sein bewirkt' um anzudeuten, dass aus der Wirkung (der angeführten Folgerung) die Ursache (d. i. das So-sein, die Beschaffenheit) erschlossen werden soll, welche die Beantwortung der vorausgehenden Fragen ist.

Es ist daher hier das Vorausgegangene nach seiner Beschaffenheit die zwingende Ursache für die Folgerung. Und hiernach läge der Unterschied von *kú* und *ši-kú* darin, dass *kú* schlechtweg für eine Consequenz, die mit zwingender Nothwendigkeit sich ergibt, gebraucht wird; *ši-kú* nur dann, wenn der Grund oder die Ursache, welche mit zwingender Nothwendigkeit die Folge nach sich zieht, eine Beschaffenheit ist.

Die nächst zahlreichste Verbindung 是謂 *ši-wéi* = ‚das heisst' bedarf zu ihrer Erläuterung nur die Anführung von einigen der vorhandenen Fälle. Im Capitel x heisst es: 生之畜之、生而不有、爲而不恃、長而不宰、是謂玄德。

‚Er macht sie leben, er ernährt sie; er macht sie leben und dabei sind sie ihm nicht Besitz; er behandelt sie, aber er verlässt sich nicht auf sie; er steht über ihnen und dabei vergewaltigt er sie nicht. Dies So-sein nennt man gründliche (wörtl. tiefe) Tugend.‘

Wieder die Beschaffenheit ist es, auf welche 是 *ši* weist. Capitel vi sagt Lao-tsï: ‚Das erhaltende Sein[1] (Wesen?) ist nicht sterblich; man nennt es (dieserhalben) das unergründlich Weibliche; das Thor des unergründlich Weiblichen nennt man die Wurzel von Himmel und Erde. 谷神不死、是謂玄牝。玄牝之門、是謂天地之根。

Die Stelle ist etwas dunkel. Trotzdem kann man wohl kaum im Zweifel sein, dass das *ši-wéi* Vorangehende eine Beschaffenheit in sich schliesst, wie es im Wesen der Erörterung begründet sein dürfte. Verständlicher wird diese Auseinandersetzung, wenn man bedenkt, dass 牝之門 dasselbe sagt wie 牝戶, welch letzterer Ausdruck die Gebärmutter bezeichnet. Es wird nämlich die Benennung für die übernatürliche Kraft, von der die Existenz der Wesen abgeleitet wird, dem für die Geburt wichtigen Theile des weiblichen Körpers entlehnt und das ewig und unergründlich Gebärende genannt. Das erste, was dieses ewig Gebärende in die Welt setzte, waren Himmel und Erde, und deshalb heisst es, die vulva des ewig Weiblichen ist die Wurzel von Himmel und Erde, oder deren Ursprung.

Im Capitel xiii geht dem 是謂 *ši-wéi* ein 何謂 *hô-wéi* voraus, welches die Frage einleitet: was nennt man A. Es folgt nun eine Erörterung des durch A Bezeichneten, worauf gesagt wird: *ši-wéi* A = so Beschaffenes nennt man A.

何謂寵辱若驚。寵爲下、得之若驚、失之若驚、是謂寵辱若驚。

‚Was heisst: Ruhm und Schande werden gleicher Weise gefürchtet? Der Ruhm ist etwas Untergeordnetes. Hat man ihn erlangt, so ist man wie ein Fürchtender; hat man ihn verloren, so ist man

[1] St. Julien sagt hier von der ersten Bedeutung *kuk*'s ausgehend: ‚L'esprit de la vallée ne meurt pas; on l'appelle la femelle mystérieuse.‘

wie ein Fürchtender. Dies So-sein nennt man: Ruhm und Schan werden gleicher Weise gefürchtet.'

Diese Stelle dürfte wohl hinreichend klar die Geltung von *wéi* erläutern.

Capitel XIV bringt ein weiteres Beispiel:

其上不皦、其下不昧、繩繩不可名、復歸 無物、是謂無狀之狀、無像之像。 ‚Sein Oberes i nicht glänzend, sein Unteres nicht dunkel; unendlich ist es und kan nicht genannt werden, es kehrt wieder zurück zum Nichtsein. Dies So-seiende nennt man die Gestalt des Gestaltlosen, das Bildniss d Unbildlichen (des Bildnisslosen).'

Man wird in allen weiteren Fällen die gleichen Verhältnis finden, weswegen von einer specielleren Betrachtung der noch e übrigenden Belegstellen Umgang genommen werden dürfte. Zude ist noch der Gebrauch des isolirt auftretenden 是 zu betrachte Das erste Mal erscheint dieses *ši* in Capitel XXI, wo zu lesen:

孔德之容、惟道是從。

‚Die äussere Erscheinung der höchsten Tugend, nur das Ta ist hiefür der Ausgangspunkt.'

Die nächste Erscheinung findet sich in der bereits oben (S. 33 betrachteten Stelle des Capitels XXII:

不自是故彰。

‚Er hält sich nicht für correct, daher erscheint er geschmückt

Capitel XXIV bringt hiezu den Satz:

自是者不彰。

‚Wer sich selbst für correct hält, ist nicht geschmückt.'

Im Capitel XXXI findet man:

美之者、是樂殺人也。

‚Wer dies für schön hält, der findet Gefallen am Menschen morde.'

Endlich findet sich *ši* noch im Capitel LIII und zwar in der Satze: 惟施是畏。 ‚Nur das Wirken ist es, was ich fürchte

Es hat sonach in den Capiteln XXI, XXXI, LIII 是 eine copulativ Wirkung, in den Capiteln XXII und XXIV den Sinn ‚recht richtig'. Bei der

copulativen Gebrauche tritt der Begriff des So-seins, so beschaffen in den betreffenden Sätzen deutlich zu Tage. Denn in zwei Fällen findet sich als einleitende Partikel das einschränkende 惟 *wêi*. Das eine Mal ist direct eine Beschaffenheit, das nach aussen Wahrnehmbarwerden der höchsten Tugend, angeführt, auf welche *ší* weist; das andere Mal schliesst der logische Gedanke selbst die Beschaffenheit in sich: nur das Wirken ist so beschaffen, dass ich es fürchte. In dem dritten Falle führt das den Vordersatz abschliessende 者 *čè* direct auf diese Bedeutung des So-seins für *ší* (Gab., §. 462), wobei durch diese Correspondenz die Wirkung noch mehr gesteigert wird.

Sonach gebraucht Lao-tsï *ší* nie im Sinne einer einfachen Copula, sondern stets in der Bedeutung ‚So-sein'.

Es entwickeln sich diese Verhältnisse logisch aus dem durch *ší* versinnbildeten Begriff.

Seiner älteren Schreibweise nach besteht es aus 日 *žit* ‚Sonne' und 正 *čing* ‚exact', was etwa die Sonne in der Mittagslinie darstellte. Seine Bedeutung wäre darnach: ‚correct, richtig, so und nicht anders'. In diesem Falle erfordert der Gedanke, dass die Qualität bereits beschrieben ist. Hiedurch erhält *ší* gleichzeitig eine auf früher Gesagtes hinweisende oder demonstrative Wirkung. Die weitere Deduction führte zu dem Begriff: richtig = so sein, wie es sein soll; und somit in fortgesetzter Folge zu dem abgeleiteten Begriffe des Soseins. Allzuhäufige und keinesfalls stets logisch erforderliche Anwendung dieses *ší* brachte es mit sich, dass der mit diesem Worte verbundene Begriff aus dem So-sein fast zu einem einfachen ‚sein' abgeschwächt wurde, in welcher Geltungsweise *ší* nahezu in der späteren und neuesten Periode der Sprache erscheint. In der classischen sowie Lao-tsï's Sprache ist der Begriff des So-seins noch mit *ší* verbunden.

故 *kú* weist seiner Grundbedeutung nach auf den Causalnexus, schliesst also in sich den Begriff der unabweislich nothwendigen Folge.

以 *ì* nach seiner Grundbedeutung ‚etwas anwenden' deutet darauf, dass durch die Verbindung *ší-ì* die praktische Anwendung einer bereits genannten Beschaffenheit eingeleitet wird.

Hingegen weist das einleitende *ší-kú* auf eine besprochene Beschaffenheit als Causa für die hiemit nachfolgende Consequenz, im Causalnexus.

Darin liegt wie ich glaube der Grund für Lao-tsï's Gebrauch von 是 *ší* selbst und der mit diesem gebildeten Verbindungen 是以 *ší-ì*, 是故 *ší-kú* und 是謂 *ší-wéi*.

是 *ší* wendet er nie im Sinne einer einfachen Copula an, sondern stets in der Bedeutung des So-seins an sich und des So-seins, wie es sein soll, also in der Bedeutung ‚richtig'.

是謂 *ší-wéi* ist bei ihm gleichwerthig mit ‚so Beschaffenes nennt man'.

是故 *ší-kú* findet sich, wenn hervorgehoben werden soll, dass der Grund oder die Ursache im Causalnexus eine Beschaffenheit ist, 故 zur Bezeichnung des Causalnexus schlechtweg, und endlich *ší-ì* 是以, wenn die Folgerung praktische Anwendung einer zuvorgenannten Beschaffenheit ist.

Kleine Mittheilungen.

Nârastân Ruins, Kashmîr, September 10, 1891. — In *The Academy* of August 15 which has just reached me, Professor BÜHLER gives the interesting results of his decipherment of two leaves from the ancient birchbark MS. discovered by Lieut. BOWER in the ruins of the underground city of Mingai, in Kashgaria.

Of Fol. 3 of the MS. Prof. BÜHLER believes that it contains a Mantra or charm by which it is intended to force the Nâgas or snake-deities to send rain. This piece is of particular interest as it may, perhaps, be shown to give an indication of the locality, where it was composed. The part of the charm to which I wish to refer here, runs in Professor BÜHLER's translation as follows:

'May the god send rain for the district on the banks of the *Golâ* all round; Ilikisi Svâhâ!'

'I keep friendship with the *Dhṛitarâshṭras* and friendship with the *Nairâvaṇas*. I keep friendship with the *Vîrûpâkshas* and with *Krishṇa* and the *Gautamakas*. I keep friendship with the king of snakes *Maṇi*, also with *Vâsuki*, with the *Daṇḍapâdas*, with . . . . ., and ever with the *Pûrṇabhadras*. *Nanda* and *Upananda*, [as well as those] snakes of [beautiful] colour, of [great] fame and great power who take part even in the fight of the gods and the demons, — [with all these], with *Anavatapta*, with *Varuṇa* and with *Saṃhâraka* I keep friendship. I keep friendship with *Takshaka*, likewise with *Ananta* and with *Vâsumukha*, with *Aparâjita* and with the son of *Chhibba* I keep friendship; likewise always with great *Manasvin*.'

Professor BÜHLER, who translates the words *golâyâḥ parivelâya* by 'the district on the banks of the *Golâ*', is inclined to identify the latter with the *Godâvarî*, the well-known river in the *Dekhan*, and, accordingly, to ascribe to the charm a South-Indian origin. In reading, however, over this piece I was struck by meeting with the names of several of the best known of those numerous *Nâgas* or Sacred Springs in Kashmîr which, personified in the shape of snake deities, have from very early times to the present day formed the object of zealous worship in the 'Happy Valley'. On referring to the *Nîlamatapurâṇa* which enumerates (in vv. 888—956 of my MS. copy) the names of the chief Nâgas of Kashmîr, I find in its list not less than nine of the names which are contained in the charm. Of four among these Nâgas I am at present able to indicate the locality.

The best known of these Nâgas or Springs is *Ananta* (Nilamatap., verse 893) which has given its name to the town Anantanâga (called by Muhammadans Islamâbâd) on the Vitastâ, in the Eastern part of the Valley. *Gautama* (Nîlamatap., verse 915) is the name of a spring situated to the NE. of Anantanâga, about halfway between this place and the pilgrimage place of Mârtaṇḍ. In the village of Zevan, the ancient Jayavana, about seven miles to the SW. of Śrînagar, lies the spring sacred to *Takshaka* which, besides the Nilamatapurâṇa (verse 895), is mentioned in Kalhaṇa's *Râjataraṅgiṇî* (i. 220) and in Bilhaṇa's *Vikramâṅkacharita* (see Prof. BÜHLER's *Tour in Search of Sanskrit MSS. in Kaśmîr*, p. 6). The *Vâsuki Nâga* (Nîlamatap., verse 892 and elsewhere) is still well-known to the Kashmîrian Pandits and is situated in the hills separating the Devasir and Shâhâbâd Parganas in the Eastern part of the valley. As it is not marked in the Trigonometrical Survey Maps and has not yet been visited by me, I am unable at present to give its exact position.

The other Nâgas which are mentioned in the Nîlamatapurâṇa, are: The *Dhṛitarâshṭra* Nâga (verse 914); the *Maṇi* Nâga (v. 954); the Nâgas *Nanda* and *Upananda* (v. 993); the *Aparâjita* Nâga (v. 907).

Besides the above, the list of the Nîlamatapurâṇa gives several names of Nâgas which resemble more or less the remaining names

of the Mantra. On the present occasion I may restrict myself to suggesting the identity of the name of *Nairâvaṇa*, for which Dr. HOERNLE in his learned paper on this MS. (in the April *Proceedings* of the Asiatic Society of Bengal, p. 8) has already proposed to read *Airâvaṇa*, with the *Airâvata* of the Nîlamatapurâṇa (v. 923).[1]

From the names of Sacred Springs in Kashmîr identified above from the Nîlamatapurâṇa, it would appear that we have to look towards Kashmîr as the place of origin of the charm. To this supposition the mention of a river *Golâ* or *Godâvarî* in the first part of the Mantra is nowise opposed.

Among the rivers which according to the mythology of the Kashmîrians took their abode in the country when the Ṛishi *Kaśyapa* had freed it from the demon Jalodbhava, the Nîlamatapurâṇa mentions (v. 156) the river *Godâvarî*. And in fact, to this day this name is borne by a small river which comes down from one of the northern spurs of the Pîr Panjâl Range and joins the Veshau Stream (the ancient Viśokâ) at the village of *Gud^{a}r*, in the Devasir Pargaṇa. The river enjoys considerable sanctity and is still at the present time visited by pilgrims. A separate *Mâhâtmya* relates the story of the appearance of the *Godâvarî* at this spot and enumerates at great length the various benefits to be obtained from bathing in its sacred water.

It must, however, be mentioned in conclusion that I have not yet in Kashmîrian texts come across the shortened form of *Golâ* for *Godâvarî*, and that Dr. HOERNLE, in his paper quoted above, has suggested a different translation for the words *golâyâḥ parivelâya*.

M. A. STEIN.

Dr. Stein's researches in Kashmir. — Dr. M. A. STEIN, who is printing a new edition of the Râjataraṅgiṇî, has spent his autumn

[1] I, too, made this conjecture at the time when I wrote my paper, but did not print it, because the insertion of a *n* between words ending and beginning with vowels is unusual. Prof. E. LEUMANN likewise suggested to me that it would be advisable to read *n-Airâvaṇeshu*.

vacation in Kashmir and used it to explore some historical sites and temples in the valley. The subjoined translations of extracts from two letters of his will be of interest to the students of Indian history and archæology. In the first, dated September 10, 1891 he says:—

"These three days I have been busily occupied with the excavation of an ancient temple of Śiva which is situated in this high valley [at Nârastân, Trahal Pargaṇa]. It has nearly been made invisible by the jungle and has sunk five feet deep in the ground. I have not been able to identify the temple and the neighbouring spring, in honour of which latter is probably has been built. I have found an unexpectedly large number of statues, showing very good workmanship, which I should think belong to the period between the sixth and ninth centuries A. D., but unfortunately as yet no complete inscription. On one pedestal only a few syllables have been preserved. Besides I have found a "sgraffitto" in old Śâradâ characters on an image: *saṁ 74 Âshâḍha śuti 3 śukravâre âyâtaḥ* . . . . . The date of this visit can probably be calculated.

Before coming here, I was on tour in the neighbourhood of Pampur and visited also Khonamusha. In Laddu I saw two temples, which I take to be of more modern date. In Pampur I found interesting remnants of the Padmasvâmî, mentioned in the Râjataraṅgiṇî."

In the second letter, dated October 12, from Śrînagar, Dr. STEIN concludes the account of his excavations in Nârastân:—

"I stopped in Nârastân altogether six days and obtained a very large number of sculptures, which were mostly discovered in the basin of the spring, which I excavated. The number of statues of all sizes, many of which are of course damaged, amounts to nearly forty and all in all I despatched to Śrînagar fifteen Kuli-loads of sculptures. Unfortunately very few inscriptions have turned up. Besides the two, mentioned in my former letter, I discovered only one more on the pedestal of a statue. It is very much damaged, and at present I can only read the last word *devâlayasya* with certainty. Perhaps the preceding signs may yet yield the hitherto unknown

name of the temple. A good many among the statues and relievos are of excellent workmanship and in style resemble the Gandhâra sculptures, which we have in Lahore. As, to judge from the architecture, the temple is certainly not older than that of Mârtaṇḍ, this relationship of its sculptures would be a further proof for the late date of most Gandhâra sculptures, which, on other grounds also, is hardly any longer doubtful. Much of the Nârastân work decidedly bears the characteristics of the late Roman, nay of the Byzantine, style. The statues of Vishṇu are in the majority, but there are also some of Śiva, Pârvatî, Gaṇeśa etc. . . . . I have made an accurate plan of the Nârastân temple, and Mr. ANDREWS, who luckily was in the neighbourhood, has prepared the other drawings referring to the architecture. I believe the arrangement of this temple to be typical for other Kashmirian temples, which were built near Nâgas [springs]. In every case, where the state of the ruins still permits of a thorough enquiry, I have found the Nâga in a separate smaller or larger walled basin, in front or by the side of the temple. Irrespective of the Pandrathan temple, which at present stands in a morass, I have found nowhere a trace of that arrangement, according to which, as Sir A. CUNNINGHAM and others assume, all Kashmirian temples were placed in tanks. In most cases, e. g. at *Bhûteśa* and *Mârtaṇḍ*, this is impossible on account of the unevenness of the ground; elsewhere, as at *Jaubrôr* (Jayendra vihâra) and *Avantipura*, there are no Nâgas.

From Nârastân my route went over the Tar-Sar pass into the Liddar valley, where I found a small temple at *Mâmaleśvara* and fragments of sculptures near *Hotamur*, *Sali* etc. At *Bhumazu*, not far from Mârtaṇḍ, I think, I have found the *Bhîmakeśava*, which is mentioned in the Râjat. VI. 178. This building interests me particularly, as its builder, king *Bhîmaśâhi* (as I read in my edition) is evidently the *Bhîmashâh* of the so-called Kabul dynasty, who otherwise is only known through Al-Bêrûnî (SACHAU, II, 13).

I then continued my tour through the *Kotihar*, *Bringh* and *Shâhâbâd Parganas* and visited there all the sites, mentioned by *Kalhaṇa*, among others also Kapaṭeśvara, where the buildings, erected according

to Râjat. VII. 191 by king Bhoja, could be actually identified. Following the line of the Pîr Panjâl, I next went to *Hîrpur*, the ancient *Śûrapura*, whence I ascended the Pîr Panjâl pass. Through enquiries on the spot I succeeded in fixing the position of *Ḍhakka*, the long sought frontier fortress of *Kramavarta*, which is mentioned repeatedly by Kalhaṇa, and to clear up various other points, connected with the ancient topography of the route."

These extracts show that the detailed report of Dr. STEIN's explorations, which, as he adds, is finished and will be printed at once, will furnish important additions to our knowledge of the ancient geography and archæology of Kashmir.

November 26, 1891.

G. BÜHLER.

Awestisch χšhmāka. — Die Richtigkeit der von mir in dieser *Zeitschrift* (IV, S. 309) gegebenen Erklärung des awest. *χšhmāka (jušhmāka = ǰušhmāka = ǰęšhmāka = χšhmāka)* wird von BARTHOLOMAE (BRUGMANN-STREITBERG's *Indogermanische Forschungen* I, S. 185) in Zweifel gezogen. Derselbe Gelehrte fordert den Nachweis eines zweiten Falles, wo 1. *j* in *ǰ* übergegangen, 2. *u* zu *ę* (das er Schwa nennt) verkürzt worden und 3. wo dieses *ę* ganz ausgefallen ist.

Ich erlaube mir in den nachfolgenden Bemerkungen dieser Aufforderung nachzukommen.

Dass *j* im Altiranischen die Tendenz gehabt hat, sich in *dž* zu wandeln, dafür spricht schon die Form *jūžęm* = altind. *jūjam*. Aus *jūjam* entstand zunächst *jūdžęm* und daraus *jūžęm* ebenso wie aus awest. *raētšajeiti* die neupersische Form ریزد *(rēzad)* hervorgegangen ist. Ein zweiter Beleg für diese Tendenz scheint mir in der Figur des anlautenden *j* zu liegen (ﻫ), die aus *džij* entstanden ist, sowie auch in dem Umstande, dass im Neupersischen dem alten *j* im Anlaute ein *dž* (ﭺ) entgegengestellt wird. Beispiele dafür sind: awest. *jawa-* = neupers. جو, awest. *jawaētāt-* = neupers. جاوید, awest. *jawā-*

nęm = neupers. جوان, awest. *jātu-* = neupers. جاو, awest. *jima-* = neupers. جم.[1]

An dem Uebergange des *j* in *dž* im Altiranischen zu zweifeln wäre ebenso unstatthaft als wenn man den Uebergang des zwischenvocalischen *d* durch die Mittelstufe *ð* in *z* bestreiten wollte blos deswegen, weil sich dafür nur die beiden unzweifelhaften Fälle awest. *guz* = altpers. *gud* (griech. κωθ, altind. *guh* für *gudh*) und *jezi* = altpers. *jadij* (altind. *jadi*) beibringen lassen und man auf Grund blos zweier Fälle kein allgemein giltiges Lautgesetz decretiren kann.[2]

Für die Verkürzung von *u* zu *ę* möge als Beleg die Form *dręgwat-* dienen, die aus *drugwat-* (vgl. altind. *druhwan-*) hervorgegangen ist, vielleicht auch *fsęratu-*, *fsēratu-* (Gāthā-Dial.), das für *fsuratu-* = *pasuratu-* stehen dürfte, obwohl *pasu-* sonst zu *fšhu-* zusammengezogen wird.

Dass das aus *u* oder *i* verkürzte *ę* ganz ausfallen kann, dafür liegt in der Wurzel *stā* ein klassischer Beleg vor. Aus *hištāmi* wurde *hęštāmi* und daraus *χštāmi*. Auf *χštāmi* sind zu beziehen die Formen *χštā*, *aχštat*, *fraχštāitē*, *fraχštānē*, *fraχštata*. Hier wird gewiss Niemand das *χ* für einen ‚Vorschlag' erklären.

Gleichwie aus *jaōǵ* + *š* der Stamm *jaōχšh* geworden ist, entstand aus dem hypothetischen *ǵšhmāka-* (*ǵęšhmāka-*) das factisch vorhandene *χšhmāka-*.

Awestisch hīm = *Pahlawi* ים. — Dass meine in dieser *Zeitschrift* 1, S. 82 gegebene Interpretation des im Huzvaresch-Vendidad 1, 22 stehenden ים richtig war, beweisen mehrere Parallelstellen, in denen das awest. *hīm* ebenso wiedergegeben wird. Man vergleiche namentlich Jascht v, 1: *jazaēša mē hīm spitama zaraθuštra jām ardwīm sūrām anāhitām*. Dafür erscheint in der Huzvaresch-Paraphrase . . . . . כאיוצא ד"ה ים ל"ה ד"ה ים ל"ה ד"ה ים ל"ה ד"ה ים. Also wieder awest. *hīm* = Pahlawi ים.

[1] Vgl. über diesen Punkt SPIEGEL, *Vergleichende Grammatik der altēranischen Sprachen*, S. 37.

[2] In Betreff solcher isolirt dastehender Lautgesetze vgl. unten جفت.

Pahlawi 𐭪𐭥𐭩. — Dieses Wort, das im Neupersischen كرفه lautet und im Pazand *kerba* geschrieben wird, ist ein religiöser Ausdruck und bedeutet ‚eine durch die religiösen Pflichten vorgeschriebene gute Handlung, durch die man ein Verdienst für das Jenseits sich erwirbt', im Gegensatze zu 𐭪𐭠𐭫 = neupers. كار ‚eine gewöhnliche Handlung'. — Ich finde davon keine Etymologie angegeben. Das Prototyp dazu im Altiranischen fehlt; ich möchte es mit dem altindischen *kṛpā* ‚Mitleid, Mitgefühl' in Verbindung bringen.

Pahlawi 𐭪𐭫𐭭. — Dieses Verbum, welches ‚abnagen, verschlingen' bedeutet, wird traditionell *ǵūdan* gelesen; WEST-HAUG sprechen es *ǵaldan* aus, indem sie neupers. جليدن oder چليدن damit vergleichen. Dagegen ist zu bemerken, dass جليدن im neupersischen Lexicon gar nicht vorkommt und چليدن in der Bedeutung ‚rodere dentibus' ohne Quelle, blos auf die Angabe des persisch-türkischen Wörterbuches *Farhang-i-šu'ūrī* verzeichnet wird.

Ich lese 𐭪𐭫𐭭: *gartann* und sehe darin die awestische Wurzel *gar* ‚verschlingen' = altind. *girati*, wovon auch awest. *garah-* ‚Kehle, Gurgel' = neupers. گلو stammt. — Das Verbum 𐭪𐭫𐭭 ist im Neupersischen verloren gegangen, so dass گلو isolirt dasteht, gleichwie zu دروغ das Verbum im Pahlawi 𐭣𐭫𐭥𐭩, Präs. 𐭣𐭫𐭥𐭣 = altpers. *duruž*, awest. *druž* noch existirt, dagegen im Neupersischen ganz verschwunden ist.

Pahlawi 𐭯𐭫𐭭𐭲𐭠𐭩𐭲𐭩. — Dieses Verbum wird traditionell *franāftan* gelesen; WEST-HAUG lesen es *frawāfan* (resp. *fravāftanŏ*). Es bedeutet: ‚to diffuse, to distribute, to circulate, to move about, to separate, to advance, to esteem, to respect'. — Die Etymologie desselben wird nirgends angegeben. Nach meiner Ueberzeugung gehört es zu dem oben S. 257 behandelten 𐭯𐭫𐭭𐭲𐭩, zu welchem es das Causativum darstellt, und ist *frarāftan* zu lesen. Die beiden Verba 𐭯𐭫𐭭𐭲𐭩 und 𐭯𐭫𐭭𐭲𐭠𐭩𐭲𐭩 verhalten sich zu einander wie نشستن zu نشاستن. نشستن, Präs. نشينم entspricht awest. *ni-šhad(had)*, Präs. *ni-šhiδaiti*, dagegen نشاستن, Präs. نشانم, awest. *ni-šhāδajeiti*. — نشينم und نشانم sind Neubildungen aus den alten Präsensformen mittelst des Suffixes *-na*, also نشينم = *ni-šhid-na-m*, نشانم = *ni-šhād-na-m*.

Neupersisch آمیغ, آمیغه. — Beide Formen, mit Jā-i-maġhūl zu sprechen, bedeuten ‚Vermischung' und dann ‚coitus'. VULLERS (*Lex. Pers.-Lat.* I, 54, b) stellt sie zu آمیختن, ‚lit. ج cum غ permutata', das er wiederum mit dem altind. *miśra-* in Verbindung bringt. Dies alles ist unrichtig. آمیختن, Präs. آمیزم mit der Nebenform آمیزیدن, gehört zu میختن, awest. *miz-*, altind. *mih-*. In آمیغ, آمیغه ist das غ der Reflex des grundsprachlichen *gh* ebenso wie in میغ ‚Wolke' = awest. *maēγa-*, altind. *mēgha-*. آمیغ verhält sich zu میغ wie griech. μοιχός zu ὀμίχλη. Auffallend ist dabei die Gestaltung des *gh* der grundsprachlichen Wurzel *migh*, die gemäss dem awest. *miz*, lit. *mežu*, *myžu* ‚ich pisse', ind. *mih- (mīḍha-)* als *miġh* angesetzt werden muss. Dabei lassen sich *gh* und *ġh* nebeneinander nachweisen, einerseits in میغ *maēγa-*, *mēgha-*, welche auf *maigha-*, und andererseits in میز ‚Urin', *maēza-*, *mēha-*, welche auf *maiġha-* zurückzuführen sind.

Neupersisch بایستن. — Von بایستن ‚necesse esse, oportere, decere' finde ich keine Etymologie angegeben. Das Wort lautet im Pahlawi 𐭠𐭯𐭩𐭦𐭰𐭮𐭲𐭭, lies *āpājastan*. Ich vermuthe darin ein altpersisches *ā-pad*, das der Bedeutung nach mit dem altind. *upa-pad (upapadjatē)* stimmen dürfte. — Es sind namentlich die Bedeutungen 6 und 7 bei BÖHTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch* unter *pad+upa* heranzuziehen. — In بایستن steckt ebenso das Verbum substantivum, mit welchem *ā-pad* zusammengesetzt wurde, wie in زیستن, توانستن, شایستن u. s. w.

Neupersisch پنداشتن. — پنداشتن ‚dafür halten' wird auf zweifache Art gedeutet. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 308) erklärt es als eine Contraction von *pa-īn-dāštan;* ich habe (in dieser *Zeitschrift* III, 119) es auf Pahl. 𐭯𐭠𐭲𐭭 𐭲𐭠𐭩𐭲𐭠𐭭 zurückgeführt. Gegen meine Erklärung lässt sich Manches einwenden; dagegen ist auch die erstere Erklärung gegen Einwände nicht sicher. Entspräche nämlich پنداشتن einem Pazand *pa-īn-dāštan*, dann müsste es پدیندداشتن lauten, da dem Pazand *pa-* im Neupersischen vor *īn*, *ān* u. s. w. regelrecht *bad-* zu entsprechen pflegt.

Neupersisch جفت — Neupers. جُفت ‚Paar' wird von Vullers, dem auch Justi folgt, auf awest. *jaōiti* zurückgeführt. — Mir scheint diese Zusammenstellung nicht richtig zu sein, da hiemit das *f* der neupersischen Form nicht erklärt wird. Das Vorbild der neupersischen Form lautete im Pahlawi [illegible], welches West-Haug sonderbarer Weise *dwād* lesen, indem sie dabei wahrscheinlich an einen Zusammenhang mit دو ‚zwei' denken. Pahl. [illegible] ist aber *ǵuχt* zu lesen, das ein awest. *juχti-* voraussetzt, wie schon J. Darmesteter (*Et. Ir.* I, 88) eingesehen hat. Aus *ǵuχt* entstand erst später *ǵuft* durch den bis jetzt isolirt dastehenden Uebergang des *χ* in *f*, an dem aber angesichts der Pahlawi-Form nicht gezweifelt werden kann.

Neupersisch خوش — Dieses Wort ist bisher nicht erklärt worden. Es ist nicht *χōš* sondern *qaš* zu lesen, wie aus der Transcription des Pahlawi [illegible] im Pazand hervorgeht. — Sicher steckt im Anlaute das Element *hu-*, so dass wir auf eine ältere Form *hu-aša* oder *hu-ašja* hingeführt werden. Eine awestische Form *hwašhja* (von *aši-* ‚Auge') würde ‚mit schönem Anblick versehen, schön für das Auge' bedeuten, woraus dann die anderen Bedeutungen des خوش, namentlich aber ‚lieblich für den Geschmack' sich entwickelt haben.

Neupersisch داشتن *und Verwandte.* — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 208) nimmt an, dass jene Verba, welche dem *š* des Infinitiv ein *r* im Präsens entgegenstellen, wie داشتن — دارم von einer mittelst *š* erweiterten Form der Wurzel abzuleiten sind, die im Infinitiv das *r*, im Präsens das *š* verloren hat. Diese Erklärung ist nicht richtig. Jene Verba, welche im Neupersischen mit *š* vor dem Infinitivsuffixe *-tan* auftreten, haben im Pahlawi statt des *š* häufig noch *r*. Man findet [illegible] gegenüber neupers. گذشتن, [illegible] gegenüber neupers. اوباشتن u. s. w. Im Neupersischen selbst erscheint neben انباشتن die Form انباردن. Es liegt hier also thatsächlich ein späterer Uebergang von *r* in *š* vor.

Neupersisch درود. — درود ‚salutatio, bonorum apprecatio' lautet im Pahlawi [illegible], das ins Armenische als [illegible] übergegangen ist. Wie

bekannt, gehen [illegible] — դրուատ auf das awest. *drwatāt-* ‚Gesundheit' zurück. Da aber, wie ich nachgewiesen habe, dem Thema des neupersischen Substantivs der alte Accusativ Singularis zu Grunde liegt und dieser in unserem Falle *drwatātęm* lautet, so müsste die daraus entstandene neupersische Form regelrecht als درورداد erscheinen. Augenscheinlich ist درود einer der wenigen Fälle, die auf den Nominativ Singularis zurückgehen, also = *drwatās* (für *drwatāt-s*), über welche F. Spiegel in dieser *Zeitschrift* I, 249 gehandelt hat.[1]

Neupersisch شير. — J. Darmesteter (*Études Iraniennes* I, 106) führt شير ‚Löwe' (aber *šēr* nicht *šīr*, wie Darmesteter schreibt) auf ein awest. *χšhaϑrja-* ‚königlich' zurück, gestützt auf die Gleichung اردشير = *arta-χšaϑra*. — Der Fall würde lautlich zu den unter دير (s. diesen Band, S. 261) angegebenen Beispielen gehören, wo *ē* aus *a* durch Ersatzdehnung hervorgegangen ist. Diese Etymologie, so plausibel sie auch erscheint, ist dennoch kaum richtig, da die Form des Pahlawi [illegible] mit ihr nicht in Einklang zu bringen ist. [illegible] kann entweder *asēr* oder *asadr* gelesen werden. Mir kommt die erstere Lesung desswegen als die richtigere vor, weil [illegible] = arab. اسد die Auffassung von [illegible] in der Weise wie [illegible] ausschliesst. Wie aber [illegible] zu erklären ist, bin ich selbst vor der Hand ausser Stand anzugeben.

Neupersisch فرياد. — Im Neupersischen bedeutet فرياد ‚clamor altus oppressi vel afflicti, lamentatio, clamor flebilis ad auxilium implorandum' (Vullers, *Lex. Pers.-Lat.* II, 675, b). — Ganz verschieden davon ist die Bedeutung des entsprechenden Wortes im Pahlawi. Dort bedeutet [illegible] ‚help, assistance, aid, succour, relief', entspricht also in dieser Richtung nicht فرياد, sondern vielmehr فريادرسى. West-Haug leiten das Wort von awest. *frī*, altind. *prī* ab. Dies scheint nicht richtig zu sein. Ich sehe in فرياد — [illegible] den Reflex eines vorauszusetzenden altpers. *frajāti* (von altind. *pra-jā*) mit der Bedeutung

[1] Wahrscheinlich haben alle Stämme auf *-tāt* den Nominativ zu Grunde gelegt. Vergl. weiter جاويد = awest. *jawaētāt-*. Eine Ausnahme bilden die Eigennamen خرداد = awest. *haurwatātęm* und امرداد = awest. *amęrętātęm*, welche der religiösen Literatur angehören.

‚das Zu-Hilfe-kommen‘. Aus der im Pahlawi vorhandenen Bedeutung ‚Hilfe‘ entstand später durch Vermittlung des Rufes ‚Hilfe!‘ jene Bedeutung, die oben für das neupers. فریاد angegeben worden ist.

Neupersisch کاروان. — Die ursprüngliche Bedeutung des neupersischen Wortes کاروان, کاربان ‚Karawane‘ ist noch nicht festgestellt worden. Dasselbe lautet im Pahlawi [illegible] oder [illegible]. Da seine Bildung mit jener von [illegible] = دربان, دروان, wo [illegible] = awest. *pāna-* (z. B. in *rāna-pāna-* ‚Beinschiene‘, eigentlich ‚Bein-Schutz‘) ist, übereinstimmt, so kann das erste Glied کار unmöglich auf کار ‚Werk‘ bezogen werden, da ‚Werk-Schutz‘ ein ganz unpassender Ausdruck für die ‚Karawane‘ wäre. Es kann mithin nur jenes کار darin stecken, das auch in [illegible] = کارزار ‚Krieg, Schlacht, Schlachtfeld‘ erscheint und auf das in den achämenidischen Keilinschriften vorkommende Wort *kāra-* ‚Heer‘ = goth. *harjis (harja-)* zu beziehen ist. Darnach wäre کاروان = [illegible] gleich einem vorauszusetzenden altpersischen *kāra-pāna-* ein Bahuwrīhi: ‚die den Schutz Bewaffneter geniessende‘ Händlerschaar.

Neupersisch نیوشیدن. — Dieses Verbum bedeutet einerseits ‚hören‘ (شنیدن وگوش کردن), andererseits ‚suchen, forschen‘ (جستن وطلبیدن وتفحص وتجسس نمودن). Die Form desselben lautet im Pahlawi: [illegible]. J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* I, 85, Note 2) führt es auf *ni-jaōχšh* ‚entendre‘ zurück. Ich glaube, dass hiemit die ursprüngliche Bedeutung nicht getroffen ist. Der Stamm *jaōχšh* ist eine Weiterbildung von *juǵ*. Das vorauszusetzende Verbum *ni-jaōχšhajē* muss bedeutet haben, ich rüste mich, ich mache mich an etwas‘, woraus einerseits die Bedeutung ‚ich bin bereit, folge, höre‘, andererseits die Bedeutung ‚ich suche, forsche‘ hervorgegangen ist. Dem awest. *jaōχšti-* ist gewiss keine andere Bedeutung als jene ‚Kraft‘ beizulegen.

Neupersisch همداستان. — Das Wort همداستان bedeutet (VULLERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, 1467, a) ‚qui cum altero confabulatur, arcani particeps, socius, familiaris‘. — In Betreff des zweiten Gliedes dieses Compositums bemerkt VULLERS I, 798, b داستان ‚divulgatio, fama,

historia, narratio, fabula, parabola' und fügt hinzu: ‚vox fortasse a دانستن scire derivanda est'. Dies ist unrichtig. داستان lautet im Pahlawi 𐭤𐭩𐭮𐭲𐭭 und ebenso همداستان: 𐭤𐭥𐭤𐭩𐭮𐭲𐭭. Aus 𐭤𐭩𐭮𐭲𐭭 entstand einerseits داستان ‚societas in negotio', andererseits unser داستان, dem im Pazand das Vorbild *daēstān, dāistān* entspricht. — Mit dem Pahlawi 𐭤𐭩𐭮𐭲𐭭 ist das armen. դաստատուն identisch, welches auf ein altpers. *dāta-stāna-* ‚Tribunal' zurückgeht. Das altpersische Wort *hama-dāta-stāna-* ‚gleiches Recht verfechtend' (im Huzwaresch entspricht dem Ausdruck 𐭤𐭥𐭤𐭩𐭮𐭲𐭭 das Wort 𐭠𐭪𐭲) scheint ein allgemein gebrauchter Gerichtsausdruck gewesen zu sein, aus dem die oben bei همداستان angegebenen Bedeutungen sich entwickelt haben.

Neupersisch همسایه. — همسایه ‚Nachbar, Genosse' bedeutet wörtlich ‚gleichen Schatten habend', d. h. ‚Jemand, der mit einem zusammen unter demselben Schatten wohnt'. Im Pahlawi kommt in demselben Sinne 𐭭𐭥𐭲𐭪 ‚dieselbe Erde, denselben Boden habend' vor, dem im Neupersischen همخاک entspräche.

Neupersisch هنوز. — J. DARMESTETER (*Études Iraniennes* II, 114) meint هنوز (wahrscheinlich *hanōz* und nicht *hanūz*) ‚noch, bisher, immerfort' sei auf altind. *anūć- (anu-ańć)* ‚avec *h* orthographique' zurückzuführen. Diese Deutung scheint nicht richtig zu sein. Wir müssen هنوز mit armen. հանապազ ‚fort und fort, immerdar' in Verbindung setzen, das im Pahlawi eine Form 𐭠𐭭𐭱 ergäbe. Das Pahlawi-Lehnwort հանապազ dürfte einem vorauszusetzenden altpers. *hanā apaćā* ‚immerfort, entsprechen.

Awestisch apāχtara. (Verbesserung zu S. 256.) — Statt ‚vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden' = *apa-aχtara* ‚gestirne-los' lese man: ‚vielleicht auch *apāχtara-* ‚Norden' = *apa-aχtara* ‚gestirn- (d. i. sonnen-) los', vgl. W. BANG in BEZZENBERGER's *Beiträgen* XV, S. 317, wo aber gerade der Schluss der Glosse zu Vend. XIX, 19 auch hätte citirt werden sollen. Derselbe lautet: 𐭤𐭩𐭱 𐭪𐭥𐭲𐭮𐭲𐭫𐭩𐭱 𐭮𐭭𐭲𐭩𐭭 𐭮𐭭𐭲𐭩𐭭 𐭥𐭣 𐭮𐭭; vgl. diese *Zeitschrift* III, S. 25. — Identisch damit ist *Bundahišn* Seite XIV, Zeile 5 ff.

Neupersisch نوش (Nachtrag zu Seite 264). — Für die Bedeutung von نوش = [illegible] im Sinne des griechischen ἀμβροσία ist *Artāi-Vīrāf-Nāmak* x, 5 heranzuziehen. Dort steht: [illegible] [illegible] [illegible] ‚trink den Unsterblichkeitstrank!‘

Ebenda Zeile 12 v. u. lese man statt: ‚dem Namen des bekannten Sasaniden-Königs, welcher . . .‘: ‚dem Beinamen des bekannten Sasaniden-Königs Chusraw, welcher . . .‘

Dabei möge der geneigte Leser noch die folgenden Druckfehler verbessern: in diesem Band, S. 174, Zeile 18 v. o. statt ‚die wichtigste Epoche der armenischen Geschichte‘ lies: ‚die wichtigste Epoche der Geschichte Armeniens‘. Band IV, S. 86, Zeile 14 v. o. statt [illegible] lies: [illegible] und Zeile 3 v. u. statt skrt. *anīkā* lies: *anīka-*. Band III, S. 26, Zeile 8 v. u. statt ‚welches Anahüma selbst ist‘ lies: ‚welcher Anahüma selbst ist‘ und Zeile 1 v. u. statt ‚werde ich es nicht abschwören‘ lies: ‚werde ich ihn nicht abschwören‘.

FRIEDRICH MÜLLER.

Contents of Nro. 4.

Page

Kritische Bearbeitung der Proverbien (Schluss), von Dr. G. Bickell . 371

Notes on two Chaulukya copper plates in Baroda collections, by H. H. Dhruva 380

A further Note on the Mingal or Bower MS., by G. Bühler 402

Julius Euting's Sinaitische Inschriften, von J. Karabacek 411

Die Partikel 是 *shi* in Lao-tsi's *Tao-teh-king*, von Franz Kühnert . . 427

Miscellaneous notes.

Nirnaya Sagara, Kashmir, September 10, 1891, by M. A. Stein 441

Dr. Stein's researches in Kashmir, by G. Bühler 447

Bemerkungen über zweisilbige, pehlevi und neupersische Etymologien, von Friedrich Müller 449

Printed by Adolphus Holzhausen, Vienna.

3 9015
UNIV. OF MICH.
FEB 14 1924
BOUND
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD